

numer 23 (4/2018)

perspektywy **kultury**

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

**Obrazy religii /
Images of Religion**

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies, Jesuit University Ignatianum in Krakow

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

Rada Redakcyjna / Editorial Board: dr Paweł F. Nowakowski (redaktor naczelny / editor-in-chief)
dr hab. Leszek Zinkow (z-ca redaktora naczelnego / deputy editor-in-chief)
mgr Maria Szcześniak (sekretarz redakcji / editorial assistant)

dr Danuta Smółucha (redaktor działu – Przestrzenie cyberkultury, editor – Areas of cyberculture);
dr Łukasz Burkiewicz (redaktor działu – Zarządzanie międzykulturowe, editor – Cross-cultural management);
dr Bogusława Bodzioch-Bryła (redaktor tematyczny – e-literatura, nowe media);
dr hab. Andrzej Gielarowski (redaktor tematyczny – filozoficzne aspekty kultury);
dr Monika Stankiewicz-Kopeć (redaktor tematyczny – literatura polska);
dr Eva Ambrozová (Newton College, Brno);
dr Josep Boyra (Universitat de Girona, Girona);
dr Jarosław Duraj SJ (Ricci Institute, Macau);
prof. dr hab. Tomasz Gąsowski (Akademia Ignatianum w Krakowie);
prof. dr Jakub Gorczyca SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym);
prof. dr Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym);
doc. Petr Mikuláš PhD (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre);
prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym);
dr hab. Janusz Smółucha, prof. Ign. (Akademia Ignatianum w Krakowie);
dr Joan Sorribes (Universitat de Girona, Girona);
dr hab. Stanisław Sroka, prof. Ign. (Akademia Ignatianum w Krakowie);
dr M. Antoni J. Uçerler SJ (University of San Francisco);
dr Zdeněk Vybíral (Husitské Muzeum, Tabor)

Współpraca / Cooperation: dr Aneta Kliszcz, mgr Małgorzata Golik

Recenzenci / Reviewers: dr Bogusława Bodzioch-Bryła, AIK; prof. Ign. dr hab. Wojciech Buchner, AIK;
dr Ewa Chłap-Nowakowa, AIK; ks. prof. UPP2 dr hab. Michał Drózd; dr Kinga Anna Gajda, UJ;
dr Dariusz Głuch, UJ; dr Lilianna Dorak-Wojakowska, AIK; dr Edyta Koncewicz-Dziduch, AIK;
prof. dr hab. Katarina Fichnova, UE Katowice; dr Barbara Hryszko, AIK; dr Jarosław Kucharski, AIK;
dr Agnieszka Knap-Stefaniuk, A.F. i B. Vistula; doc. Peter Mikulas, Univerzita Konštantína Filozofa
v Nitre; dr Tatiana Pawlińczuk, Uniwersytet Państwowy w Żytomierzu; prof. dr hab. Danuta
Quirini-Popławska; dr hab. Marek Rembierz, UŚ; prof. dr hab. Dariusz Rott, UŚ;
prof. UG dr hab. Anna Ryłko-Kurpiewska; dr Senri Sonoyama, UJ; dr Monika Stankiewicz-Kopeć, AIK;
dr hab. Beata Stuchlik-Surowiak, UŚ; dr Natasza Styrna, UPP2; dr Aleksandra Szczehla, UJ;
prof. Zdenka Švarcová, Palacký University Olomouc; dr Wiktor Szymborski, UJ; dr Katarzyna Walotek-
Ściańska, AIK; dr Łukasz Wojciechowski, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

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

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

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

ISSN 2081-1446

Nakład 120 egz.

Spis treści / Table of contents numer 23

Od redakcji

5

Editorial

7

Obrazy religii / Images of Religion

Katarzyna Jarkiewicz – *Desacralization of the iconographic message
in religious pictures*

9

Janusz Smołucha – *Religious and daily life at the end of the sixteenth century
Krakow in light of the "Diary" of Giovanni Paolo Mucante*

29

Katarzyna Daraż-Duda – *The creativity of Polish Native Believers on the Internet.
The Rodzima Wiara religious organization's official online media*

43

Zarządzanie międzykulturowe / Cross Cultural Management

Joan Sorribes, Josep Boyra – *Responsible Management of Cultural Tourism*

55

Duchowe dziedzictwo Europy / European Spiritual Heritage

Robert T. Ptaszek – *Religia jako źródło europejskiej tożsamości.
Kilka uwag na marginesie współczesnej debaty*

65

Varia

Monika Rasiewicz – „Pieśń nad Pieśniami” w tłumaczeniu Czesława Miłosza czytana jako dramat. Analiza aspektów dramaturgicznych dzieła i próba przełożenia ich na mowę ekspresywną sceny
83

Monika Kowalczyk – *The relationship between the culture and social life of a nation in Sylwester Ambroziak’s art project entitled “Mama, I’m coming home”. The problem of Euro-orphanhood*
97

Monika Grodecka – *(Nie)ludzka natura człowieka w literaturze faktu II wojny światowej*
109

Lech Haydukiewicz – *Wpływ procesów suburbanizacyjnych w obszarze metropolitalnym Wilna na stan polskiej mniejszości narodowej*
133

Sprawozdania / Reports

Agnieszka Januszek-Sieradzka – *Konferencja „Kościoł w społeczeństwie w Czechach i w Polsce w średniowieczu i we wczesnej epoce nowożytnej” (Kraków, 8-10 października 2018 r.)*
161

Recenzje / Reviews

Agnieszka Tes
Źródła sensu w humanistyce
171

Od redakcji

Komercjalizacja współczesnego życia poszła tak daleko, że nie dziwi nikogo konieczność promowania przeróżnych sfer aktywności ludzkiej i obejmowania działaniami marketingowymi nawet sacrum. Trudno czasem jednak postawić ostrą granicę między tym, co jest promocją rynkową, a co sposobem komunikowania, niezbędnym do wzrostu wspólnot i wychodzenia poza własne granice. Prezentowany numer „Perspektyw Kultury” przynosi jedną z odsłon komunikacji treści religijnych. Dotyczą one różnych okresów, różnych pól, a nawet różnych religii i stanowią zaproszenie do refleksji nad sposobami ukazywania własnej wiary lub działalności religijnej. Katarzyna Jarkiewicz wchodzi w świat obrazków religijnych, Janusz Smołucha sięga do spostrzeżeń papieskiego nuncjusza z XVII w., a Katarzyna Daraż-Duda omawia działalność medialną rodzimowierców.

W stałym dziale poświęconym zarządzaniu międzykulturowemu gościemy tekst uczonych z Katalonii, którzy pochyłają się nad skutecznością i odpowiedzialnością w organizowaniu i zarządzaniu w turystyce kulturowej. Nowy dział „Duchowe dziedzictwo Europy” otwiera interesujący tekst „tożsamościowy” akademika lubelskiego – prof. Roberta T. Ptaszka. Liczymy na to, że dział ten pozwoli na głębokie przyjrzenie się europejskim fundamentom i temu, na ile wciąż podtrzymują cywilizacyjny gmach naszego kontynentu. „Varia” kierują nas tym razem bardziej w stronę artystyczną. Monika Kowalczyk zastanawia się nad wymową wystawy Sylwestra Ambroziaka, a Monika Rasiewicz dzieli refleksjami o scenicznych walorach „Pieśni nad pieśniami” w przekładzie Czesława Miłosza.

Numer zamyka sprawozdanie z niedawno odbytej międzynarodowej konferencji organizowanej przez Zespół Historii Czech i Stosunków Polsko-Czeskich Komitetu Nauk Historycznych Polskiej Akademii Nauk oraz Akademię Ignatianum poświęconej roli Kościoła w społeczeństwie w Czechach i w Polsce w średniowieczu i we wczesnej epoce nowożytnej, a także recenzje.

Mamy nadzieję, że zarysowane tym razem tematy spotkają się z naukową odpowiedzią – liczymy na nią otwierając łamy „Perspektyw Kultury” do dyskusji i wymiany poglądów.

Redakcja

Editorial

The commercialization of modern life has gone so far it is not surprising for anyone that various spheres of human activity, even including the sacred, need to be promoted via marketing activities. It is sometimes difficult, however, to draw a sharp line between market promotion and means of communication necessary for the growth of communities and their going beyond their boundaries. The present issue of our magazine brings one of the highlights of the communication of religious content. These concern different periods, different fields and even different religions and thus invite us to reflect on ways of showing one's own faith or religious activity. Katarzyna Jarkiewicz enters the world of holy cards, Janusz Smółucha looks back at the observations of a seventeenth century papal nuncio, and Katarzyna Duda discusses the activities of Slavic native believers in the media.

The permanent section devoted to intercultural management hosts a text by scholars from Catalonia who discuss efficiency and accountability in the organization and management of cultural tourism. A new section, Spiritual heritage of Europe, opens with an interesting "identity" text by Lublin academic, Prof. Robert T. Ptaszek. We hope that this section will allow the Reader to take a deep look at the European foundations and the extent to which they still support the civilizational edifice of our continent. The "Varia" directs us this time towards the arts. Monika Kowalczyk reflects upon the message of the exhibition of Sylwester Ambroziak's works, while Monika Rasiewicz shares her thoughts on the theatrical value of the "Song of Songs" translated by Czesław Miłosz.

The issue closes with a report from a recent international conference organized by the Czech History and Polish-Czech Relations Team of the Committee of Historical Sciences at the Polish Academy of Sciences and the Ignatianum Academy devoted to the role of the Church in Bohemian and Polish societies in the Middle Ages and early modern times, on top of a review.

We hope that the topics outlined this time will meet with a scientific response. Therefore, we would like to open the magazine for you to share, participate in the discussion and exchange views.

The Editors

Katarzyna Jarkiewicz

(Kraków – Warszawa)

k.jarkiewicz.ign@gmail.com

Desacralization of the iconographic message in religious pictures

ABSTRACT

The transformations in modern religiousness are behind the phenomenon of prayer card desacralization. The traditional iconographic message is replaced by syncretic content. Artists freely combine Christological, Mariological or hagiographic themes with the world of Islam or Buddhism. The ideological layer is lost: faith is replaced by ideology and its derivatives. Feminist or pacifist inclinations are becoming popular. The axiological slope towards LGBT circles is increasing. Religious materiality loses its sacred dimension in favor of the cultural code, where secular content dominates and faith is completely marginalized.

KEYWORDS: Christian iconography, religious image, cultural syncretism, modern religiousness

STRESZCZENIE

Przejawy profanizacji przekazu ikonograficznego na obrazku religijnym

Przeobrażenia w religijności nowoczesnej stoją za zjawiskiem profanizacji obrazka religijnego. Tradycyjny przekaz ikonograficzny jest zastępowany przez synkretyczne treści. Artyści swobodnie łączą ze sobą wątki chrystologiczne, mariologiczne czy hagiologiczne z światem

buddyzmu lub islamu. Zatraceniu ulega warstwa ideowa: wiarę zastępuje ideologia i jej pochodne. Modne stają się inklinacje feministyczne czy pacyfistyczne. Wzrasta nachylenie aksjologiczne w stronę środowiska LGBT. Materialności religijne tracą sakralny wymiar na rzecz kulturowego kodu, gdzie treści laickie dominują, a wiara jest zupełnie zmarginalizowana.

SŁOWA KLUCZOWE: ikonografia chrześcijańska, obrazek religijny, synkretyzm kulturowy, religijność nowoczesna

In the contemporary religious culture, we observe a process of excluding devotional products from the institutional influence of the Church in favor of the influence of more subjective trends.¹ Especially the so called holy cards, which are losing canonical value, are becoming subject to desacralization.² In the atmosphere of a “new artistic opening” that prevailed in making devotional items after the Second Vatican Council, these religious artifacts acquire a pop-cultural aspect full of syncretic, often contradictory, content.³ On the one hand, foreign trends are gaining popularity: sacred images with Asian, African, Indian or Papuan features, and on the other hand, the Byzantine icon, prepared in accordance with the centuries-old tradition of Christian Orthodoxy, is in fashion.⁴ The “new aesthetics” is seeking a spiritual harbor to be more easily assimilated by societies undergoing profound structural changes.⁵ In addition, new qualities are being crystallized in religiousness, especially in the United States. The so-called

1 Cf. D. Morgan, *Thing, Material Religion*. The Journal of Objects, Art and Belief 2011, 1, p. 143. According to David Chidester and Edward Linenthal, popular culture undermines the monopoly of the Church in shaping sacred space and allows other groups of influence to affect it. For this reason, Leonard Primiano believes that religious materiality is not only an object of devotional practice today, but also has other functions, such as identification. Cf. *American Sacred Space*, ed. D. Chidester, E.T. Linenthal, Bloomington 1995, p. 15; L.N. Primiano, *Artifacts of Belief: Holy Cards in Roman Catholic Culture*, in: *Religion: New Approaches to Personal Religiosity (Ethnology of Religion)*, ed. C. Saraiva, P.J. Margry, L. Obadia, K. Povedak, J. Mapril, Münster 2016, p. 137.

2 S.J. Grenz, *Culture and Spirit: the Role of Cultural Context in Theological Reflection*, “Asbury Theological Journal” 2000, vol. 55, 2, p. 40; M. Jagiello, *Od świętości do codzienności, czyli o profaniczności obrazką dewocyjnego u schyłku epoki audiowizualnej*, “Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, 1-2, p. 142.

3 R.C. Wood, *Contending for the Faith: The Church's Engagement with Culture*, Waco 2003, p. 63.

4 *Andachtsbild*, in: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*, Stuttgart 1974, p. 21.

5 Cf. Ch. H. Lippy, *Being Religious. American Style: A History of Popular Religiosity in the United States*, Westport 1994, p. 189-207.

marginalized faithful are becoming more numerous: those who do fit into any doctrine and function on the margins of orthodoxy. For them, traditional iconographic canons are difficult to understand or even illegible, because they do not speak to their spiritual experiences and everyday lives.⁶ Among such believers, the importance of the context, of what is considered sacred, is growing.⁷ Fashionable gadgets are more easily assimilated as carriers of ideas: vinyl plates decorated with religious symbols, key rings with images of spiritual patrons, smartphones and tablets in suggestive cases referring to faith.⁸ Camp, a decorative style based on form, not content, is in style. It makes religious references irreligious, and makes them commercially tradable.⁹ This kind of sacro-marketing is transferred to new spaces of influence: religious images removed from church vestibules, where devotional cards were displayed for potential buyers, to the Internet, to religious websites and online shops. There, demand determines what will be subjected to worship and how.¹⁰ The subject matter of the message is to be recognizable, therefore the iconographic symbolism is narrowed down to the most popular motifs. Christology and Mariology are replaced by hagiology and angelology, which have been present in the background so far to have become the most important ones recently. Humanization, however, is accompanied by strong syncretisation: angels and saints move freely from the orders of Christian transcendence into the world of Islam, Hinduism or Buddhism. They also receive the appearance of pop culture idols.¹¹

The desacralization of religious images progresses with increasing migration and is more visible in areas undergoing strong urban and

6 E.H. Gombrich, *Obraz wizualny*, in: *Symbole i symbolika*, Warszawa 1990, p. 330; M. Jagiello, *Od świętości do codzienności, czyli o profaniczności obrazka dewocyjnego u schyłku epoki audiowizualnej*, cited in, p. 144-145.

7 D. Morgan, S.M. Promey, *The Visual Culture of American Religions*, Berkeley 2001, p. 38.

8 J. Wasilewska, *Pamiątka – świętość czy talizman? Dlaczego zbieramy obrazki święte?*, "Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 91, 2009, pp. 64-65.

9 A. Malinowska, *Camp a sprawa polska, czyli krótką zadumę nad kondycją polskiego kamputu*, in: *CAMPania. Zjawisko campu we współczesnej kulturze*, ed. P. Oczko, Warszawa 2008, p. 152.

10 K. Jarkiewicz, *Sakralność i profaniczność obrazka religijnego. Wokół problemów oddziaływania Kościoła na sferę wytwórczości dewocyjnej*, in: *Ponowoczesne przestrzenie oddziaływań wychowawczo-formacyjnych Kościoła i „ziemie niczyje”*, ed. R. Jasnos, E. Miśkowiec, Kraków 2015, pp. 266-267.

11 J.F. Petruzzelli, *Catholic Holy Cards: Visual, Verbal, and Tactile Codes for the (In)visible*, in: *The Other Print Tradition: Essays on Chapbooks, Broadsides, and Related Ephemera*, ed. C.L. Preston and M.J. Preston, New York 1995, pp. 280-282; K. Jarkiewicz, *Ten przestodki obrazek. Wokół teologii dewocyjnego kłuzu*, "Życie Duchowe" 2017, 89, pp. 39, 45-46.

industrial changes.¹² The wave of emancipation of groups marginalized due to skin color, sexual preferences or diseases considered as diseases considered (neurofibromatosis, AIDS) gives rise to a growing demand for artifacts that express previously taboo experiences.¹³ The limited possibilities of showing these experiences in a traditional form are conducive to experiments on the verge of orthodoxy.¹⁴ All particularities revealed on the wave of social fluctuations are also weakened: the shrinking ghettos of recipients are not able to support the producers, who are moving out of necessity towards more universal codes. Thus, the ethnic diversity of religious materialities, so characteristic of religious images from the turn of the 20th century, is lost.¹⁵ Laicization is also fostered by new artistic trends which, by contesting traditional values, weaken the message of sacred art. It becomes a domain of spiritual dilettantes, who find it difficult to receive criticism and instruction from ecclesiastical bodies. They produce works with a controversial ideological charge and in an avant-garde form. Copied multiple times, they become a current trend present, e.g., in advertising.¹⁶

Examples of this type of phenomena multiply at an alarming pace, leading us to believe in their global intensity.¹⁷ Nevertheless, the core of the transformation is characteristic of American culture of the Middle West, where already in the 1970s there was a growth of religious dissent, among other reasons, in connection with the opening of Native American reserves and the influx of people of Mexican origin. The revision of faith was carried out under the influence of itinerant preachers and Protestant missionaries who introduced orthodox content into the spiritual crucible. The neophytes, both of Latin and Eastern rite, were inspired, moreover, by Buddhism and Islam. Multiculturalism blew up the Christian tradition,

12 Cf. R.A. Orsi, *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington 1999, p. 281.

13 Traditional iconography presented holiness as perfect beauty and sin as ugliness, which limited the ability of sick and disabled people to identify with these experiences. It was much harder for those suffering from physical disfigurement to pray to perfect saints because they did not reflect their life experiences. Also, the asexuality of religious images significantly limited the possibility of arousing higher feelings in people for whom having a high libido was synonymous with love. Cf. D. Morgan, *Painting as Visual Evidence: Production, Circulation, Reception*, in: *Using Visual Evidence*, ed. R. Howells, R.W. Matson, Maidenhead 2009, pp. 12-18.

14 L.N. Primiano, *Artifacts of Belief: Holy Cards in Roman Catholic Culture*, in: *Religion: New Approaches to Personal Religiosity (Ethnology of Religion)*, ed. C. Saraiva, P.J. Margry, L. Obadia, K. Povedak, J. Mapril, Münster 2016, p. 136.

15 More in: L.N. Primiano, *Post-modern Sites of Catholic Sacred Materiality*, in: *Perspectives on American Religion and Culture*, ed. P.W. Williams, Malden 1999, pp. 187-202.

16 K.L. Mallia, *From the Sacred to the Profane: A Critical Analysis of the Changing Nature of Religious Imagery in Advertising*, "Journal of Media and Religion" 2009, vol. 8, issue. (3), pp. 173-174.

17 A. Rosen, *Art & Religion in the 21st Century*, London 2015, pp. 112-114.

which directed towards syncretism and secularization.¹⁸ Desacralization was deepened by the phenomenon of transferring individual spiritual needs to objects of worship created by self-taught artists and disseminating them through non-church distribution institutions. With time, professional artists began to appear among the enthusiasts of the “new opening”. Some of them were finally grouped around the TrinityStores.com website, where Robert Lentz, a Franciscan, became the undisputed leader. We inspired eight other painters: Bob Gilroy, Louis Glanzman, Julie Lonneman, Mickey McGrath, Perry Milou, Artur Olivias, Dan Paulos and Lewis Williams to start creating expressive and rebellious images. William Hart McNichols, a Jesuit, initially under the influence of Lentz, chose an independent path. With time, his compositions began to be more inspired by current politics than faith. Both Colorado-born painters were attracted by a trend associated with counter-culture, pacifism and homosexuality. What made them different was their social status, political views and artistic way. For Robert Lentz, born in a family of Russian immigrants, the Orthodox icon became a passport to the discovery of spiritual identity. He learnt this art in 1977 during individual studies in Photios Kontoglou, a Greek monastery of the Transfiguration in Brooklyn, Massachusetts. Uncertain about his sexual orientation, lost on the road of religious vocation and balancing between the Eastern rite and Latin culture, he searched a possibility to synchronize his individual needs through this sacred medium.¹⁹ As an introvert, he was the opposite of the expressive Jesuit he met in Albuquerque in New Mexico in 1990, when William Hart McNichols began to study icon-writing under his direction. William Hart McNichols came from a well-established family. His family belonged to influential Denver democrats linked to John Kennedy. McNichols received a comprehensive education and showed an early interest in public affairs. As a Jesuit seminarist, he participated in a protest against the Vietnam War with a group of 27 colleagues in 1971. Later in life, he was directed to the hospice of St. Vincent in Manhattan, New York City, famous for its support to homosexuals suffering from AIDS. In 1990, he published a book describing their life experiences, in which he appealed to Catholics to increase their understanding for the human weaknesses revealed by this pandemic. In 2002, in the wake of the gay scandal in the American Church, when his sexual orientation was revealed, he left the Society of Jesus and began working at the Church of St. Francis in Ranchos de Taos, New Mexico. He continued his artistic activity, which included creating,

18 Cf. Ch. Park, *Religion and geography*, in: *Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. J. Hinnels, London 2004, pp. 442-443.

19 J.D. Chittister, R. Lentz, *A Passion for Life: Fragments of the Face of God*, Maryknoll 1996, p. 8.

among others, the icon of Our Lady of the New Advent for the World Youth Day 1993 with John Paul II in Denver. McNichols is also the author of the biggest icon in the world, *Viriditas: Finding God in All Things*, which has been displayed at the Loyola University Chicago since in 2015.²⁰

For both painters, the problem is the extent of Catholic orthodoxy, which significantly prevents, if not excludes, a certain part of the society from benefiting from the faith. Theologians are shocked when artists freely go beyond conventions and give up the canon. In Lentz's opinion, this is justified by his personal experiences. The Franciscan reminds the opponents of this attitude that he lived between cultures since he was a child and he never saw any "neat, black and white worlds". In addition, he worked for some time in an orphanage in Santiago, Chile, and experienced life on the margins of society. He is convinced that it is unfair to tell people to imitate the saints, with whom they have nothing in common. If holiness is to be accessible to all, it must be expressed by human icons, which you can really imitate.²¹ The artist's expression of this humanistic attitude was the 2002 icon, *Christ of Maryknoll*, which is his best known and the most frequently cited work in the discussion about the excluded.²² It was created when Lentz lived in Albuquerque, New Mexico where he would meet immigrants from the south. Based on their stories of crossing the border, he created an image of Christ behind a barbed wire, looking like one of his congregation (Christ wears a T-shirt). Christ is hopeful, but he has tears in his eyes and we do not know whether it is because of the wounds from the barbed wire on his hands, or because of his passion to come to pass. The picture frame can correspond to the arms of the cross as well as a fence. For Lentz, it is just as important what this wire fence means and who is actually excluded: whether it is Christ, who has no access to the world, or the people who put barriers to him in contact with themselves. It is notable that objections expressed in the icon are related to the activity of the American organization – Maryknoll – which brings together both religious and lay missionaries focused on working among the poorest. The association has set up schools, educational and humanitarian centers to integrate Mexican migrants into American society in some southern states. Despite this, it still arouses controversy, because its activity is based on the theology of liberation. Lentz indirectly asks the recipients of his work whether they identify with Maryknoll and its message.

20 D. Berrigan, *The Bride: Images of the Church. Icons by William Hart McNichols*, Maryknoll 2000, pp. 12-19.

21 R. Lentz, E. Gately, *Christ in the Margins*, Maryknoll 2003, pp. 62,69.

22 A comprehensive interpretation of the work is included in a lecture by Robert Lentz published on YouTube.

Rebellion against the canon of representing Christ is also expressed by the work of William Hart McNichols entitled *Jesus Listen and Pray 251* of 2012 (Fig. 1). The icon was created on the occasion of the fiftieth anniversary of the students' opposition to the Vietnam War and the publication of the Port Huron Statement, which was an expression of the hope for the youth of that time for a fairer world, free from wars and exploitation.²³ The image of Christ listening and praying in the seated lotus position like Indian or Buddhist sages refers to that period of fascination with Eastern religions and the search for spiritual rebirth in them. Jesus, like the Buddha, becomes an idol: he contests reality, at the same time proposing pacifism and love instead of anarchy. The artist is still fascinated by the hippie movement, whose costume he uses to dress theology and rejects the voices of critics who accuse him of playing with convention. McNichols is convinced that canon should not limit the message and presents himself as a proponent of the theory of using means of artistic expression adequate to the situation. He is also opposed to the claims that he is inspired New Age movement. He believes that Christ does not lose his identity, but as God, he extends it to other cultures.²⁴

Syncretism is also visible in the Mariological message, which not only takes advantage of the rich tradition of Eastern Christianity, but also includes oriental worship. On the basis of the theological discussions on Marian Coredeemption, the matriarchal world order is strongly emphasized, dominated by emotional values rather than utilitarian ones. The new figuration provides the Mother of God feminist attributes, even adding sexuality to her character.²⁵ The old iconographic motifs, among others, the representations of Mary of Rokitno and the Enthroned Madonna. The best-known example of such practice is the icon by the Franciscan tertian associated with Robert Lentz Lewis Williams' *Our Mother of Sorrows* (2002). It was made for the anniversary celebrations after the tragedy of 9-11 and refers to the image of Our Lady of Perpetual Help, very popular especially in Spanish-speaking communities.²⁶ The original painting is found in the Church of the Sacred Heart in Albuquerque, New Mexico.

23 Cf. Ch.F. Howlett, *Antiwar Movement (1960s-1970s)*, in: *Revolts, Protests, Demonstrations, and Rebellions in American History*, ed. S.L. Denver, Santa Barbara 2011, pp. 930-931; Ch.F. Howlett, *Students for a Democratic Society (SDS)*, in: *ibidem*, p. 943.

24 The artist often enters into polemics with their adversaries using social networks, mainly Facebook. Cf. D. Berrigan, *The Bride: Images of the Church. Icons by William Hart McNichols*, Maryknoll 2000, p. 9.

25 Cf. D. George, M. Salvatori Rizzi, *Holy Cards/Immaginette: The Extraordinary Literacy of Vernacular Religion*, "College Composition and Communication" 2008, Issue 2, pp. 268-269.

26 J. Sprutta, *Ikona Matki Bożej Bolesnej (Nieustającej Pomocy): historia i teologia*, „Salvatori Mater” 2011, 1-2, p. 216.

Small cards with the image were given out to participants of the memorial celebrations. On the reverse side of the distributed pictures, the Hail, holy Queen, Mother of mercy (Salve Regina) prayer was printed, which is usually sung during funerals, thus adding a special importance to these artifacts. The icon is not a model example of the image of Our Lady of Sorrows. Instead of angels accompanying the Madonna, planes are shown, symbolizing the ones that had struck the World Trade Center, as well as those that targeted the Pentagon and Washington, DC. The airplanes are clearly associated with the evil that threatens the sacred space of mandorla, the untouchable area of transcendence in which the souls of the blessed dwell.²⁷ In this respect, the composition is identical to the universe of the Hindu cosmogony (mandala), where heavenly and earthly kingdoms intersect. Mary is presented in an Eastern Christian fashion as the Mother of God (Theotokos). However, her heart is pierced by swords but not because of Christ's death.²⁸ The Madonna suffers because the World Trade Center is burning, and the great egg, symbolizing her womb rather than her heart, accepts life and surrounds it with care. Williams consciously fused many cultural themes in the composition: The Mother of God embraces all those who lost their lives, regardless of religion or nationality and also commiserates with anyone who mourns the loss of a loved one. This is also important integration, since it does not exclude anyone from the mourning. A similarly unifying message accompanies the work by Keith Mallett entitled *The Guardian Angel of Spring, Summer, Autumn and Winter* of 2000 (Fig. 2). Four tables represent a black guardian angel stylized as the Mother of God, holding an infant, like a little baby Jesus. The women have wings, they are clearly from another world, although their clothes allude to the seasons which they symbolize. Their halos of sanctity, however, are barely sketched, as if human emotions and motherhood took away the attributes of perfection. This uncertainty is dominant in Mallett's works. The artist raised in Pennsylvania lost his father, a veteran of World War II, early, and never come to terms with the situation. He was brought up by his mother, looking for male models, feeling insecure in the world of patriarchy.

Rebellion against the feminisation of life and loss of confidence by men is behind many images of desacralized saints. A frequent motive is often cited by the "new opening" artists: the image of St. Joseph as a shadow of the Father. The best-known composition of this type is the work of William Hart McNichols, *San Jose Sombra del Padre 161* of 2013, combining

27 *Mandorla*, in: Á P. Chenel, A.S. Simarro, *Slownik symboli*, Warszawa 2008, p. 146-147.

28 J. Sprutta, *Ikona Matki Bożej Bolesnej (Nieustającej Pomocy): historia i teologia*, „Salvatori Mater” 2011, 1-2, p. 215.

Trinitarian and hagiological themes. The artist uses the iconographic type of the Throne of Grace characteristic of Western European art and combines it with the image of St. Joseph holding the infant Jesus in his arms.²⁹ In the scene *Pietas Domini* scene, the Father holds the dead body of Christ or His mantle surrounds the cross with Christ's silhouette. Over the composition usually the Spirit is usually rising as a dove.³⁰ Meanwhile, in a McNichols' painting, God the Father's mantle surrounds St. Joseph, who holds the Infant Jesus. We are not able to tell if the baby is asleep or dead. The Holy Spirit (or Mary) watching the scene is shown in a highly lunar way as a woman-mother. The artist consciously crosses the canon of representation to emphasize all contemporary fears of men, both in terms of their identity and their attachment to fatherhood. After all, God is the father to both Joseph and Jesus, therefore the caring carpenter is both the father and brother of Christ. Relations between the two intersect in a web of dependence, where the actor is a woman. The decision of the Holy Spirit or Mary contains the whole tragedy of God the Father, St. Joseph and the baby Jesus, as in people's lives drama of tangled relationships stems from women's maternity plans. The rebellion of the "new opening" artists also involves opposition to the macho culture that strips men of emotionality. For Robert Lentz, it is an important question whether patriarchal patterns served in hagiographies can still be educational, since there is a lack of fathers in families and there is no teaching of love there. Male gestures of sensitivity of old versus the modern homosexual coming out can receive ambiguous reactions and give rise to some doubts about sexual identity. Lentz himself is uncertain whether male love is possible.³¹ At the same time, the pressure of oriental cultures changes the context of the debate about male sensibility. Interest in the so-called spiritual brotherhood (adelphopoiesis) is revived, which is a kind of relationship between persons of the same sex, which is sanctioned in the Orthodox Church.³² According to Lentz such a bond could have existed between the 4th century Roman soldiers, Sergius and Bacchus who were beheaded, although there

29 N. Mojżyn, *Ojcostwo Boga. O niektórych przedstawieniach Boga Ojca w relacji do Syna w chrześcijańskiej sztuce religijnej*, "Fides et Ratio" 2014, 4, p. 140; K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, transl. by Z. Szanter, Warszawa 2007, pp. 144-145.

30 O. Cyrek, *Nowożytnie ikony bizantyjskie i ruskie z symbolicznymi wizerunkami Jezusa Chrystusa. Kanon ikonograficzny i wyjaśnienie teologiczne*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, vol. 31, 1, p. 36.

31 Cf. J.D. Chittister, R. Lentz, *A Passion for Life: Fragments of the Face of God*, Maryknoll 1996, p. 47.

32 Cf. P. Jestic, *Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia*, vol. 3, Santa Barbara 2004, p. 781; M.D. Jordan, *Blessing Same-Sex Unions: The Perils of Queer Romance and the Confusions of Christian Marriage*, Chicago 2005, pp. 135-136.

is no convincing evidence for that.³³ However, overcoming a myth of the inability of men to have higher feelings if they do not have lasting relationships with women is important for the artist. In the context of the debate on this issue it is understandable that Lentz supported the presentation of the icon of St. Sergius and Bacchus at the Chicago gay pride parade in 1994.³⁴ The subject back in light of a publication concerning the events of 1219, when St. Francis accompanied by brother Iluminato met with Sultan Maleki Al-Kamil and his Sufi teacher Fakhr ad-din al-Farisi in Damietta in Egypt. The debate lasted for over twenty days on the mystical life and the importance of prayer. Although no conclusions were reached, they confirmed the belief that people who love God are able to have dialog.³⁵ The scientists were primarily interested in the possibility of establishing peaceful relations with Muslims, although many of them perceived the cultural contexts: bringing Arab customs closer to radical Orthodox trends.³⁶ At the time, Robert Lentz entered again the Franciscan Order and in 2008 he was transferred from New Mexico to the East Coast. He taught students at St. Bonaventure University in Allegany, New York, which, as a Franciscan institution was the most actively involved in the discourse of researchers around the Sultan meeting with the Poverello of Assisi. The artist saw many similarities in their relationship to spiritual brotherhood which could have resulted from their personal experiences (both were raised by dominant fathers and did not receive love from their families), but could also be an element of a certain rebellion against the world that repressed male emotionality. His position in this regard is concluded in the work *St. Francis and the Sultan* of 2009, which was made in the convention of Islamic art (Fig. 3). In the foreground, he depicted a warm embrace between Francis and Malek, which can bring to mind the ritual of a kiss of peace, but also a love scene between two men. The ambiguity of interpretation is emphasized by the flames behind their silhouettes. In Islamic art, a holy person shows up with a ball of fire above their head, which is to illustrate the state of their religious fervor.³⁷ Such an explanation for the flames also has to do with the medieval belief that during the debate, there was a fire test, intended to prove whose faith is true. It ended with kindling

33 Such a conviction was promoted John Boswell. Cf. J. Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York 1994, p. 154.

34 D. O'Neill, *Passionate Holiness: Marginalized Christian Devotions for Distinctive Peoples*, Bloomington 2005, p. 82.

35 Cf. J.V. Tolan, *Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford 2009, pp. 3-6.

36 Cf. K. Warren, *Daring to Cross the Threshold: Francis of Assisi Encounters Sultan Malek Al-Kamil*, Eugene 2012, pp. 19-23.

37 J.W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford 2002, p. 98.

of even more heat, so that it is possible for this extraordinary phenomenon to be reflected by a quote from the Koran seen in the image, saying “Praise be to Allah, the Lord of universes”. For Western iconography, the symbolism of fire is evil and punishing. Fire expresses vitality and lust.³⁸ In this spirit, the relationship between men would be part of sinful passion. Lentz does not determine definitively what was going on, leaving the audience in suspense.

This state of permanent ambiguity characterizes most of the “new opening” art, which, for obvious reasons, makes it impossible to maintain the sacred character of the resulting images. Even those that were prepared especially for religious ceremonies are nowadays characterized by a high degree of secularization. In order to illustrate this, it is worth looking at the pontificate artifacts from recent years. The most characteristic example is the picture from 2013 entitled *Habemus Papam*, painted by an illustrator renowned by the Church, Mickey McGrath, for the purposes of the pilgrimage movement. It presents Pope Francis on the balcony of St. Peter’s in Rome at the moment of the announcement of his choice to the faithful. The head of the Catholic Church is presented in a fun way, as a celebrity who happily greets the crowds by shouting “Hola”. The entertaining character of the ceremony is also to be emphasized by the Holy Spirit represented as a dove newscaster replacing the Cardinal protodeacon in his duties. Pilgrims who came to the inaugural ceremony of the pontificate are not only obliged to pray for the Pope, as was previously customary, but are also asked to share the information about the election with their friends and acquaintances through specially distributed postcards.

Desacralization of the iconographic message is also taking place in the hagiological area and it affects the presentation of women saints the most. They are presented without their sacred attributes, often in sexy poses, which are to replace the existing spiritual models. The worship of everyday life flourishes in a modernized version, regardless of the fact that the former patrons usually performed different activities than are done today. Behind the artistic activities there is of course a noble *idée* of bringing holiness closer, but the way it is presented is more and more secular and to a lesser extent refers to values that are important for religion. It is worth mentioning here the project from 2002 carried out by the leading American illustrator Loius S. Glanzman and portraying 13 women from the New Testament. The *Soul Sisters* series was to be distributed as playing cards in a special case and to inspire spiritual reflection on the religious condition of contemporary women. One of these works is a picture from 2004 entitled *St. Martha* (photo 4). The artist spent a considerable amount

38 Ogień, in: Á.P. Chenel, A.S. Simarro, *Słownik symboli*, Warszawa 2008, p. 167.

of time studying oriental culture, wanting to faithfully reflect the specificity of the clothing worn by the people of Palestine, but he over-modernized his model. The person from Gospel depicted has attractive appearance and a resolute face. She seems to have a predilection for splendor in an Eastern fashion, including love for jewelry. She does not appear like a Christian saint, nor does she have the attributes of a halo or aureole. Her look is as impudent and shameless as of a typical *Vogue* model.

An important feature of contemporary religious iconography of the “new opening” is also the ideologization of the message by replacing the spiritual message with secular content. The prayer text, characteristic of religious cards, is either replaced by political, pacifist or ecological call, or transposed into an ideological area different from the original source, e.g. feminist or LGBT. Especially for the American gays, the world of Christian symbolism it is an interesting inspiration. In the search for identification references, the French national heroine, St. Joan of Arc, became the patron saint of transsexuals, due to the fact that she was known to wear men’s clothes, which in medieval times was considered at least bizarre. LGBT people are not convinced by historians’ theses that her behavior was caused by fear of violence.³⁹ They believe the words of the saint on the divine inspiration of her actions to be true, which requires opposition to the strict separation of the sexes. In this respect, her image is carried during gay pride parades and distributed in the form of prayer cards by the JesusInLove.org website. The main idea is the same as in the work of Robert Lentz, *St. Joan of Arc* of 1994, that the Church rejected as non-canonical because of the androgynous face of the French heroine. She was presented in a knight’s gear with a cross, which she made in prison. The saint is accompanied by white butterflies as symbols of diversity and the words “I pray to be equally bold in my beliefs as you, St. Joan. I ask you to accompany me in my struggles.” Lentz’s 1983 painting *Oscar Romero of El Salvador* is also considered controversial because it refers to acts of opposition to any oppressive political or religious systems. The Franciscan painted his icon when he left the Order for the first time to devote himself to painting. For him, the figure of Archbishop San Salvador Oscar Romero, who was killed in 1980 and who was beatified in 2015, was inspiring not for religious but for humanistic reasons. The priest opposed the system, like the painter opposed the religious order. The Archbishop was depicted as Our Lady of Perpetual Help is, though instead of the infant Jesus, he holds a poor boy on his arm. He wears a cross around his neck as a sign of identification with faith, because only in it can he hope to save his life from the American planes. The boy’s sandal slipped down, just like Christ’s, but it

39 Cf. D. Fraioli, *Joan of Arc: The Early Debate*, London 2002, p. 29, 131.

is not a symbol of true humanity, but of bombs being dropped on El Salvador.⁴⁰ Lentz sacralized and canonized the bishop before, at the same time desacralizing the topic of the identification of Christ with poverty and misery. For the artist the ideological message of the political martyr is in fact more important than the dogmas of the faith. William Hart McNichols made his work *Holy Prophet Daniel Berrigan 291* of 2016 in a similar spirit (photo 5). He dedicated it to the memory of the then deceased Jesuit Daniel Berrigan, since he sympathized with his pacifist views. Daniel was an anarchist who opposed every form of oppression of life. As a young man, like McNichols, he was a poet and spoke out against the Vietnam War and armaments, then organized anti-abortion campaigns, and finally led protests against the Gulf War and the invasion of Iraq.⁴¹ In the picture he is shown with the baby Jesus. The artist juxtaposed the quotation from the Gospel “This child is destined to cause the falling and rising of many in Israel, and to be a sign that will be spoken against” with fragments of Berrigan’s own statement: “We should always proclaim that killing is a disruption of life, gentleness and community, and selflessness is the only order we recognize. How many really must die in order for us to hear the voice of God.” Daniel is styled as a spiritual leader of the first centuries of Christianity. He bears the sign of the fish and the Piscatory Ring. His face is reminiscent of Pope Francis, which indicates the artist’s suggestion that he might be a good person in that office. McNichols consciously manipulates the iconographic message and uses the form reserved for saints to glorify the controversial clergyman and his views.

To sum up, it should be emphasized that the manifestations of desacralization of the religious image have a much wider scope than the above outlined. They progress with the transformations of the area of modern religion, which secularizes and melts in the cultural syncretism. The institutional Church has little responsibility for this process, since the devotional products after the Second Vatican Council emancipated themselves from the influence of church bodies and have functioned in the area of pop culture. According to the researchers (Morgan, Petruzzelli, Primiano), this process will deepen and the religious materialities will eventually lose their sacred dimension giving way to a certain cultural code, of which religion will be only one of the symptoms.

40 The iconographic motif presentation of Our Lady of Perpetual Help is analyzed by M. Janocha in *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, p. 112. Cf. J. Sprutta, *Ikona Matki Bożej Bolesnej (Nieustającej Pomocy): historia i teologia*, „Salvatori Mater” 2011, 1-2, pp. 217-218.

41 Cf. D.L. Anderson, *The Human Tradition in America Since 1945*, Wilmington 2003, pp. 85-89.

BIBLIOGRAPHY

1995. *American Sacred Space*. D. Chidester, E.T. Linenthal (eds). Bloomington: Indiana University Press.
2008. *CAMPania. Zjawisko campu we współczesnej kulturze*. P. Oczko (ed.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
2011. *Revolts, Protests, Demonstrations, and Rebellions in American History*. S.L. Danver (ed.). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- ANDERSON L. David. 2003. *The Human Tradition in America Since 1945*. Wilmington: Scholarly Resources Inc.
- BERRIGAN Daniel. 2000. *The Bride: Images of the Church. Icons by William Hart McNichols*. Maryknoll: Orbis Books.
- BOSWELL John. 1994. *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York: Villard Books.
- CHENEL Pascual Álvaro, SIMARRO Serrano Alfonso. 2008. *Słownik symboli*. Warszawa: Świat Książki.
- CHITTISTER D. Joan, LENTZ Robert. 1996. *A Passion for Life: Fragments of the Face of God*. Maryknoll: Orbis Books.
- CYREK Olga. 2012. "Nowożytne ikony bizantyjskie i ruskie z symbolicznymi wizerunkami Jezusa Chrystusa. Kanon ikonograficzny i wyjaśnienie teologiczne". *Tarnowskie Studia Teologiczne* (31)1: 21-45.
- FRAIOLI A. Deborah. 2002. *Joan of Arc: The Early Debate*. London: Boydell Press.
- GEORGE Diana, RIZZI Salvatori Mariolina. 2008. "Holy Cards/Immaginette: The Extraordinary Literacy of Vernacular Religion". *College Composition and Communication* (60) 2: 250-284.
- GOMBRICH H. Ernst. 1990. *Obraz wizualny*, in: *Symbole i symbolika*, M. Głowiński, E.H. Gombrich (ed.), 312-338. Warszawa: Czytelnik.
- GRENZ J. Stanley. 2000. "Culture and Spirit: the Role of Cultural Context in Theological Reflection". *Asbury Theological Journal* (55) 2: 37-51.
- JAGIEŁŁO Magdalena. 2002. "Od świętości do codzienności, czyli o profaniczności obrazka dewocyjnego u schyłku epoki audiowizualnej", *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* (256-257)1-2: 141-148.
- JANOCHA Michał. 2008. *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- JARKIEWICZ Katarzyna. 2015. *Sakralność i profaniczność obrazka religijnego. Wokół problemów oddziaływania Kościoła na sferę wytwórczości dewocyjnej*, W *Ponowoczesne przestrzenie oddziaływań wychowawczo-formacyjnych Kościoła i „ziemie niczyje”*, R. Jasnos, E. Miśkowiec (ed.), 251-274. Kraków: wyd. Ignatianum.
- JARKIEWICZ Katarzyna. 2017. "Ten przesłodka obrazek. Wokół teologii dewocyjnego kiczu". *Życie Duchowe* (89)1: 39-47.

- JESTICE G. Phyllis. 2004. *Holy People of the World: A Cross-Cultural Encyclopedia* (vol. 3). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- JORDAN D. Mark. 2005. *Blessing Same-Sex Unions: The Perils of Queer Romance and the Confusions of Christian Marriage*. Chicago: University of Chicago Press.
- LENTZ Robert, GATELY Edwin. 2003. *Christ in the Margins*. Maryknoll: Orbis Books.
- LIPPY H. Charles. 1994. *Being Religious. American Style: A History of Popular Religiosity in the United States*, Westport: Greenwood Press.
- MALLIA L. Karen. 2009. "From the Sacred to the Profane: A Critical Analysis of the Changing Nature of Religious Imagery in Advertising". *Journal of Media and Religion* (8)3:172-190.
- MERI W. Josef. 2002. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press.
- MOJŻYŃ Norbert. 2014. "Ojcostwo Boga. O niektórych przedstawieniach Boga Ojca w relacji do Syna w chrześcijańskiej sztuce religijnej". *Fides et Ratio* (18)4: 125-148.
- MORGAN David, PROMEY M. Sally. 2001. *The Visual Culture of American Religions*, Berkeley: University of California Press.
- MORGAN David. 1998. *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley: University of California.
- MORGAN David. 2009. Painting as Visual Evidence: Production, Circulation, Reception, In: *Using Visual Evidence*. R.Howells, R.W. Matson (eds.), 8-23. Maidenhead: Open University Press.
- MORGAN David. 2011. "Thing". *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* (7)1: 140-146.
- O'NEILL Dennis. 2005. *Passionate Holiness: Marginalized Christian Devotions for Distinctive Peoples*. Bloomington: Trafford Publishing.
- ONASCH Konrad, SCHNIEPER Anne Marie. 2007. *Ikony. Fakty i legendy*. Z. Szanter (transl.). Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- ORSI A. Robert. 1999. *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape*. Bloomington: Indiana University Press.
- PARK C. Chris. 2004. *Religion and geography*, in: *Routledge Companion to the Study of Religion*. J. Hinnells, (ed.) London: Routledge.
- PETRUZZELLI F. James. 1995. *Catholic Holy Cards: Visual, Verbal, and Tactile Codes for the (In)visible*, in: *The Other Print Tradition: Essays on Chapbooks, Broad­sides, and Related Ephemera*, C. Lynn Preston, M.J. Preston (ed.), 266-282. New York: Garland.
- PRIMIANO Norman Leonard. 1999. *Post-Modern Sites of Catholic Sacred Materiality*, in: *Perspectives on American Religion and Culture*, P.W. Williams (ed.), 187-202. Malden: Basil Blackwell.
- PRIMIANO Norman Leonard. 2016. *Artifacts of Belief: Holy Cards in Roman Catholic Culture*, In: *Religion: New Approaches to Personal Religiosity*

- (*Ethnology of Religion*). C. Saraiva, P.J. Margry, L. Obadia, K. Povedak, J. Mapril (eds.), 119-142. Berlin-Münster-Wien-Zürich-London: LIT Verlag.
- ROSEN Aaron. 2015. *Art & Religion in the 21st Century*. London: Thames & Hudson.
- SPRUTTA Justyna. 2011. "Ikona Matki Bożej Bolesnej (Niestającej Pomocy): historia i teologia". *Salvatori Mater* (13)1-2: 203-218.
- TOLAN John Victor. 2009. *Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*. Oxford: Oxford University Press.
- WARREN Kathleen. 2012. *Daring to Cross the Threshold: Francis of Assisi Encounters Sultan Malek Al-Kamil*. Eugene: Wipf & Stock Pub.
- WASILEWSKA Joanna. 2009. "Pamiątka-świętość czy talizman? Dlaczego zbieramy obrazki święte?". *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 91:59-74.
- WOOD C. Ralph. 2003. *Contending for the Faith: The Church's Engagement with Culture*, Waco: Baylor University Press.



Katarzyna Jarkiewicz, PhD – independent researcher, formerly an adjunct at the Institute of Cultural Studies of the Jesuit University Ignatianum in Krakow, historian and anthropologist of culture, researcher of religious mentality of the Polish society and religious materiality, mainly the devotional picture, author of, among others, the following books: *Katolicyzm eventowy w Polsce* (2014), *Sakralność i profaniczność obrazką religijnego. Wokół problemów oddziaływania Kościoła na sferę wytwórczości dewocyjnej* (2015), and *Pielgrzymowanie w obszarze religijności potransformacyjnej* (2016).

Photo 1 Non-canonical use of a Christological motif



Robert Lentz OFM, *Christ of Maryknoll* (2002)



William Hart McNichols, SJ, *Jesus Listen and Pray 251* (2012)

Photo 2 New convention in the Mariological themes



Lewis Williams, *Our Mother of Sorrows* (2002)



Keith Mallett, *The Guardian Angel of Autumn and Winter* (2000)

Photo 3. Going beyond the scheme in the Trinitarian and hagiographical themes



William Hart McNichols, SJ, *San Jose Sombra del Padre* 161 (2013)



Robert Lentz, OFM, *St. Francis and the Sultan* (2009)

Photo 4. Playing with artistic convention within the canon area



Mickey McGrath, OSFS, *Habemus Papam* (2013)



Louis S. Glanzman, *St. Martha* (2004)

Photo 5 Ideologization of iconographic message



Robert Lentz, OFM, *St. Joan of Arc* (1994)

William Hart McNichols, SJ, *Holy Prophet Daniel Berrigan 291* (2016)

Janusz Smółucha

Jesuit University Ignatianum in Krakow
janusz.smolucha@ignatianum.edu.pl

Religious and daily life at the end of the sixteenth century Krakow in light of the “Diary” of Giovanni Paolo Mucante

ABSTRACT

The article is based on *The Diary* of the journey undertaken to Poland in the years 1596-1597 by the papal legate, Cardinal Enrico Caetani. This hitherto unpublished material is a valuable source of information for the early modern Polish history. Its author, the secretary of Cardinal Giovanni Paolo Mucante, was a keen observer of the life of people from all social classes. He also had a sharp eye for the religious ceremonies and the spiritual makeup of the country, both of which he describes with meticulous accuracy. By doing it, he shed a new light on the spiritual and material culture of the inhabitants of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The author of the article focuses on that part of *The Diary* which relates directly to Krakow. This fascinating reading shows the former capital of the Kingdom of Poland as a place less developed in terms of culture and social amenities than contemporary Italian cities, but nonetheless equally original, appealing and beautiful.

KEYWORDS: papacy, Krakow, religious life, daily life, Giovanni Paolo Mucante, Enrico Caetani

STRESZCZENIE

Życie religijne i codzienne pod koniec XVI w. w Krakowie w świetle „Diariusza” Giovanniego Paola Mucante

Artykuł oparty został na materiałach z niepublikowanego do tej pory, cennego źródła do dziejów nowożytnej Polski – *Diariusza* podróży papieskiego legata, kardynała Enrico Caetaniego z lat 1596-1597. Jego autorem był sekretarz kardynała Giovanni Paolo Mucante. Zanotował on niezwykle interesujące fakty odnoszące się do życia codziennego, kultury religijnej, duchowej i materialnej mieszkańców dawnych ziem Polski. Autor artykułu dokonał analizy tego materiału i przytoczył wiele opisów Mucantego z okresu pobytu papieskiego poselstwa w Krakowie. Ukazują one dawną stolicę Królestwa Polskiego jako miejsce odstające nieco poziomem cywilizacyjnym od ówczesnych miast włoskich, ale niezwykle oryginalne i piękne.

SŁOWA KLUCZOWE: papieństwo, życie religijne, życie codzienne, Giovanni Paolo Mucante, Enrico Caetani

The work by Giovanni Paolo Mucante entitled *Itinerario ovvero relation in forma di Diario di tutte le cose occorse specialmente in materia di cerimonie tano nel viaggio come in Cracovia et in Versovia all Illustrissimo et Reverendissimo Henrico Cardinal Caetano Legato Apostolico al Serenissimo Re et Regno di Polonia* is considered as one of the most valuable sources of knowledge on everyday life and customs of the inhabitants of historical Poland. Mucante, a papal master of ceremonies, described the circumstances of a diplomatic mission by Cardinal Enrico Caetani to Poland in the years 1596-1597. The purpose of this legation, which set off from the Holy See in late spring of 1596, was to recruit Poland to the Holy League organized by the papacy and directed against the Ottoman Turkey.¹ It was not an easy task and for this reason the group of Cardinal Caetani included several eminent lawyers and scholars in addition to servants. Giovanni Paolo Mucante's task was to supervise the proper conduct of ceremonies of religious

1 For more on the topic of contemporary plans of war with Turkey cf. *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592-1605*, ed. K. Jaitner, vol. 1-2, Tübingen 1984; L. Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. Klemens VIII. (1592-1605)*, Freiburg im Breisgau 1927, pp. 198-202, 395-400; J. Sas, *Stosunki polsko-tureckie w pierwszych latach Zygmunta III*, "Przegląd Powszechny", 14/55, 1897, p. 120 and elsewhere.; L. Jaromiński, *La Polonia di fronte ai tentativi per una lega antiturca sotto Clemente VIII*, "Odrodzenie i Reformacja w Polsce", 39, 1995, pp. 112-113.

nature with the participation of the Cardinal. The expedition to a distant, northern country intended to last no more than six months but in reality, it dragged on for several months. The diversity of culture and traditions, the appearance of towns and villages, the climate and landscape, and the importance of issues undertaken during diplomatic meetings and negotiations inspired Mucante to write down the said account. He did not forget to also provide the complexity of the relationships and dependencies between the Polish king, the Senate and the Sejm (Chamber of Deputies).² At the turn of the seventeenth centuries, several copies of the diary were produced, not much different from each other. Most of them are currently held in various archives and libraries of Rome. One of the manuscripts, prepared for Cardinal Alfonso Gesualdo, reached Poland during the Napoleonic Wars, through General Henryk Dąbrowski. It was first kept in the Potockis' Archives in Wilanów, and is now in the Central Archives of Historical Records in Warsaw.³ For the needs of this publication, a better-preserved version numbering 387 pages was used, which is a part of the collection Barberini Latini in Vatican Apostolic Library.⁴

Mucante's *Diary* stands out from other similar materials from that era due to the extreme care and precision of the account, presented on a regular basis, day after day, and almost hour by hour.⁵ Unfortunately, so far this extremely interesting material has not been fully released and critically developed. So far, only small fragments of it have been published, translated into Polish by Jan Ursyn Niemcewicz in the second volume of his *Zbiory pamiętników historycznych o dawnej Polsce* [Collections of Historical Memoirs of Old Poland],⁶ It is full of shortcuts and summaries, and cannot be used indiscriminately by modern researchers. It was not until the 1970s that historian and essayist working in Italian universities, Jan Władysław Woś, became interested in the topic. However, despite an announcement of a critical edition of the whole work, he managed to publish

2 As demonstrated many years ago by Jan Władysław Woś, Gian Paolo Mucante produced four slightly different versions of the work dedicated to the Cardinals: Enrico Caetani, Edoardo Farnese, Alfonso Gesualdo and Pietro Aldobrandini. His intention was to win the favor of the nobles, on whom his own ecclesiastical career depended. J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, Roma 1981, pp. 17-18.

3 Central Archives of Historical Records (AGAD Warszawa), ms. 159; J.W. Woś, *Il "Diario di viaggio in Polonia" di Giovanni Paolo Mucante maestro di cerimonie del cardinale legato E. Caetani*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", Series III, 3/2, 1973, p. 605.

4 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189.

5 J.W. Woś, *Il "Diario di viaggio in Polonia" di Giovanni Paolo Mucante*, p. 606.

6 J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, Warszawa 1822, pp. 97-154.

only small fragments of the work referring to Cardinal Caetani's first stay in Krakow in 1596, as well as separate texts in which he included, among other things, a description of his two visits to Warsaw.⁷ With regard to Cardinal Caetani's stay in Krakow that is of interest to us here, his account of autumn 1596 has not been developed yet, along with the description of several weeks in the winter at the turn of 1597.

Cardinal Enrico Caetani was appointed legate to the Kingdom of Poland by Clement VIII at a secret consistory in Rome on April 3rd, 1596, during which time he received detailed instructions for his emissary duties.⁸ After short preparations, he left Rome on April 25th with an entourage of several dozen people.⁹ His route ran through Florence, Bologna, and Innsbruck to Vienna. He spent 8 days in the Habsburg capital, which he reached on May 27th. There he met, among others, Archduke Maximilian, who was an imperial candidate for the leader of united Christian forces in war against Turkey.¹⁰ On 11 June 1596, the Italian deputation crossed the border of the Kingdom of Poland and stayed in Zator, where the distinguished guests were welcomed by the Bishop of Krakow, Cardinal Jerzy Radziwiłł. The cardinals knew each other very well since the time of Jerzy Radziwiłł's studies in Rome at the Jesuit Collegium Romanum and greeted each other as good friends.¹¹ The next day, only the legate's entourage entered Krakow, while Cardinal Caetani himself, accompanied by his closest associates, spent the night at the Benedictine abbey in Tyniec. The next day he took part in the celebrations of Corpus Christi and immediately after dinner he went to the Firlej Palace in Balice near Krakow. The Firlej Palace, despite the fact that at that time was predominantly wooden, was very beautiful and spacious. It was surrounded by a magnificent garden, in

7 J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, pp. 29-66; *I due soggiorni del card. legato E. Caetani a Varsavia (1596-1597) nella "Relazione" del maestro di cerimonie Giovanni Paolo Mucante*, ed. J.W. Woś, Firenze 1982; J.W. Woś, *Rzymianin Giovanni Paolo Mucante o Polsce w końcu XVI wieku*, „Studia Źródłoznawcze”, 21, 1976, pp. 119-123.

8 J.W. Woś, *Istruzione al cardinal Enrico Caetani per la sua missione in Polonia negli anni 1596-1597*, „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia”, Serie III, 6/3, 1976, pp. 929-953.

9 J.W. Woś, *Il "Diario di viaggio in Polonia" di Giovanni Paolo Mucante*, p. 608.

10 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 23r-29r.

11 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 31v-32r; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiątek historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, pp. 97-98; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, pp. 31-32; Jerzy Radziwiłł was a Calvinist in his youth, however, the Jesuits caused him to convert to Catholicism and he became an avid opponent of all dissidents W. Müller, *Radziwiłł Jerzy herbu Trąby 1556-1600*, [in:] *Polski Słownik Biograficzny*, col. 30, Wrocław 1997, pp. 229-234; M. Chachaj, *Zagraniczna edukacja Radziwiłłów od początku XVI do połowy XVII wieku*, Lublin 1995, pp. 26-30; J.W. Woś, *Il "Diario di viaggio in Polonia" di Giovanni Paolo Mucante*, p. 609.

which countless and rare fruit trees grew, such as peaches, figs, apricots, and grapes. In this nice environment, the Cardinal and his entourage spent the next three days. In Balice he was visited twice by Cardinal Jerzy Radziwiłł, who brought him letters from the King on this occasion.¹²

At that time, when the legate was in Balice, the capital city was preparing to receive the dignified guest. Nobles decided to adorn their manors and troops in a unified manner and on this occasion. Uniforms and outfits were ordered for groups of 20, 30 or even 40 people. The most impressive was the unit of 40 soldiers of Piotr Myszkowski, all sitting on horses in richly decorated velvet costumes.¹³ The ceremonial entry of Cardinal Enrico Caetani into Krakow, watched by countless crowds of noblemen, townspeople and peasants, took place on Sunday, 16th June, in the Octave of Corpus Christi.¹⁴ The legate put on ceremonial robes: a crimson cap and a cardinal's hat; he rode on a mule dressed in a rich crimson harness. A cross with the image of Christ was carried before him. The aforementioned prelates of the Cardinal's Roman family rode besides him. Detachments of the royal masters and representatives of foreigners living in Krakow rode out of the city gates to greet them: Germans, Italians, French, Flemish and English – all in typical costumes of their nations. The *Diary's* author mentions 200 such persons. The procession of foreigners was followed by a retinue of town councilors and senators located in the capital city. Finally, Cardinal Jerzy Radziwiłł appeared acting as the host of the city in place of the King. Although he was equal to Caetani in terms of position, due to the legate's function he dressed up in less festive robes and he was the first to greet the guest from his horse in Latin. The clergy of the city of Krakow was waiting for the papal legate at St. Florian's Gate. According to Mucante, this was the most important of the city's gates, because it was the one used by the King. Cardinal Caetani descended from his mule, knelt down and

12 Biblioteka Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 32r-32v; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, p. 98; M. Smolarski, *Podróż przez Polskę legata papieskiego w 1596 roku*, "Przegląd Powszechny", 49/193, p. 354; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, p. 32.

13 Biblioteka Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 33r; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, p. 98; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, p. 32.

14 This date was noted by Jan Wielewicki in his *Dziennik* [Diary]. He mentioned that the cardinal was accompanied by three Italian Jesuits, Benedetto Giustiniani, Ludovic Zaraboni and Br. Cesare Masoleni. *Ks. Jana Wielewickiego S.J. Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u ś. Barbary w Krakowie*, [in:] *Scriptores rerum Polonicarum*, vol. 7, Kraków 1881, p. 215; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, vol. 1, p. 2, Lwów 1900, p. 496; The most prominent of these was the Jesuit Benedetto Giustiniani, rector of the Roman College and director of the confessors in the Basilica of St. Peter. J.W. Woś, *Santa Sede e Corona polacca nella corrispondenza di Annibale di Capua (1586-1591)*, Trento 2004, p. 165.

kissed a cross placed on a velvet pillow on the ground. Caetani rode into the city along St. Florian Street accompanied by cannonade, drum rolls, trumpets and flutes. The Cardinal stopped on the way to say short prayer in the church of the Virgin Mary. This was pointed out that later by Giovanni Paolo Mucante because in his view the first church which he should have visited was the cathedral. The Cardinal then proceeded to the Market Square and Grodzka Street right onto the Wawel Hill. After arriving at the place, they all entered the cathedral, where *Te Deum laudamus* was sung. After reciting a short prayer, the legate got into the carriage of Prince Cardinal Radziwiłł which took them to his palace situated opposite the Franciscan Church. As noted by the author of the *Diary*, the was thoroughly renovated shortly before Caetani's visit. It was spacious and comfortable, stocked with beautiful and expensive furniture.¹⁵

Giovanni Paolo Mucante was not an eyewitness of this entry and the description was drawn up later based on witnesses' accounts. Mucante came to Krakow only on June 29th. Immediately upon arrival, he went to Cardinal Enrico Caetani, to give him important documents he had brought from Rome.¹⁶ On the first day he had a chance to look around the city. The papal master of ceremony was interested in everything; not only Krakow's appearance and architecture, but also the daily life and customs of the population. He devoted the most space in his *Diary* to descriptions of religious ceremonies: Masses and processions. He wrote that the piety of the locals was much larger than the Italians'. It was only natural that on Sundays and public holidays at least three Masses were celebrated during the day in all the churches of Krakow, so that everyone could choose a time convenient to themselves to go to church.¹⁷ Mucante noticed some differences in the liturgical forms practiced in Poland. Among them there were very strange and surprising details that might have originated in a distant past.¹⁸

Krakow geographical location lying at the intersection of important trade routes in Central Europe meant that the city had a cosmopolitan character. Representatives of many nations, such as Poles, Germans, Czechs, Italians, Flemish and English cohabitated it peacefully. Mucante noted that the different communities of foreigners in Krakow had their

15 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 33v-36r; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiątek historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, pp. 99-100; M. Smolarski, *Podróż przez Polskę legata papieskiego w 1596 roku*, p. 355; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, pp. 33-35.

16 J.W. Woś, *Il "Diario di viaggio in Polonia" di Giovanni Paolo Mucante*, p. 609.

17 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 58v.

18 J. Serejka, W. Kaczorowski, *Specyfika polskich ceremonialów dworskich i kościelnych w świetle relacji Giovanniego Paola Mucante z lat 1596-1597*, „Kwartalnik Historyczny”, 109/3, 2002, pp. 87-96.

own pastoral circles. They took care that every Sunday Mass be celebrated with a sermon in the mother tongue of the faithful. Mucante wrote that in Poland everyone could “live their own way”. This finding is of great importance, because it is another source of evidence for the existence of a living tradition of religious freedom and in Poland which confirms the famous saying of Cardinal Stanislaus Hosius, that the Polish Kingdom was “a refuge for heretics”.¹⁹ This observation could also be applied to the Jews, who, as noted by Mucante, enjoyed economic freedom and, in contrast to Italy and other European countries, did not have to live in separate, strictly limited districts, nor wear any distinctive markings. However, they dressed a little differently from other people. Men tended to use special hats of black cloth and the women wore red scarves around their necks. As Mucante wrote, the particularly large Jewish community of Kazimierz, like in Italy, was engaged mostly in small craft, trade and usury.²⁰

Krakow was not very big a city, but it made a very good impression on the visitor from the south of Europe. It was then a metropolis with many palaces and mansions of rich merchants, a place worthy of hosting distinguished prelates from Italy. The city was surrounded by a double line of walls that one could get around in an hour. The *Diary*'s author counted nine gates located a short distance from one another. There was a moat around the walls, where water from the nearby River Vistula could be diverted if needed. Houses in the city were built mostly of stone or brick. The roofs, however, were not covered with tiles but wooden shingles, which often was the cause of fires in those days.²¹ Krakow was famous for its numerous and beautiful churches. Mucante visited and described many of them. He devoted a lot of space especially to the headquarters of the Dominicans and the Church of the Holy Trinity. He included an extensive account on the inscription plates and tables located in the chapel of the tomb of St. Hyacinth of Poland. His interest in this place was probably due to the fact that Mucante had witnessed the canonization of the saint in Rome two years earlier, on 17 April 1594.²²

The large market square with the Cloth Hall, the town hall with its prison and numerous buildings serving as warehouses and stalls with goods displayed on them made a great impression on the Italian scholar. Mucante noted that the Market Square was larger than the Piazza Navona in Rome.

19 J.W. Woś, *Il “Diario di viaggio in Polonia” di Giovanni Paolo Mucante*, pp. 608-609.

20 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 39r; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, p. 38.

21 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 36v; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiątek historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, p. 100; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, p. 36; M. Fabiański, *Złoty Kraków*, Kraków 2010, p. 270

22 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 51r-55v; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, pp. 49-53; M. Fabiański, *Złoty Kraków*, pp. 274-275.

The goods produced by local artisans, furriers and weavers, were offered. You could also find food: fruit, vegetables, and kitchen spices. There was no shortage of figs, raisins, chestnuts, limes and oranges. The prices of these products, imported by sea from Gdansk, were high, but there were buyers. The most expensive was high quality wine, which was not produced domestically and was imported from distant places. Mucante also mentioned the small church standing almost in the middle of the Square, St. Adalbert's, where, as he noted, the sermons were preached in German.²³

With regard to the issue of services for foreigners living in Krakow, Mucante also noted that sermons in Italian could be heard in the chapel of St. John the Baptist in the Franciscan Church. Also, Enrico Caetani celebrated Mass there, due to the proximity of the place to the palace of the Bishops of Krakow, where he resided. Mucante wrote that crowds attended these services. Sermon was usually preached in Italian by the Jesuit Benedetto Giustiniani, and the Cardinal himself distributed Holy Communion.²⁴ In addition to native Italians, many Poles who knew the language of Dante would come. They were magnates, rich nobles, royal officials and clergy – graduates of the universities of Padua, Bologna and Rome.

According to Mucante, the large numbers of foreigners in Krakow were due to the fact that the townspeople of Polish nationality were mainly involved in brewing beer and spirits production. He believed that the local nobility, in turn, was interested, first of all in military affairs, science and spiritual career. The latter gave way to a career with considerable income from ecclesiastical benefice. As Mucante continued, all Poles, both lay and clergy, loved lavish parties, feasts and merry life. They would aim to deal with important matters before dinner, so that they could practically spend the rest of the day at the table.

... they eat relatively little while at it, but they drink a lot; leading debates, joking and singing until midnight and sometimes even until morning. Later they go to their beds, which are small, narrow and uncomfortable, where it is difficult to change the position.²⁵

Mucante did not fail to mention the trumpet call from the St. Mary's tower, which was played as it is today, around the clock on every full hour.

23 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 36v-37r; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, p. 100; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, pp. 36-37.

24 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 57v, 162v, 266r.

25 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 39v-40r; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, p. 102; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, pp. 38-39.

The exact time was indicated by a beautiful clock which was then found on the tower. It was brought back at the end of the fourteenth century from Nuremberg and was the pride and unusual decoration of the Krakow church. Reflecting on the sense of playing the trumpet call at such short intervals, around the clock, Mucante said philosophically, that it might be so “to remind the residents of Krakow that time passes quickly and inexorably”. However, soon he found that there was another reason. The trumpet call, played both by day and night was meant to remind people of the need to control fire burning in their homes. Mucante admired the custom of flute players paid by the city waking the residents in the morning, which was unprecedented. The players, located in larger quarters of the city, performed every day at dawn, and in the winter, long before dawn. By the sounds of this an angelic-like the music, the people of Krakow, “and especially Catholics”, woke up, dressed, and went each to their parish church to hear Mass and then go to their work.²⁶

Mucante took great interest in what he could see in the local meat market. It was located behind St. Mary’s Church from the entrance to the Jesuit Professed Fathers House. He noted that the meat sold there was of good quality and at very low prices. Mongers from the entire area came to Krakow with pieces of beef, veal and pork, chickens, pigeons and other poultry. Due to the fact that the meat was not cut on the spot, the market was exceptionally clean.²⁷ Giovanni Paolo Mucante had many reservations, however, as to the condition of the surrounding streets. They were not paved, like in Italy. Circular stone blocks allowed one to get from one side of the street to the other and protected pedestrians from getting stuck in the mud, especially on rainy days. However, they made it difficult getting around the streets of the city on horseback or in a carriage. The streets where the stones were laid only on the sides were the worst. There, the mud was found in the middle of almost all year round. For this reason, even Cardinal Caetani was forced to walk to and got into the carriage only when he was going to rest outside of the city walls. The only time convenient to navigate the streets of Krakow was winter, and then only on cold days.²⁸ Unfortunately for the Italian delegation, autumn 1596 and the

26 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 37r-38r; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, p. 101; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimonia pontificio*, s. 37.

27 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 38r; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, p. 101; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimonia pontificio*, pp. 37-38.

28 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 38v; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, p. 101; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimonia pontificio*, p. 38.

subsequent winter was unusually mild. As Mucante wrote, the temperature in Krakow reminded him of that which usually reigned at this time of the year in Italy. The first snow did not fall until November 22 and the next day it got very cold. The water then froze not only in all the ponds but even in the Vistula River. To Mucante's great surprise, one could safely walk over the frozen river. After several days of frost, it got warm again, which lasted until Christmas. To the Italians' distress, after a short winter episode around Christmas, the weather warmed up again in January which turned the streets of Krakow again into one big quagmire.²⁹

The large numbers of students staying in the city and the broad scope of their rights which was unprecedented, including even a privilege of living at the expense of the citizens, turned the author's attention. As he wrote, throughout the Kingdom of Poland in general, the students enjoyed exceptional freedom and many privileges. Mucante estimated the age of the students he observed in Krakow at 16 to 17 years. They looked poor, wore tattered clothes and outstretched their hands for alms. Each of them had a spoon and canteen attached with a string to their sides for soup or other food offered to them by the townspeople. Mucante wrote that he could see them at every step in Krakow, because even peasants would send many boys to school to learn Latin, which opened the way for further career.³⁰

Cardinal Caetani participated in daily Mass in one of Krakow's churches. Most often he visited the Jesuits, especially to the church of St. Barbara, but also the now non-existent church of St. Stephen. The Jesuit novitiate was located there at the time. Mucante noted that the church of St. Stephen was small, but like all Jesuit churches it was beautifully decorated. At the time when Cardinal Caetani was in Krakow, Jesuits began the construction of the Church of SS. Peter and Paul in Grodzka street. Mucante noted that the Fathers lacked land for this great foundation, which was also linked to the idea of creating a Jesuit College in the royal city. The Jesuits asked Cardinal Caetani to help them to obtain the consent of the Poor Clares residing at St. Andrew's Church to share the part of their garden adjacent to the construction site that belonged to them. It did not take long to ask the Cardinal. He went to the Poor Clares' convent accompanied by the Bishop of Krakow and convinced them to give up the land to the Jesuits.³¹

29 Biblioteka Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 159r; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, pp. 131-132.

30 Biblioteka Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 40r-40v; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, s. 103.

31 Biblioteka Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 78r; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, pp. 104-105.

Mucante left a very interesting account of the ceremonial funeral of Queen Anna Jagiellon in Krakow in mid-November 1596. It was organized in the style of a Sarmatian *pompa funebris* with the participation of King Sigismund III, his court, and a countless host of secular and religious dignitaries. Cardinal Caetani consciously did not take part in it, delaying his return from Warsaw, because, as Mucante noted, cardinals cannot conduct any funeral procession, except a papal one. This was also why they could not wear mourning costumes and use the black colors.³² Cardinal Enrico Caetani was the most active in celebrating religious services during the Advent and Christmas period of the same year. He sometimes spent several hours a day at Masses and vespers. Advent dawn Mass was the most solemn at St. Barbara's and it was attended by crowds. However, he spent Christmas Eve and the entire Christmas period at the Wawel Cathedral. Mucante described all these celebrations in detail, referring to all elements of the liturgy. He gave the exact number of celebrants, described their robes, quoted the psalms read and sung as well as the content of the homilies. Mass ceremonies in the Wawel Cathedral were particularly interesting on December 25th, when a miter of an extraordinary beauty was brought for the Cardinal from the Cathedral Treasury. Mucante estimated that not even in the vault of the Pope's sacristy in Vatican could one find such a magnificent one. It was richly decorated with pearls and rich embroidery with a motif of white eagles. Due to its extraordinary weight, Cardinal Caetani had great trouble putting it on his head.³³ Unfortunately nothing more is known about it. One can only assume that it was the missing miter of Cardinal Frederick Jagiellon.

It happened during the mentioned Mass that the sermon was preached in Latin by a scholar priest. It was very long and boring. As Mucante noted, it concerned the analysis of the thought of St. Thomas Aquinas about the difference between "the eternal Word" and "the human Word" and why unborn child is called "the Word", on top of similar topics that were more like an academic lecture than a Christmas sermon. It was delivered, to the dismay of all those present, for more than two hours without reacting to the signs given to him by some canons sitting in the nearby stalls. In the end, two of them rose and forcibly removed the preacher from the desktop, to the delight of all those assembled in the cathedral.³⁴

Cardinal Caetani's health suffered due to excessive duties during the holiday season. In the first weeks of the new year, he was afflicted by increasingly strong attacks of rheumatic pains, which made sustaining the

32 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 142r-143r; J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiątek historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, pp. 129-130.

33 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 162v.

34 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 162v-163r.

level of activity impossible. Giovanni Paolo Mucante went out alone to explore the city and its surroundings. One of the most interesting explorations took place on the second day of Easter 1597, shortly before Cardinal Caetani left Poland. Mucante went then to Zwierzyniec to see one of the oldest and most colorful traditions of Krakow, the famous *Emaus*. It is probably a remnant of old medieval mystery plays reenacted outside the walls of Krakow. Mucante wrote about his trip:

... On Easter Monday after dinner, I went to visit the church which is called *Emaus*, where large crowds of both sexes are drawn. This church stands outside the Vistula Gate, a large Italian mile away from the town close to the river bank. There were three churches, that is, a great one dedicated to Saint Anne, where the nuns of Augustine rule have a convent, and which is quite beautiful, in addition to two other churches on a hill very close to each other. One is dedicated to the Virgin Mary, and the other to St. Savior, and this one is called the Chapel of Emmaus. That day, almost all young men and students carry sticks in their hands with willow twigs tied on top of it, and strike the uglier girls on the road to the Emmaus, saying to them: *Czemu nieryckło nemaus?* which means, *why did you come so late to the Emmaus?* There is a lot of fun and you do not see anything more that day all the way to that place. The women laugh at these jokes, and some of them carry similar sticks and strike the men with them.³⁵

As I attempted to show in this article, the *Diary* by Giovanni Paolo Mucante is an extremely valuable source for the history of culture, religious customs and everyday life in the Kingdom of Poland at the end of the 16th century. The author was clearly blessed with a phenomenal gift of observation and curiosity for the world which resulted in a very detailed description of the contemporary reality that has no equal. The richness of Krakow, its vast squares, beautiful buildings and its many churches inspired Mucante's imagination, who noted in the following opinion in the Polish language: "Kiedyby Rzym nie był Rzymem, tedyby Kraków był Rzymem" [Should not Rome be Rome, then Krakow would be Rome]³⁶. It was the best compliment a foreign scholar could pay to the former Polish capital.

35 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 266v-267r; L. Lepszy, *Lud wesółków w dawnej Polsce*, Kraków 1899, p. 15; M. Kwiecińska, *Emaus – tradycja krakowskiego pielgrzymowania*, "Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa", 32, 2014, p. 355.

36 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189, f. 39v; J.W. Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, p. 39.

BIBLIOGRAPHY

- Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 5189
Central Archives of Historical Records (AGAD Warszawa), ms. 159.
- CHACHAJ Marian. 1995. *Zagraniczna edukacja Radziwiłłów od początku XVI do połowy XVII wieku*, Wydawnictwo UMCS: Lublin.
- FABIŃSKI Marcin. 2010. *Złoty Kraków*, Wydawnictwo Literackie: Kraków.
Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592-1605. 1984. K. Jaitner (ed.). v. 1-2. Niemeyer: Tübingen.
- I due soggiorni del card. legato E. Caetani a Varsavia (1596-1597) nella "Relazione" del maestro di cerimonie Giovanni Paolo Mucante*. 1982. J.W. Woś (ed.), Centro d'incontro della certosa di Firenze: Firenze.
- JARMIŃSKI Leszek. 1995. „La Polonia di fronte ai tentativi per una lega antiturca sotto Clemente VIII”, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 39: 107-116.
- MÜLLER . 1997. *Radziwiłł Jerzy herbu Trąby 1556-1600*, *Polski Słownik Biograficzny*, col. 30: 229-234.
- NIEMCEWICZ Julian Ursyn. 1822. *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce*, vol. 2, N. Glücksberg: Warszawa.
- PASTOR Ludwik. 1927. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. Klemens VIII. (1592-1605)*, Herder & C.G.m.b.h. Verlagsbuchhandlung: Freiburg im Breisgau.
- SAS Józef. 1897. „Stosunki polsko-tureckie w pierwszych latach Zygmunta III”, *Przegląd Powszechny*, 14/55: 120.
- SEREDYKA Jan, KACZOROWSKI Włodzimierz. 2002. „Specyfika polskich ceremoniałów dworskich i kościelnych w świetle relacji Giovanniego Paola Mucante z lat 1596-1597”, *Kwartalnik Historyczny*, 109/3: 87-96.
- SMOLARSKI Mieczysław , „Podróż przez Polskę legata papieskiego w 1596 roku”, *Przegląd Powszechny*, 49/193: 352-365.
- WOŚ Jan Władysław. 1973. *Il "Diario di viaggio in Polonia" di Giovanni Paolo Mucante maestro di cerimonie del cardinale legato E. Caetani*. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia. Series III*, 3/2.
- WOŚ Jan Władysław. 1976. „Istruzione al cardinale Enrico Caetani per la sua missione in Polonia negli anni 1596-1597”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, Serie III*, 6/3: 929-953.
- WOŚ Jan Władysław. 1981. *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Mucante cerimoniere pontificio*, Il Centro di Ricerca: Roma.
- WOŚ Jan Władysław. 2004. *Santa Sede e Corona polacca nella corrispondenza di Annibale di Capua (1586-1591)*, Università di Trento: Trento.
- WOŚ Jan Władysław. 1976. „Rzymianin Giovanni Paolo Mucante o Polsce w końcu XVI wieku”, *Studia Źródłoznawcze*, 21: 119-123.
- ZALĘSKI Stanisław. 1900. *Jezuici w Polsce*, vol. 1, p. 2, Drukarnia Ludowa: Lwów.



Dr hab. Janusz Smołucha, a historian and cultural studies expert, is a professor at the Jesuit University Ignatianum in Krakow. He is the author of a number of papers related to the papal diplomacy and Poland's relations with the Holy See in the Middle Ages and the Early Modern period. His research interests focus on the cultural changes in Central European countries and on their joint defense against the threat of Islam.

Katarzyna Daraż-Duda
Jesuit University Ignatianum in Krakow
katarzyna.daraz-duda@ignatianum.edu.pl

The creativity of Polish Native Believers on the Internet. The Rodzima Wiara religious organization's official online media

ABSTRACT

The creativity of Polish Native Believers associated in the religious organization of Rodzima Wiara [Native Faith] in the online media is surprisingly modest. The religious group referring to pre-Christian beliefs cannot or does not consider it necessary to use the potential of this means of communication. In this way, they give up the opportunity for social integration and dissemination of knowledge about their activities, creed and culture. The absence of this religious organization of social networking sites results in the fact that its website, <https://rodzima-wiara.org.pl/>, is their only official medium.

KEYWORDS: native faith, Internet media, Rodzima Wiara, churches and religious organizations, Paganism, Neo-paganism

STRESZCZENIE

Kreatywność polskich rodzimowierców w internetowej przestrzeni medialnej, czyli oficjalne media internetowe Rodzimej Wiary

Kreatywność polskich rodzimowierców z Rodzimej Wiary w mediach internetowych zaskakuje skromnością. Odwołująca się do przedchrześcijańskich wierzeń grupa religijna nie potrafi, bądź nie uważa za konieczne, wykorzystania potencjału tego środka komunikowania. Rezygnując tym samym z integracji społeczności oraz upowszechniania wiedzy na temat swoich działań, wierzeń i kultury. Cechujący ten związek wyznaniowy brak obecności w tak licznych współcześnie serwisach społecznościowych – skutkuje tym, że strona internetowa <https://rodzimawiara.org.pl/> jest jedynym medium własnym Rodzimej Wiary.

SŁOWA KLUCZOWE: rodzimowiercy, media internetowe, Rodzima Wiara, kościoły i związki wyznaniowe, paganie, neopaganie

Introduction

The importance of the Internet in the activity of Polish Native Believers¹ was pointed out already in 2009 by Andrzej Zwoliński, who stated that the movements, which formerly would have had a local character and a marginal range of influence, now, thanks to the telecommunications technologies (including the Internet), reach spatially and culturally distant areas with their mission.”² The creativity of the Polish Native Believers in the online media space results from the awareness of the opportunities offered by this relatively new medium, which results in the creation of websites, blogs, forums, profiles and groups in social media.

1 Translator’s note: The Polish terms “rodzimowierstwo” and “rodzimowierca”, corresponding to similar ones in other Slavic languages, have no established rendering in the English language literature. Different authors and the adherents themselves refer to this religious phenomenon as Slavic Paganism or Slavic Heathenism, *rodnowierie*, Native Faith, and by other similar terms, while the members of this religious movement may be referred to as: Native Believers, Native Slavic Believers, *rodnowers*, Slavic Heathens, and even the Polish words *rodzimowierstwo* and *rodzimowierca* may be preserved due to the subtle specificity of the Polish variant of this religion (Simpson 2012, 2013, 2016) – Karolina Socha-Duśko

2 A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009, p. 493.

However, should all Internet media characterized as native-religious, through the identification of the authors, the subject matter, and the publication of links with legally operating native denominations, be considered as native faith media? According to the author, they should not, because this term should be applied only to the original, official media of registered churches and religious organizations operating in Poland. Therefore, the purpose of this article is to present the official online media of the *Rodzima Wiara* [Native Faith] religious organization as well as to demonstrate that these media are original content.

The starting point was to identify the official online media of *Rodzima Wiara*, a religious organization registered in the twentieth century and still active today. Content analysis used in scientific media studies was originally applied to the Internet, which made it possible to establish the official media of two already mentioned native religious organizations, and then the same method of content analysis was applied to media research.

Rodzimowiercy, as the name suggests, is the religious group which reconstructs the Slavic pre-Christian beliefs, nurturing, developing and promoting pre-Christian feasts, rituals, traditions, and customs.³ The author intentionally uses the term *rodzimowiercy* [for Native Believers – transl.] in favor of the terms *Pagans* and *Neo-pagans* herein.

Note that Internet media of churches and religious organizations operating in Poland are community-based media, that is, they are created and addressed *by* and *to* members of a community, organization, social group, etc. (in this case, *rodzimowiercy*), but also those Internet users who are interested in this type of media content.

Polish Native Believers. An overview

We have failed to establish whether every Polish *rodzimowierca* is a Pagan and whether every Polish Pagan is a *rodzimowierca*. The already cited A. Zwoliński refers to them as Pagans and classifies the native religion churches and other organizations as Pagan religious groups. Olga Pawlik,

3 The author is aware of the simplification and the differences between the discussed denominations; however, the article focuses on online media, and consequently, such a generalization is considered reasonable. In the literature, a similar generalization regarding those denominations is seen, for example, in A. Zwoliński, who characterized the group data collectively, saying that “new religious groups have undertaken to revive the Pagan religion in Poland”, A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009, p. 356. For more on the organizations, cf.: T. Mędzelowski, *Mniejszości religijne w Polsce po 1989 roku w ujęciu filozofii polityki*, Tarnów–Nowy Sącz 2013 and <https://rkp.org.pl/>, <http://www.slowianskawiara.pl/>, <https://rodzimawiara.org.pl/>.

the author of the article entitled “*Idziemy drogą przodków*” – *odwołania do przeszłości w Rodzimym Kościele Polskim*” [“We follow in our ancestors’ footsteps” – references to the past in Rodzimy Kościół Polski]⁴ states that explaining whether *rodzimowiercy* are Pagans, or optionally Neo-pagans, causes difficulty even to the Native Believers themselves. Depending on their understanding of words such as *Paganism* and *Neo-paganism*, they either accept or absolutely reject identification with Pagans or Neo-pagans and thus preclude the use of the terms *rodzimowierca*, *Pagan* and *Neo-Pagan* interchangeably as synonyms, or they accept it. The reason for the rejection of the term *Pagan* by many Native Believers lies in the pejorative connotations of the word *pagan*, while the prefix *neo* – is said to be rejected due to the fact that it *implies newness*, which also is not acceptable for some of *rodzimowiercy*, who identify with pre-Christian roots.

What is more, Pawlik uses the terms *rodzimowiercy*, *neo-Pagans*, and *Pagans* interchangeably, affirming and disseminating the very conviction that *Neo-Pagan* and *Pagan* are synonymous with *rodzimowiercy*; and vice versa.

In Poland today, there are three Native Faith churches and religious organizations.⁵ However, as already noted, the subject of the analysis will be the media of Rodzima Wiara, which was registered on 3 March 1996. The seat of the organization is in Wrocław, and the founder is Stanisław Potrzebowski, who is also the head of the organization. To enter the organization, one must submit “A declaration of intent to join the Native Faith”, wherein, alongside with one’s personal data, one must declare the acceptance of “the principles of the Native Faith and the will to join the Native Faith.”⁶ The structure of the organization includes Branches, Districts and Communities.⁷

The official medium of Rodzima Wiara

The chaos alluded to on the occasion of the general description of Native Faith seems to emerge also in the subject of the media it produces. There are no unquestionable listings of official Rodzima Wiara media, which

4 O. Pawlik, “*Idziemy drogą przodków*” – *odwołania do przeszłości w Rodzimym Kościele Polskim*, in „Etnografia Polska”, vol. LIX, 2015, iss. 1-2, p. 100, online: http://rcin.org.pl/Content/61315/WA308_80483_P327_Idziemy-droga-przodk_L.pdf, (access: 06.05.2018).

5 Rodzimy Kościół Polski [Native Polish Church] and Zachodniosłowiański Związek Wyznaniowy „Słowiańska Wiara” [“Slavic Faith” – West Slavonic religious association].

6 https://rodzimawiara.org.pl/images/pliki/oswiadczenie_woli_rodzima_wiara.pdf, (access: 31.12.2018).

7 T. Mędzelowski, op. cit., p. 65.

should carry out basic functions: informative, practical, educational, cultural and integrative.

Agnieszka Bukowska-Pastwa, whose article, *Być pogańką. Być poganiem. Odrodzenie neopogańskie we współczesnej Polsce* [To be a Pagan woman. To be a Pagan man. The Neo-pagan revival in contemporary Poland] became the inspiration for the author, undertook the analysis of Internet postings by users in various online media, out of which only one, the official website of the Rodzima Wiara organization, can be classified as an official medium of Polish Native Believers, who are the subject of this article.

The official medium of the organization is the website available at <https://rodzimawiara.org.pl/>. Let us recall that this is the only online medium investigated in the research by Agnieszka Bukowska-Pastwa, where she did find answers to her questions about the Neo-pagan revival, *rodzimo-wierstwo* and its relationships with Paganism.

The site has a blog-like structure and is marked with the dates 1996-2019. The copyright belongs to Rodzima Wiara. The main slogan of the site is *Rodzima Wiara. Tysiące lat tradycji* [Native faith. Thousands of years of tradition]. At the top, 7 tabs are found:

1. *Rodzima Wiara*; categories:
 - a) *Kim jesteśmy?* [Who are we?] (Information on the organization and an attachment with a link to dated March 26, 1996, Certificate of registration in the Register of Churches and other religious organizations dated March 26, 1996);⁸
 - b) *Dlaczego istniejemy?* [Why we exist?] (An article concerning the philosophy, the ancient ancestors, the Arya, the ancient Polish faith, which is a “natural religion founded together with the Nation, with all the Balto-Slavic-Arya, is a source of power and spiritual rebirth”);⁹
 - c) *Jak do nas dołączyć?* [How to join us?] (requirements, namely: “The native Slavic faith may include people who: are of Slavic origin, respect the traditional Slavic traditions, recognize the native worldview, and hail the ancient Slavic Gods” in addition to two documents: “Wyznanie wiary”, the signing of which results in the adoption of the Lekhite Creed, but without entering the organizational structure and the “Declaration of intent to join the Native Faith”);¹⁰

8 <https://rodzimawiara.org.pl/rodzima-wiara/kim-jestesmy.html> and <https://rodzimawiara.org.pl/images/pliki/zaswiadczenie-o-rejestracji-rodzima-wiara.pdf>, (access: 07.05.2018).

9 <https://rodzimawiara.org.pl/rodzima-wiara/dlaczego-istniejemy.html>, (access: 07.05.2018).

10 *Wyznanie wiary*, https://rodzimawiara.org.pl/images/pliki/wyznanie_wiary_rodzima_wiara.pdf and *Oświadczenie woli przystąpienia do Rodzimej Wiary*, <https://rodzimawiara.org.pl/>

- d) *Skrócone wyznanie wiary* [Shortened creed] (“Profession of native faith” and “Basic principles of native faith”);¹¹
- e) *Poszerzone wyznanie wiary* [Extended creed]¹² (includes 16 pages of text entitled “Native faith”; extended creed);
- f) *Świat i my* [The world and us] (Hymn RV X 129, preceded by the statement that “For Aryo-Slavic Native Faith, this anthem on the origin of all that is, is of fundamental importance”).¹³
2. *Obrzędowość* [Rite]; categories:
- a) *Jare Gody* [Vernal Equinox] (scenario for the celebration of the holiday with words to recite and detailed instructions for four priests¹⁴ and the participants, in addition to detailed instructions for the priests, for example, “the priest walks around the ceremonial circle with a knocker making noise to drive evil forces, then sprinkles salt around”);¹⁵
- b) *Kupała* [Summer Solstice] (scenario for the celebration of the holiday with words to recite and detailed instructions for four priests);¹⁶
- c) *Święto Plonów* [Autumn Equinox] (scenario for the celebration of the holiday with words to recite and detailed instructions for four priests);¹⁷
- d) *Dziady* [Ancestors’ Day] (scenario for the celebration of the holiday with words to recite and detailed instructions for a priest);¹⁸
- e) *Szczodre Gody* [Winter Solstice] (scenario for the celebration of the holiday with words to recite and detailed instructions for four priests and three carolers: the Goat, the Old Man, and the Tree-carrier);¹⁹

images/pliki/oswiadczenie_woli_rodzima_wiara.pdf. The statement, apart from name, surname, and contact information, requires providing the Social Security number PESEL. Cf. <https://rodzimawiara.org.pl/rodzima-wiara/jak-do-nas-dolaczyc.html>, (access: 07.05.2018).

- 11 *Rodzimowiercze wyznanie wiary, Podstawowe zasady rodzimej wiary*, <https://rodzimawiara.org.pl/rodzima-wiara/skrocone-wyznanie-wiary.html>, (access: 07.05.2018).
- 12 <https://rodzimawiara.org.pl/rodzima-wiara/poszerzone-wyznanie-wiary.html?showall=1>, (access: 07.05.2018).
- 13 <https://rodzimawiara.org.pl/rodzima-wiara/swiat-i-my.html>, (access: 07.05.2018).
- 14 Translator’s note: Priests in native faith as referred to as *żercy* (sacrifice-makers) – KSD.
- 15 <https://rodzimawiara.org.pl/obrzadowosc/jare-gody.html> (access: 18.12.2018).
- 16 <https://rodzimawiara.org.pl/obrzadowosc/kupala.html> (access: 18.12.2018).
- 17 <https://rodzimawiara.org.pl/obrzadowosc/swieto-plonow.html> (access: 18.12.2018).
- 18 <https://rodzimawiara.org.pl/obrzadowosc/dziady.html> (access: 18.12.2018).
- 19 <https://rodzimawiara.org.pl/obrzadowosc/szczodre-gody.html?showall=1> (access: 18.12.2018).

3. *Książnica* [Library]; categories:
 - a) *Articles* (33 articles about Native Faith);²⁰
 - b) *Pieśni i wiersze* [*Songs and poems*] (Here is a surprise, because in addition to 16 songs and poems, there is an audio version of a song entitled *Dzieci bogów* [Children of the Gods]);²¹
 - c) *Wywiady* [Interviews] (5 interviews);²²
4. *ECER* (Information about the European Congress of Ethnic Religions and a link to the Congress' website <http://ecer-org.eu/>).²³
5. *Forum*²⁴
6. *Galeria* [Gallery];²⁵ categories:
 - a) *Wiece i konferencje* [Rallies and conferences]; (12 categories with photos dated 2003-2018);²⁶
 - b) *Obrzędy* [Rites] (27 sub-categories, with photos dated 2009-2018);²⁷
 - c) *Wyprawy* [Trips] (3 subcategories, with photos dated to 2008-2013);²⁸
 - d) *Inspirations* (6 subcategories, including pictures of tattoos, sculptures, paintings, and graphic arts).²⁹
7. *Contact*; categories:
 - a) *Naczelnik* [Chief] (contact form, the address of the head of the organization, his phone number);³⁰

20 <https://rodzimawiara.org.pl/ksiaznica/artykuly.html> (access: 18.12.2018).

21 *Dzieci bogów*, audio, K. Adamczyk, *Dzieci bogów*, music J. Adamczyk, performed by the authors, 2:53, <https://rodzimawiara.org.pl/ksiaznica/piesni-i-wiersze/272-dzieci-bogow.html> and <https://rodzimawiara.org.pl/ksiaznica/piesni-i-wiersze.html>, (access: 18.12.2018).

22 <https://rodzimawiara.org.pl/ksiaznica/wywiady.html> (access: 18.12.2018).

23 <https://rodzimawiara.org.pl/europejski-kongres-religii-etnicznych-ecer.html>, (access: 18.12.2018).

24 The content of the *Forum* which has been used by Agnieszka Bukowska-Pastwa, shall receive more attention later in the article.

25 The category contains a total of 1,863 images.

26 <https://rodzimawiara.org.pl/galeria/wiece-i-konferencje.html>, (access: 18.12.2018).

27 <https://rodzimawiara.org.pl/galeria/obrzedy.html>, (access: 18.12.2018).

28 <https://rodzimawiara.org.pl/galeria/rodzimowiercze-wyprawy.html>, (access: 18.12.2018).

29 The *Inspirations* category comprises 6 sub-categories <https://rodzimawiara.org.pl/galeria/inspiracje/inspiracje.html> (access: 31.12.2018).

30 The Chief of the Native Faith since the establishment of the religious organization has been Stanisław Potrzebowski, PhD, founder of the association, as well as co-founder of the European Congress of Ethnic Religions (ECER), <https://rodzimawiara.org.pl/kontakty/naczelnik.html> (access: 31.12.2018).

- b) *Oddziały* [Branches] (email addresses of the representatives of the 5 branches of the organization).³¹

Going below, we find the same content discussed in the aforementioned tabs, i.e., *Who are we?*, *Why do we exist?*, *How to join?* (Here there is a modification of the title by removing “us”), then, there are the latest materials published on 1 of 34 pages of the site. It is surprising from the point of view of the expectations of the modern Internet user that the official website does not include links to social media accounts or YouTube channels. There is, however, information categorized as *Partners and Associates*, among them: the Toporzel publisher, ECER (a separate tab, as already noted, is devoted to this Congress), the NIKLOT Association for Tradition and Culture, the Triglav publishing company, Об’єднання рідновірів України, and Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры.

Native Faith Forum, an interactive medium

Agnieszka Bukowska-Pastwa used the opinions published by the users of the <https://rodzimawiara.org.pl/> website in her research and then the article. Since the author’s analysis of the website mentioned by Bukowska-Pastwa showed that the only place where users had the opportunity to post is the *Forum*, we shall assume that the content published in this part of the website has been used in her research.

It should be emphasized that providing a place to exchange ideas, opinions, and views, shows not only openness, but also courage of the organization. This separate part of the website has the essential function of integration. Let us look at the topics that were included in the interactive part of the official medium.

The dates of the first and last post of the topics allow us to conclude that the *Forum* is active, while the numbers of responses makes it possible to determine which topics have aroused the greatest interest of users. The most popular section on the *Forum* is “*Trodden earth*” with 2,242 responses, while more than a thousand responses are found in the *Native activities* (1,204) and *Native philosophy* sections (1,180). The following positions are occupied, respectively, by: *Rites* (688), *Native religious past* (408), *Announcements* (324), *Native culture* (270), and *Native faith unofficially* (48). After careful consideration it should be stated that there is no direct relationship between the number of responses and the number of threads,

31 The *Branches* category includes e-mail addresses of the representatives of the 5 branches: Mazovia (Warsaw), West-Pomerania (Szczecin), Pomerania (Koszalin), Warmia and Masuria (Olsztyn) and Krakow <https://rodzimawiara.org.pl/kontakty/oddzialy.html> (access: 31.12.2018).

which means that the number of threads is not reflected in the popularity of the subject, as opposed to the number of responses, which, apart from the duration of the debate, demonstrates the attractiveness of the subject. The longest two themes were continued for more than nine years: *Native philosophy* and *Native faith activities*,³² while the subject, which was discussed for the shortest period and generated the least threads and least response was *Native faith unofficially*.

Forum Rodzimej Wiary. Content

No.	Topic	Number of threads	Number of responses	Date of publication of the first post	Date of publication of the last post
1.	Native philosophy	64	1180	29.11.2009	04.08.2018
2.	Native faith activities	104	1204	29.11.2009	04.08.2018
3.	Ceremonies	68	688	01.12.2009	02.08.2018
4.	Native religious past	35	408	25.02.2010	31.05.2018
5.	Trodden earth	197	2242	29.11.2009 ³³	26.02.2018
6.	Native culture	45	270	10.02.2010	20.03.2018
7.	Native faith unofficially	10	48	20.06.2011	04/01/2017
8.	Announcements	84	324	29.11.2009	02.08.2018

Own study based on data from <https://rodzimawiara.org.pl/forum/4-forum-rodzimej-wiary.html> (accessed: 24.05.2018).

The lack of links to other online media on the official website is considered the rationale for seeking to stop for further official media of the religious organization.³⁴

32 Note that each topic contained threads. The presented results refer only to the topics. Research of the topics require extensive development; hence they are not included in this article.

33 The *Forum* contains information about one thread, *The Slavic MYTH*, which was started on 01.01.1970, however, the fact that the *Forum* analyzed had not existed then, and there was no Internet at that time, and the thread contains no content and due to the fact that the administrator has disabled the possibility of public comments in the thread, we do not recognize this date as the one of publication of the first post in the topic, Cf. <https://rodzimawiara.org.pl/forum/19-udeptana-ziemia/964-slowianski-mit.html> (access: 31.12.2018).

34 The author found a Facebook named Rodzima Wiara (published in the category of *Community*), however, due to a lack of clear links with the official website of the organization (there is a link to Wikipedia in the *Information* section), we do not include this page in the list of online media of the Rodzima Wiara religious organization. There is more doubt as to whether the Rodzima Wiara YouTube channel should not be included as a means of communication of the organization. The reason for doubt is that the channel's avatar is an image that appears on the official website as well, but there is no information about any relationship with the organization on the original page. Nevertheless, it is worth noting that the *Rodzima Wiara* YouTube contains 3 audiovisual materials: *Kupala 2011* and *Fragment Hymnu Wszechsłowiańskiego (j/p/w.II)* published on 4 September 2012 on top of a film *Słowiański pogrzeb żery Dobroslawa (Rosja)* [Slavic

Conclusion

Native Believers' lack of understanding of the mechanisms of how to get around the online media reality results in the fact that they have only one means of communication (website) and are absent on social networking sites. Diversity of media and attention to their content is an indicator of coordinated actions of those responsible for informing, educating and integrating the community. An interesting source, especially for researchers interested in *rodzimiowiercy's* opinions and views (and not only) is *Forum Rodzimej Wiary*, at the official Rodzima Wiara website, which serves the function of a social networking site.

Given the fact that today social media is one of the more common sources of information for journalists, the absence of a religious organization in the online media market and social media sites is surprising.

The question whether Polish *rodzimiowiercy* will take advantage of all the possibilities offered by the Internet remains an open question.

BIBLIOGRAPHY

- BARCIKOWSKA Alicja. 2009. *Autoportret polskich (neo)pogan. Prezentacja wyników ankietowych*, in: *Neopogaństwo w Polsce*, vol. 2, A. Gajda, J. Majchrowski (Ed.), Państwo i Społeczeństwo, vol. 9, iss. 4, 23-44. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- BUKOWSKA-PASTWA Agnieszka. 2011. "Być poganką. Być poganinem. Odrodzenie neopogańskie we współczesnej Polsce". *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*, iss. 5, 2011.
- MĘDZEŁOWSKI Tadeusz. 2013. *Mniejszości religijne w Polsce po 1989 roku w ujęciu filozofii polityki*, Tarnów–Nowy Sącz: Wyższa Szkoła Biznesu – National Louis University.
- PAWLIK Olga. 2015. "Idziemy droga przodków' – odwołania do przeszłości w Rodzimym Kościele Polskim", in: *Etnografia Polska*, vol. LIX, issue 1-2. 97-109.
- PEŁKA Leonard. 2008. *Przeszłość i terażniejszość. Ślady wierzeń słowiańskich w kulturze polskiej*, in: *Przeszłość i tożsamość. Społeczno-kulturowe aspekty polskiego neopogaństwa*, P. Wiench, (Ed.), 63-72. Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- SZCZECIŃSKA-MUSIELAK Ewa. 2008. *Antropologiczne i socjologiczne aspekty korzeni*, in: *Przeszłość i tożsamość. Społeczno-kulturowe aspekty*

funeral of Dobrosław the priest (Russia)] published on July 22, 2013, Cf. <https://pl-pl.facebook.com/pages/category/Community/Rodzima-Wiara-352459181455028/> and <https://www.youtube.com/channel/UCWLCNriTml1G4wPwy2ujtOQ> (access: 31.12.2018).

polskiego neopogaństwa, P. Wiench (Ed.), 35-48. Warszawa: Wydawnictwo SGGW.

ZWOLIŃSKI Andrzej. 2009. *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Documents:

Rejestr kościołów i związków wyznaniowych [Register of churches and religious organizations]

Netography:

<http://bazhum.muzhp.pl>

<http://ns-zadruga.blogspot.com>

<http://pantheon.pl>

<http://poganie-wroclaw.blogspot.com>

<http://www.slowianskawiarra.pl>

<https://rkp.org.pl>

<https://rodzimawiara.org.pl>

<https://rodzimawiara.org.pl>

<https://rodzimawiara.org.pl>

Katarzyna Daraż-Duda, Assistant at the Department of Media and Social Communication in the Jesuit University Ignatianum in Krakow. Research areas: media; ethnic and religious minorities; national, ethnic, and religious minorities' media.

Joan Sorribes

Escola Universitària Formatic Barcelona
jsorribes@formaticbarcelona.com

Josep Boyra

Escola Universitària Formatic Barcelona
E-mail: josepboyra@formaticbarcelona.com

Responsible Management of Cultural Tourism

ABSTRACT

Cultural tourism is a product with a strong development within the international tourism market. The cultural component is, increasingly, more present in the tourist market and configures a whole series of products, services and equipment that meet the motivations of many tourists when traveling. The consumption of the cultural offer in the destination is a common practice, both for tourists and residents, as it forms a pattern of consumption and behavior typical of the so-called advanced societies. This article will analyze the capacity of the tourism sector to promote, order and manage the set of historical assets and cultural manifestations that build up the identity of a country, territory or town in order to ensure that the cultural offer generates social and economic benefits and at the same time it is consumed in a responsible and sustainable manner in the tourist destinations.

KEYWORDS: tourism, culture, service consumption and responsible management

STRESZCZENIE

Odpowiedzialne zarządzanie w turystyce kulturowej

Turystyka kulturowa jest produktem intensywnie rozwijającym się w segmencie międzynarodowego rynku turystycznego. Element kulturowy jest coraz bardziej obecny na rynku turystycznym i stwarza

całą serię produktów, usług i sprzętu, który wychodzi naprzeciw motywacjom wielu podróżujących. Wykorzystanie oferty kulturalnej u celu podróży jest powszechną praktyką zarówno turystów jak i rezydentów i kreuje wzorzec zachowań konsumenckich charakterystycznych dla tak zwanych „społeczeństw rozwiniętych”. Artykuł przedstawia analizę udziału sektora turystyki w promowaniu, porządkowaniu i zarządzaniu zasobami historycznymi oraz kulturowymi fenomenami tworzącymi tożsamość kraju, regionu lub miasta. Ma na celu ocenę, roli oferty kulturalnej w generowaniu korzyści społecznych i ekonomicznych, przy uwzględnieniu rozsądnego i zrównoważonego sposobu wykorzystania obiektów turystycznych.

SŁOWA KLUCZOWE: turystyka, kultura, usługi konsumenckie, odpowiedzialne zarządzanie

Introduction

The 21st century is immersed in the revolution of information and communication technologies and is characterized by the phenomenon of globalization that promotes the homogenization and standardization of cultural models, values and lifestyles.

Cultural diversity, in terms of living manifestations of culture, tends towards uniformity and, therefore, to the impoverishment of cultural expressions. However, the technological environment and its trend to social alienation, tourist flows generate new forms of diversity that constitute the differential fact along with the heritage and historical legacy of destinations today.

There has not been a single universally accepted definition of “cultural tourism” (Dolnicar, 2002; Hughes, 2002). In part it can be explained, because as Donaire (2008) proposes cultural tourism is a confrontation between tourism and culture and, like all contact areas, is an imprecise concept. Cultural tourism is a form of tourism, which is characterized by the fact that visitors’ eyes focus on cultural manifestations. From the point of view of culture, tourism can be considered one more cultural manifestation. The tourist experience is one of the possible experiences that relate individuals with the different cultural manifestations. And cultural management would consist of the management activities of visitors, rehabilitation, preservation, research, cataloging, information or dissemination of cultural spaces.

Cultural tourism can also be so linked to a growing type of tourism, where an increasing number of tourists travel mainly to learn about a significant cultural resource of the destination they want to visit. Thus, cultural

destinations can include sites as diverse as museums, festivals, architecture, heritage, and tourist attractions related to food, language, and religion (Stylianou-Lambert, 2011). Other times resources or cultural products play for tourists a complementary role that is used tangentially during their stay at the destination. In these cases, the cultural component is not the main motivation of the tourist to travel, however, all the manifestations, products and cultural assets or facilities offered by a tourist destination boost the consumption of cultural offer, promoting and favoring this way the development of the local economy. At the same time, and through the consumption of the cultural offer at the same place, the visitor and / or tourist together with the resident, enrich each other, increasing their degree of intellectual knowledge through their interrelation and shared experience at the destination.

Cultural component and tourist development

Cultural component is at the base of any society or community. Societies have been characterized always to inhabit a given area where a series of specific cultural manifestations based on material and immaterial environmental resources have taken place and have evolved over time. According to Gosden (2004) an isolated culture does not exist. As all cultural forms are essentially in contact with others, cultural contact is, therefore, a basic human element (Gosden, 2004). Tourism is increasingly offering a range of cultural heritage products, from visiting monuments to discovering unique ways of life as supply for increasing cultural and heritage tourism demand. UNESCO defines culture tourism as “to create a discerning type of tourism that takes account of other people’s cultures” (UNESCO, 2006). Indeed culture and heritage tourism has been gaining importance recently not only for its’ economic gains but due to more sustainable approaches. Tourists, as a floating population visiting the destination inevitably interact with the local community patterns of behavior, mixing cultural models, values, and lifestyles that gradually transform the cultural component of the local society. Simultaneously, tourists themselves often adopt particular local features as a part of the cultural component of the society they visit. Local language, customs and traditions, among other current cultural manifestations of the community destination are fundamental attractions of the cultural component that contribute to explain the patterns of conduct of tourist demand repeaters and the scope of the interrelations between tourists and residents.

From this perspective we can affirm that the whole of the cultural offer of a certain geographic space conforms the essence that permeates the

different social estates and characterizes the idiosyncrasy of the tourist territory. The appeal of any tourist destination is therefore subject to its environmental and territorial dimension. It is in the tourist destination where the local social identity, heritage and its transforming landscape converge to produce a specific cultural offer with a given degree of authenticity (Cohen, 1988; Tilley, 2006; Feifan Xie et al, 2007).

The living culture of a specific destination society is therefore the result of a historical process that determines its resilience, vitality and uniqueness in relation to global cultural manifestations linked to the technological and current predominant patterns of consumption. At the same time, destination historical, artistic and cultural heritage is subject to constant redefinition and reinterpretation for tourist uses by the locals and their social and political agents (Official Gazette of the Generalitat of Catalonia, 2006).

These same types of processes also take place at the municipal level where they also voluntarily recreate spaces of the past in search of a pretend authenticity “By means of the disposal of the old boats restored to the beach, an ideal beach landscape has been created. This process was given in an ideological context in which ... the beach becomes an identity sign of the city, the place where tourists plant their beach parasols in the sand, as conquerors their flags (Carbonell, 2012).

Culture is also an essential component within the national state political discourse and its objective to operate effectively for the integration of “national society” as a homogeneous totality. To avoid any negative effect on this objective to achieve a “national society”, the quality of the design and the implementation of tourism policies and activities should be defined in order to maintain the understanding of culture and its sustainability, which involves the participation of communities in the protection, preservation and enhancement of cultural heritage in the long term (UNESCO, 2006). Otherwise, without good management, poorly planned tourism can lead to environmental degradation, the destruction of heritage resources, social alienation and the naturalisation of cultural stereotypes (UNESCO 2000). This is important because with a good planning and policy making of tourism is possible to avoid the overcrowded sites, exploitive tourism behaviour, hegemonic attitudes of some tour operators, and the poor awareness by local populations of ecosystems and the touristic value of heritage resources, and all these situations can have effects contrary to the cultural tourist destination sustainability (UNESCO, 2006).

Delimiting physical and symbolic boundaries and exercising several degrees of public control and discipline through patronizing symbols,

values and legitimate language is an essential component as well (Yúdice, 2002). In other words, in the current time culture has been converted into a product or merchandise that is sold and bought just like other physical good or service. In this sense, Yúdice understands culture as a phenomenon transformed by the current technological revolution characterized by devourer patterns of consumption that boost the development of the global capitalist economic system around the world.

According to Yúdice, *“the role of culture has expanded in an unprecedented manner in the political and economic sphere, at the same time as conventional notions of culture have been considerably cleared, ... culture has simply become a pretext for sociopolitical progress and economic growth”*.

Cultural tourism as a vehicle for new forms of cultural diversity

In dynamic terms, cultural tourism implies inevitably new spaces of cultural diversity and social regeneration characterized by the exchange of cultural components between tourists and residents in the destination. However, from a static and / or unidirectional analysis, cultural tourism can simply be interpreted as a large container of activities (see table 1) such as a visit to a monument or interpretation center, an itinerary to know the historic center of a city, the attendance at a concert or the enjoyment of the typical gastronomy of the destination.

Table 1. Components of Cultural Tourism

CULTURAL TOURISM	1	Contact and / or interest in heritage (monuments, museums and places of historical and artistic interest).
	2	Contact with assets and / or liabilities as intangible heritage (festivals, rituals, crafts, landscape, gastronomy, daily life ...) of the tourist destination visited.
	3	Consumption of the so-called culture of masses or culture of leisure (theater, dance, concerts, festivals, shows ...) during the stay at the destination.
	4	Have a cultural attitude. Cultural tourism is also or can also be an attitude that occurs when the tourist looks „culturally” on an object, space, element ... In this case, the object is not important in itself (it does not need to be cultural), but the way it looks (the ability to read, interpret, understand, decipher the element). This is what some authors like Donaire (2008) have called cultured tourism.

Source: own elaboration from the Catalan Institute for Cultural Heritage Research (2009).

It should be noted at this point that cultural tourism, beyond the mere description of different patterns of conduct or purchasing tourist attitudes

related to the consumption of cultural products, services or facilities, must be studied from the analysis of the interrelations that occur between tourists and the local community at the destination through their constant interaction. In fact, cultural and social interrelations are the ones that determine in every moment the scope of the cross-cultural experiences and their consequences for both tourists and residents in cultural terms.

The multiplicity of interrelation generates new forms of authenticity and cultural diversity derived from mutual recognition. Therefore, cultural tourism is characterized by the result of shared experiences, among tourists and local community, generating and multiplying new forms of cultural diversity in time and space.

Some authors have also been interested in establishing a pattern of different cultural tourist profiles moving away from the concept of cultural tourism as a practice linked to the generation of cultural experiences. In statistical terms, and in order to be able to add, compute and quantitatively analyze the evolution of the number of visitors to a specific cultural facility, these characterizations of the cultural tourist and their motivations have proved to be relatively useful; especially when it comes to the elaboration of feasibility studies and economic profitability (Ministry of Education, Culture and Sports, 2013) of some cultural facilities. However, this type of analysis, more directly linked to determining the consumption of cultural products, has a limited and biased character with respect to the practice that constitutes cultural tourism and that is characterized by the experience of each tourist and its degree of interrelation to any cultural offer at the destination.

Cultural heritage: management and profitability of the monumental, artistic and cultural legacy

On the other hand, the historical legacy in the form of monuments, historical urban centers or art collections, among others, is a permanent challenge in terms of its economic management and its use both in social, cultural and tourist terms.

The so-called *knowledge and leisure society* has integrated these set of cultural assets and facilities for the benefit of economic development (Bonet i Agustí, 2003; Barretto, 2007; European Commission, 2010), and in particular to the tourism sector, promoting among tourist new patterns of behavior and consumption linked to cultural travelling. As a result of the growth of the services economy and its high profitability, the market for equipment and cultural assets has multiplied, in recent decades, as

a strategy of local, social and economic development, for both historical urban centers as well as for rural, coastal, inland and mountain areas.

However, the last economic crisis has slowed down the growth of some of the major projects linked to this type of assets cultural offer. A paradigmatic example, in the context of the deep economic crisis that hit Spain in the recent past, was the paralysis of the construction of the City of Culture of Galicia. This a macro architectural, cultural and entertainment complex, partially built and located in Santiago de Compostela. The complex was finally paralyzed at the end of March 2013 due to lack of budget. Its objective was to reconcile and strengthen heritage in relation to knowledge, research, creation and cultural consumption (El confidencial, 2013).

To avoid the waste of public resources linked to the promotion of culture, it is necessary to study in depth the relationship between culture and development (Rey, 2009; Mariscal Orozco, 2007). On the other hand, it is necessary to adapt heritage to tourist uses encouraging cultural tourism without compromising the economic viability of the equipment and products that make up this offer. It is crucial to implement some basic instruments in the processes of interaction between the tourism sector and the cultural heritage sector that allow not only to find the balance between the two but to improve the performance of the two sectors (Velasco González, 2009).

In this sense, some basic instruments such as analysis, planning, monitoring and evaluation in the context of a systematic and integrated management and exploitation of cultural and natural resources and assets must be put in place to achieve successfully the three fundamental dimensions of sustainable development.

It is therefore indispensable to balance the benefits and profits in socio-economic terms matching cultural offer with tourism activity in a sustainable manner over time.

Conclusion

Rapid social transformations derived from the advent of a glaring and full-fledged technological revolution alter the future integrity of cultures compromising their identity. It is therefore necessary to invest in cultural diversity and dialogue between cultures (UNESCO, 2009) to ensure its continuity over time.

It is in the territory where cultural components, such as social identity, heritage and transformed natural landscape converge (Boyra 2015) characterizing the fundamental offer of the tourist destination. The territory

is the result of the use made by its economic, social and political agents; These agents organize and plan the tourist space determining their social and cultural character and ensuring the viability and the economic profitability of its resources in terms of production and consumption from a global capitalist economic system outlook.

The intrinsic value of cultural tourism lies in the cultural interrelation between tourists and the residents that inhabit the territory where the tourist destination is located. The scope of this interaction between tourists and the local community can be approached through the analysis of the degree of cultural authenticity of the tourist experience. This mutual interrelation generates new forms of authenticity and cultural diversity derived from the recognition of one's own through contact with the host community one. Therefore, cultural tourism is based on personal experiences that continuously evolve in new forms of cultural diversity in space and time.

BIBLIOGRAPHY

- BARRETTO, M. 2007. Turismo y cultura. Relaciones, contradicciones y expectativas. Asociación Canaria de Antropología. *PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, N° 1.
- BONET I AGUSTÍ, L. 2003. Turismo Cultural: Una reflexión desde la ciencia económica. En: *Análisis Sectoriales: Estudio Compartido sobre "Turismo y Cultura"*. Portal Iberoamericano de Gestión Cultural.
- BOYRA, J. 2015. Tourism destination management: an overview of the advances of Catalonia. *Tourismos: An International Multidisciplinary Refereed Journal of Tourism*, 10, 2: 185-198.
- CARBONELL, E. 2012. The Fishermen's Beach: Cultural Heritage and Contested Identity in a Touristic place: *International Journal of Humanities and Social Science*, 2, 9. Center for Promoting Ideas, New York.
- CATALAN INSTITUTE FOR CULTURAL HERITAGE RESEARCH. 2009. Anàlisi de les definicions de turisme cultural i de les formes de recompte dels turistes culturals. Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació. Generalitat de Catalunya.
- COHEN, E. 1988. Authenticity and commoditization in tourism: *Annals of Tourism Research*, 15, 3: 371-386.
- DOLNICAR, S. 2002. A review of data-driven market segmentation in tourism. *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 12, 1: 1-22.
- DONAIRE, J.A. 2008. *El turisme cultural. Entre l'experiència i el ritual*. Edicions Vitel·la. Bellcaire d'Empordà.
- EL CONFIDENCIAL. 2017. Galicia entierra la segunda fase de la Ciudad de la Cultura tras gastarse 400 millones. Retrieved from:

- <http://www.elconfidencial.com/espana/2013/03/27/galicia-entierra-la-segunda-fase-de-la-ciudad-de-la-cultura-tras-gastarse-400-millones-117685>
- EUROPEAN COMMISSION. 2010. Green Paper: Unlocking the potential of cultural and creative industries. European Commission. Brussels, 27.4.2010, COM (2010) 183 final.
- FEIFAN XIE, P., OSUMARE, H. & IBRAHIM, A. 2007. Gazing the hood: Hip-Hop as tourism attraction: *Tourism Management*, 28, 2: 452-460.
- GOSDEN, C. 2004. *Archaeology and colonialism: Cultural contact from 5000 BC to the present*. 2. Cambridge University Press.
- HUGHES, H.L. 2002. Culture and tourism: A framework for further analysis. *Managing Leisure*, 7, 3: 164-175.
- MARISCAL OROZCO, J.L. 2007. *Políticas culturales: una revisión desde la gestión cultural*. Universidad de Guadalajara. México.
- MINISTRY OF EDUCATION, CULTURE AND SPORTS. 2013. Anuario de Estadísticas Culturales 2013. Secretaría General Técnica. Subdirección General de Estadística y Estudios.
- OFFICIAL GAZETTE OF THE GENERALITAT OF CATALONIA 2006. Decret 389/2006, de 17 d'octubre, del Patrimoni Festiu de Catalunya. Departament de Cultura. Generalitat de Catalunya.
- REY, G. 2009. *Industrias culturales, creatividad y desarrollo*. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, N° 10. Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación. Madrid.
- STYLIANOU-LAMBERT, T. 2011. Gazing from home: Cultural tourism and art museums. *Annals of Tourism Research*, 38, 2: 403-421.
- TILLEY, C. 2006. Introduction: Identity, Place, Landscape and Heritage: *Journal of Material Culture*, 11, 1-2: 7-32.
- UNESCO. 2006. *Tourism, Culture and Sustainable Development*. Retrieved from: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001475/147578e.pdf>.
- UNESCO. 2009. Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue. World Report. Paris. Retrieved from: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001847/184755e.pdf>
- VELASCO GONZÁLEZ, M. 2009. Gestión turística del patrimonio cultural: enfoques para un desarrollo sostenible del turismo cultural: *Cuadernos de Turismo*, 23: 237-253. Universidad de Murcia.
- YÚDICE G. 2002. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Editorial Gedisa. Barcelona.



Josep Boyra – PhD in Geography, Mention of European Doctor and Master in Cartographic Production and Geographic Information Systems by the University of Barcelona. Deputy Director and Head of Research at the Escola Universitària Formatic Barcelona attached to the University of Girona. Lecturer at the University of Barcelona and

Ramon Llull University. Doctor accredited by the National Agency for Quality Evaluation and Accreditation of Spain. Scientific interests: Geography, Financial Economics and Public Economics. Current research project: Analysis and Sustainable Planning of Tourism.



Joan Sorribes – PhD in Economics in the discipline of Applied Economics by the University of Girona. Member of the INSETUR research group. Member of the GREPAT research group at the Formatic Barcelona University School. Member of the competitive consolidated research group SGR “TRIP” at University of Girona. Head of Quality and Head of the Department of Economic and Legal Sciences at the Formatic Barcelona University School. Associate Professor at Applied Economics Department of the Faculty of Economic and Business Sciences at the University of Girona. Associate Professor at the School of Social and Business Sciences (Pompeu Fabra University). Scientific interests: Economic crisis, Corporate Social Responsibility, Human Resource Management, Sustainable Tourism and E-learning.

Robert T. Ptaszek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
rptaszek@kul.pl

Religia jako źródło europejskiej tożsamości Kilka uwag na marginesie współczesnej debaty

STRESZCZENIE

Współcześnie coraz częściej próbuje się kwestionować kulturotwórczą rolę chrześcijaństwa. Podważa się fakt, że było jednym filarów, na których zbudowana została Europa, a nawet formuluje się tezy o jego szkodliwym wpływie na funkcjonowanie zachodniej kultury. Pojawiają się też opinie, że zbudowana na fundamencie chrześcijaństwa cywilizacja Zachodu nie spełnia oczekiwań współczesnego człowieka. A właściwych wzorców dla jej gruntownych modyfikacji szuka się w epoce oświecenia oraz ideach liberalizmu i marksizmu.

Ponieważ oprócz Kościoła katolickiego w Europie funkcjonuje dziś wiele wspólnot protestanckich mówienie o „chrześcijańskich korzeniach Europy” prowadzić może do nieporozumień. Toteż w pierwszej części artykułu pokazuję, że najważniejsze źródło idei kształtujących Europę i jej kulturę stanowiła doktryna Kościoła katolickiego. Następnie odwołując się do poglądów prof. Zofii J. Zdybickiej przedstawiam argumenty filozoficzne uzasadniające tezę, że religia rzeczywiście stanowi fundament każdej kultury. Pokazuję też, przywołując teksty Josepha Ratzingera, że bez kulturotwórczej działalności Kościoła katolickiego nie byłoby Europy – przynajmniej w takiej postaci, jaką znamy. Artykuł kończy wskazanie najważniejszych kulturowych konsekwencji, do których prowadzą próby pozbawienia współczesnej kultury Europy jej religijnych korzeni.

SŁOWA KLUCZOWE: Europa, kultura, chrześcijaństwo,
Kościół katolicki

ABSTRACT

Religion as a source of European identity. A few remarks on the margin of the contemporary debate

Nowadays, the culture-forming role of Christianity is increasingly being questioned. The fact that it was one of the pillars on which Europe was built is questioned, and even a thesis is being formulated about its harmful influence on the functioning of Western culture. There are also opinions that the Western civilisation built on the foundation of Christianity does not meet the expectations of contemporary man. As a result, models for its profound modifications are being sought in the Enlightenment era as well as in the ideas of liberalism and Marxism.

Since, apart from the Catholic Church, there are many Protestant communities in Europe today, talking about the 'Christian roots of Europe' can lead to misunderstandings. Therefore, in the first part of the article, I show that the most important source of ideas shaping Europe and its culture was the doctrine of the Catholic Church. Then, referring to the views of professor Zofia J. Zdybicka, I present philosophical arguments justifying the thesis that religion is indeed the foundation of every culture. I also show, recalling published works of Joseph Ratzinger, that without the culture-forming activity of the Catholic Church there would be no Europe – at least in the form as we know it. The article ends with a list of the most important cultural consequences of attempts to deprive contemporary European culture of its religious roots.

KEYWORDS: Europe, culture, Christianity, Catholic Church

Istota sporu o religijne korzenie Europy

Kwestia religijnych źródeł europejskiej (a zatem także polskiej) tożsamości budzi dziś spore kontrowersje. W głównej mierze wynikają one stąd, że współcześnie coraz częściej próbuje się kwestionować kulturotwórczą rolę chrześcijaństwa. Co ważne nie tylko podważa się fakt, że było ono – oprócz greckiej filozofii i rzymskiego prawa – jednym z trzech filarów, na których zbudowana została Europa, lecz także formuluje się tezy o jego szkodliwym wpływie na funkcjonowanie zachodniej kultury. Pojawiają się też opinie, że zbudowana na fundamencie chrześcijaństwa cywilizacja Zachodu nie spełnia oczekiwań współczesnego człowieka. A właściwych

wzorców dla jej niezbędnych, gruntownych modyfikacji należy szukać w epoce oświecenia oraz ideach liberalizmu i marksizmu¹.

Taki sposób widzenia relacji między religią a kulturą pojawił się w naukach humanistycznych i społecznych jeszcze w pierwszej połowie ubiegłego stulecia, przede wszystkim za sprawą Szkoły Frankfurckiej². Jednak do jego upowszechnienia szczególnie przyczyniła się rewolucja kontrkulturowa lat 60. XX wieku. Za jej sprawą neomarksistowskie, a zatem z konieczności także antykatolickie idee pojawiły się na uniwersytetach, będących – o ironio – jednym z najważniejszych wytworów kultury, którą Kościół katolicki stworzył w średniowieczu. A dziś idee te są na uniwersytetach dominujące.

Włączając się do dyskusji na temat religijnych korzeni europejskiej kultury (czy też, szerzej rzecz ujmując, religijnych korzeni zachodniej cywilizacji) skoncentruję się na dwóch kwestiach. Najpierw przedstawię argumenty filozoficzne uzasadniające tezę, że religia rzeczywiście stanowi fundament każdej kultury. Jej przyjęcie pozwala bowiem zasadnie twierdzić, że bez kulturotwórczej działalności Kościoła katolickiego nie byłoby Europy, przynajmniej w takiej postaci, jaką znamy. Następnie wskażę najważniejsze kulturowe konsekwencje, do których prowadzą próby pozbawienia kultury jej religijnych korzeni.

Przed podjęciem tych kwestii warto jednak nieco uwagi poświęcić do precyzowaniu ważnej kwestii terminologicznej. Bo mówienie o chrześcijańskich korzeniach Europy prowadzić może, zwłaszcza dziś, do istotnych nieporozumień.

Chrześcijaństwo czy katolicyzm – jak nazwać religię będącą fundamentem europejskiej tożsamości?

Analiza dostępnych źródeł pokazuje, że dla wielu badaczy nie jest to kwestia, której poświęcają baczniejszą uwagę. Żeby się o tym przekonać

-
- 1 Sytuację tę trafnie zdiagnozował Joseph Ratzinger: „Systematyczne wykluczenie elementu boskiego z kształtowania historii i życia człowieka, [...] jest [...] zasadniczo nowym, a zarazem prawdziwie groźnym elementem tego szczególnego produktu Europy, który nazywamy marksizmem. Sądzę jednak, że identyczna kombinacja w nieco luźniejszej formie funkcjonuje w świecie Zachodu również poza myśleniem marksistowskim. Gdyby miało jej się udać postawić na swoim, byłby to z jednej strony europocentryzm w złym znaczeniu tego słowa, z drugiej zaś równocześnie koniec tego, co mogło uczynić Europę pozytywną siłą w świecie” (J. Ratzinger, *Poszukując pokoju*, w: tegoż, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce: Jedność 2005, s. 114).
 - 2 Nazwa szkoły wskazuje na jej związki z działającym od 1923 roku we Frankfurcie nad Menem Instytutem Badań Społecznych. Tam swoją działalność rozpoczynali jej główni przedstawiciele (między innymi Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm i Theodor Adorno).

wystarczy posłużyć się najpopularniejszą obecnie przeglądarką internetową. Gdy wpisujemy do niej hasło „chrześcijańska Europa” znajdziemy ponad 4 milionów wyników. Natomiast po wpisaniu formuły: „katolicka Europa” wyszukiwarka pokazuje ponad 13 milionów znalezionych rezultatów³. Obserwacja ta pokazuje, że oba wspomniane określenia są w powszechnym użyciu.

Co ciekawe także w poświęconych tej tematyce publikacjach autorów będących przedstawicielami Kościoła katolickiego często znajdujemy takie sformułowania jak: „chrześcijańska Europa”, „chrześcijańskie korzenie Europy” czy „chrześcijańskie dziedzictwo Europy”. Dotyczy to również tekstów ostatnich papieży. Terminami tymi chętnie posługiwali się zarówno Jan Paweł II⁴ jak i Benedykt XVI. Czyni to także papież Franciszek. Równocześnie jednak mamy do czynienia z pracami, które opisując religijny fundament Europy i jej kultury precyzują, że fundament ten stanowił Kościół katolicki⁵ i jego doktryna.

Czy zatem warto spierać się o to jak poprawnie nazywać religię będącą fundamentem europejskiej kultury? Tak, bo wbrew pozorom nie jest to tylko spór o słowa, lecz ważna kwestia, o której znaczeniu zdecydowały wydarzenia mające miejsce w Europie w XVI wieku. Natomiast wcześniej tak sformułowane pytanie rzeczywiście nie miało większego sensu, jako że początkiem chrześcijaństwa jest osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Nie dziwi zatem fakt, że jego uczniów nazywano chrześcijanami. I nawet pierwsze poważne podziały wśród wyznawców Chrystusa, takiej jak wielka (wschodnia) schizma z 1054 roku, w wyniku której oddzieliły się od siebie Kościół rzymski i Kościół działający na terenie Bizancjum dla podjętej tu kwestii nie miały większego znaczenia. O kształcie kultury europejskiej zdecydował bowiem przede wszystkim Kościół rzymski działający od początku na obszarze zachodniej części Imperium Rzymskiego.

Pytanie o precyzyjną nazwę religii, która stoi u podstaw Europy i jej kultury stało się ważne i aktualne, gdy wystąpienie Marcina Lutera zapoczątkowało przemiany religijne w Europie określane mianem protestantyzmu lub – szerzej – reformacji. Jak przypominał Hilaire Belloc protestantyzm był wyjątkowy

3 W odniesieniu do angielskojęzycznych wersji tych terminów po wpisaniu hasła „Christian Europe” przeglądarka pokazuje około 1 160 000 000 wyników, a hasło „Catholic Europe” generuje 211 000 000 odniesień (dane z 22.02.2019).

4 Ważniejsze wypowiedzi Jana Pawła II na temat „chrześcijańskiej Europy” znaleźć można w antologii *Europa zjednoczona w Chrystusie*, wybór i oprac. L. Sosnowski i G. Turowski, Kraków: Biały Kruk 2002.

5 Przykładem takiej publikacji może być książka: T.E. Woods Jr., *How the Catholic Church Built Western Civilization* [wydanie polskie: *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, tłum. G. Kucharczyk, Kraków: Wydawnictwo AA 2006].

pod tym względem, że nie polegał na głoszeniu nowej doktryny albo nowego autorytetu, że nie podejmował zdecydowanej próby stworzenia jakiegoś kontrkościoła, ale że jego zasadą było zakwestionowanie jedności. Było to usiłowanie pobudzenia takiego stanu umysłu, w którym Kościół w starym znaczeniu tego słowa – to jest jako nieomylnie, zjednoczone ciało nauczycielskie, Osoba mówiąca z boskim autorytetem – powinna pozostać zakwestionowana; nie że należy odrzucić głoszone przezeń nauki, ale samo jego roszczenie do głoszenia ich z wyjątkowym autorytetem⁶.

Głównym źródłem nieporozumień terminologicznych stało się opublikowanie w 1536 roku przez francuskiego reformatora religijnego, protestanta Jana Kalwina książki pod wymownym tytułem: *Institutio religionis christianae*⁷ (*Ustanowienie religii chrześcijańskiej*). Zarówno tytuł jak i sama treść książki pokazuje, że Kalwin uważał się za właściwego kontynuatora nauki Jezusa Chrystusa – to znaczy za prawdziwego chrześcijanina. Belloc pisze:

To, czego dokonał Kalwin, to stworzenie kościoła, credo, dyscypliny, które mogły być przeciwstawione temu, co było przez wszystkie te wieki (i co wciąż jest) rodzimym kościołem, credo i dyscypliną cywilizacji chrześcijańskiej. Gdyż Jan Kalwin był kimś, kto stworzył – w najmniejszych szczegółach, z sztykacją i nieustępliwością geniusza – rzecz nową⁸.

Kalwin zasługuje zatem na miano twórcy nowej, antykatolickiej doktryny będącej podstawą funkcjonowania religijnych wspólnot protestanckich. Dziś jednak dysponujemy już odpowiednią perspektywą czasową, która pozwala zasadnie twierdzić, że to właśnie

Reformacja zniszczyła religijną jedność Europy. W krajach protestanckich wybuchł niemożliwy do rozwiązania kryzys autorytetu religijnego, który w nadchodzących stuleciach miał spowodować niekończące się schizmy⁹.

Spowodowany przez reformację podział zachodniego chrześcijaństwa doprowadził do poważnego kryzysu tożsamości religijnej Europejczyków.

6 H. Belloc, *Wielkie herezje*, tłum. J.J. Franczak, Kraków: Wydawnictwo AA 2016, s. 26-27 [wszystkie podkreślenia w tekście moje – R.T.P.].

7 Pierwsze wydanie swojego dzieła Kalwin opublikował w 1536 roku w Genewie. Kolejne, modyfikowane i rozszerzane przez niego wersje ukazały się w latach 1539, 1543 oraz 1550. Ostatnia, znacznie obszerniejsza redakcja *Institutio religionis christianae* wydana została w Genewie w 1559 roku. W 1560 roku dzieło to przetłumaczono na język francuski, a w 1561 na angielski.

8 H. Belloc, *Herezja reformacji*, Kraków: Wydawnictwo AA 2017, s.110.

9 R. Dreher, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. M. Samborska, Kraków: Wydawnictwo AA 2018, s. 67.

Usiłowano go przezwyciężyć uznając katolicyzm i protestantyzm za odmienne nurty religii określanej ogólną nazwą „chrześcijaństwo”. Jednak rozwiązanie takie spotkało się z uzasadnioną krytyką. Główny zarzut, jaki na gruncie filozofii religii sformułować można wobec tego rozwiązania precyzyjnie przedstawił prof. Piotr Moskal. Pisał on:

jestem przeciwny traktowaniu terminów „religia” i „religia chrześcijańska” jako terminów rodzajowego i gatunkowego, a terminu „katolicyzm” jako oznaczającego tylko odmianę chrześcijaństwa. Katolicyzm jest religią. Co więcej, wedle samorozumienia Kościoła katolickiego, jedyna prawdziwa religia istnieje/trwa w Kościele katolickim i apostołskim¹⁰.

Trzeba zgodzić się prof. Moskałem, że w przypadku katolicyzmu i protestantyzmu trudno zasadnie mówić o dwóch równoprawnych tradycjach czy nurtach chrześcijaństwa. Zwłaszcza, że taka formuła nie przez wszystkich i nie wszędzie jest akceptowana. Na przykład na Dalekim Wschodzie, nie tylko odróżnia się katolicyzm i chrześcijaństwo (tą nazwą określa się w Azji wszystkie wspólnoty należące do tradycji protestanckiej), lecz traktuje się je jako odmienne religie. Ponadto w przeciwieństwie do tego, co zazwyczaj nazywamy protestantyzmem katolicyzm pod względem struktury i doktryny jest jednorodnym nurtem. Dlatego uzasadnione jest używanie terminów „Kościół katolicki” i „religia katolicka”¹¹.

Zupełnie inaczej wygląda sytuacja w przypadku protestantyzmu. Nazwą tą określa się wiele wspólnot chrześcijańskich wywodzących się z reformacji. Są to przede wszystkim wspólnoty luteranckie, reformowane, metodystyczne oraz baptyściczne. Nazwa „protestantyzm” obejmuje ponadto niektóre grupy religijne powstałe w XIX i XX wieku (m.in. zielonoświątkowców). A ze względu na genezę oraz niektóre elementy doktryny do wspólnot protestanckich można zaliczyć także ważne nurty anglikanizmu. Jest to zatem nurt zróżnicowany pod wieloma względami.

10 P. Moskal, *Apologia religii katolickiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 9. Wyjątkowość Kościoła katolickiego dobrze charakteryzuje fragment pochodzący z 1926 roku książki Hilaire Belloc *The Catholic Church and History*. Czytamy tam: „poprzez Kościół katolicki rozumiem tę widzialną społeczność – prawdziwą, jedną i wyraźnie obecną wobec świata dzisiejszego, która jest w komunii ze Stolicą Apostolską w Rzymie i która akceptuje nie tylko zwierzchność tej stolicy, ale także nieomylność jej mieszkańca, kiedy – jako pasterz i nauczyciel wszystkich chrześcijan i przemawiając jako taki – definiuje kwestie wiary czy zasad moralnych”. Cytat podają za polskim przekładem: H. Belloc, *Mity i fakty o historii Kościoła*, tłum. J.J. Franczak, Kraków: Wydawnictwo AA 2018, s. 13.

11 Choć bowiem, jak podkreśla prof. Piotr Moskal termin „religia katolicka” jest dzisiaj stosunkowo rzadko używany, to „należy jednak do języka dokumentów Kościoła katolickiego i teologii katolickiej” (P. Moskal, *Chrześcijaństwo jako religia logosu*, W: *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, Red. R.T. Ptaszek, M. Piwowarczyk. Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 27).

Ta odmienność poszczególnych wspólnot protestanckich wyjaśnia, dlaczego nie są one w stanie zaakceptować wizji chrześcijaństwa, którą przyjmuje Kościół katolicki. Zgodnie z nią:

Istnieje [...] jeden Kościół Chrystusowy, który trwa w Kościele katolickim rządzonym przez Następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim. Kościoły, które nie będąc w pełnej wspólnotcie z Kościołem katolickim, pozostają jednak z nim zjednoczone bardzo ścisłymi więzami, jak sukcesja apostołska i ważna Eucharystia, są prawdziwymi Kościołami partykularnymi. Dlatego także w tych Kościołach jest obecny i działa Kościół Chrystusowy [...]. Natomiast Wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie; jednak ochrzczeni w tych Wspólnotach są przez chrzest wszczępieni w Chrystusa i dlatego są w pewnej wspólnotcie, choć niedoskonałej, z Kościołem¹².

W świetle przedstawionych faktów stwierdzić można, że najważniejsze źródło idei kształtujących Europę i jej kulturę stanowiła doktryna Kościoła katolickiego. Trzeba też pamiętać, że we współczesnej Europie, która w zdecydowany sposób odcina się od swoich chrześcijańskich korzeni sytuacja Kościoła katolickiego jest znacznie trudniejsza niż sytuacja większości wspólnot protestanckich. Wynika to z faktu, że w doktrynach i zasadach funkcjonowania większości tych wspólnot widoczna jest znacząca ewolucja polegająca na przejmowaniu postaw, norm postępowania oraz wartości współczesnej kultury. Natomiast Kościół katolicki podkreślający potrzebę przestrzegania niezmiennych, bo pochodzących od Boga zasad, postrzegany bywa coraz częściej

jako wróg postępu i obrońca własnej sprawy, co [...] zasadza się [...] na samoobronie tych, którzy nie mogą znieść sprzeciwu Kościoła wobec ich wielu wygodnych postaw¹³.

Po tym doprecyzowaniu terminologii można przystąpić do wskazania filozoficznych argumentów umożliwiających uzasadnienie tezy, że religia stanowi fundament kultury.

12 Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, pkt. 17. Za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html (dostęp: 5.02.2019).

13 Kard. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków: Znak 1997, s. 149.

Religia a kultura Europy

Teza, że religia stanowi fundament każdej kultury, w przypadku Europy nabiera szczególnego znaczenia. A to dlatego, że zgodnie ze stanowiskiem, które reprezentował między innymi Karol Wojtyła

pojęcie «europejskości», odpowiadające granicom Europy w sensie geograficznym, nie może zostać [...] zredukowane do wymiarów samych tych granic. Nie można go również określić opierając się na pierwotnej jedności języków indoeuropejskich, chociaż ich analogiczna struktura wpływa na psychikę ludów, które żyją w Europie (nie tylko z racji genetycznych, lecz również na zasadzie ich wzajemnych kontaktów)¹⁴.

Mówiąc o Europie i jej tożsamości wkraczamy więc w dziedziny filozofii i kultury. Podkreśla to między innymi prof. Rocco Buttiglione w swojej książce *Europa jako pojęcie filozoficzne*. Czytamy tam między innymi:

Aby głębiej zrozumieć pojęcie Europy, trzeba przenieść się na obszar kultury. Wydaje się bowiem, że pojęcie Europy jest przede wszystkim pojęciem kulturowym. Opinię tę potwierdza również fakt, że w świadomości Europejczyków granice Europy pozostawały zawsze niedookreślone i chwiejne. [...]

Granice Europy są zatem elastyczne, od czasu do czasu mogą się one przesuwac w zależności od rozwoju fenomenów, które nie są natury geologicznej, ale historycznej. Pojęcie Europy jest rozciągle; można stać się Europejczykiem, ale można też przestać nim być¹⁵.

Taki sposób określania tożsamości Europy sprawił, że podstawowe dla tej kwestii zagadnienie relacji między religią katolicką a kulturą Europy było już wielokrotnie podejmowane przez przedstawicieli nauk teologicznych, humanistycznych i społecznych. We współczesnej polskiej

14 K. Wojtyła, *Gdzie znajduje się granica Europy?*, „Ethos” 4 (28): 1994, s. 29.

15 R. Buttiglione, *Europa jako pojęcie filozoficzne*, Lublin: TN KUL 1996, s. 35. Co ważne podobne stanowisko prezentują także autorzy nie utożsamiani z katolicyzmem. Na przykład Edmund Husserl, jeden z ważniejszych przedstawicieli współczesnej filozofii europejskiej w wykładzie wygłoszonym w 1935 roku podkreślał, że: „termin «Europa» obejmuje [...] jedność duchowego życia, działania, tworzenia, wraz ze wszystkimi celami, interesami, zabiegami i wysiłkami oraz stworzonymi dla nich instytucjami i organizacjami. W tym wszystkim działają poszczególni ludzie stowarzyszeni w różnoraki sposób i na różnych szczeblach w rodzinach, plemionach, narodach, wszyscy wewnątrznie powiązani duchowo i [...] w jedności jednej postaci duchowej” (E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Aletheia 1993, s. 16).

literaturze filozoficznej na szczególną uwagę zasługuje obszerna prezentacja tej problematyki dokonana przez s. prof. Zofię J. Zdybicką. Prof. Zdybicka, jedna z ważniejszych postaci tworzących Lubelską Szkołę Filozoficzną, wyniki swoich rozważań na ten temat zebrała w książce zatytułowanej *Religia w kulturze*¹⁶. W pracy tej uzasadniła tezę, że religia chrześcijańska¹⁷ to podstawowy czynnik, który zdecydował o kształcie, jaki przyjęła europejska kultura. Ponadto wyjaśniła, dlaczego to właśnie religia stanowi konieczny fundament każdej historycznej i współczesnej kultury. Istota jej argumentacji wygląda następująco:

Prawda o człowieku stanowi podstawowy element ludzkiej kultury. Najistotniejszą więc sprawą dawniej i obecnie jest odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, skąd pochodzi, dokąd zmierza, jaki sens ma jego życie i kim ma się stawać poprzez kulturowe działania. [...] Na linii pytań o człowieka zrodziło się także pytanie o Transcendencję, bóstwo, Absolut, Boga i jego relację do człowieka. Wszystkie kultury, a są przecież kultury starsze niż kultura Zachodu, jako swój podstawowy problem uznawały związek człowieka z jakąś Transcendencją. Prawda o otwarciu człowieka na Transcendencję stanowi jądro [...] każdej kultury, toteż wszystkie kultury posiadają religię. Nie ma kultury bez religii¹⁸.

Zanim odniesiemy się do stanowiska prof. Zdybickiej i ocenimy wartość uzasadniającej je argumentacji jedna ważna uwaga. Prof. Zdybicka przy omawianiu tej kwestii nie ograniczyła się do teoretycznych rozważań. Tezę o koniecznych zależnościach religii i kultury zilustrowała odwołując się do relacji między Kościołem katolickim a kulturą Zachodu. W ten sposób mogła między innymi pokazać, jak wiele kultura ta zyskała dzięki chrześcijaństwu. Według Zdybickiej:

Właściwością kultury inspirowanej przez chrześcijaństwo jest u z n a n i e p r a w d y z a w a r t o ś ć p o d s t a w o w ą. Chodzi o klasyczne rozumienie prawdy, jako zgodności ludzkiego poznania z rzeczywistością świata i człowieka; związane jest to z uznaniem zdolności człowieka do poznania prawdy [...].

Chrześcijaństwo uznaje wielką wartość i godność człowieka. To człowiek stoi w centrum stworzenia i w centrum kultury. Stąd pewna hierarchia: prymat osoby w stosunku do rzeczy, prymat

16 Z.J. Zdybicka, *Religia w kulturze*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2010.

17 Choć prof. Zdybicka mówi w książce o „religii chrześcijańskiej” to treść książki pokazuje, że mianem tym określa Kościół katolicki i jego doktrynę. Zob. np.: ss. 314-337. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku przywoływanych w tekście wypowiedzi Josepha Ratzingera.

18 Zdybicka, *Religia w kulturze*, dz. cyt., s. 340.

moralności przed techniką, prymat miłości miłosiernej w stosunku do sprawiedliwości.

Stanowisko, które chrześcijaństwo wnosi do kultury można określić jako antropocentryzm chrystologiczny. Człowiek jest w centrum kultury, jego rozwój jest celem zarówno religii, jak i kultury. Człowiek nie jest jednak absolutem i autokreatorem¹⁹.

O praktycznych konsekwencjach przyjęcia takiego stanowiska pisałem w innych publikacjach²⁰. Tu natomiast pokażę, że jego akceptacja wymaga przyjęcia konkretnych wizji/koncepcji religii i kultury. Z racji niewielkiej objętości tekstu prezentując te wizje nie będę bazował na pracach s. prof. Zdybickiej. Przede wszystkim dlatego, że zarówno religii jak i kulturze poświęciła ona obszernie książki²¹, których bogatej treści nie da się bez nadmiernych skrótów i uproszczeń omówić w jednym artykule.

Toteż prezentując wizje religii i kultury będące podstawą tego stanowiska odwołam się do poglądów Josepha Ratzingera, wykorzystując teksty, które opublikował przed wyborem na papieża. A to dlatego, że pisma Ratzingera sprzed jego pontyfikatu to teksty badacza – teologa podejmującego, opisującego i starającego się wyjaśnić (często także za pomocą argumentów zaczerpniętych z filozofii) kwestie dotyczące chrześcijaństwa i jego roli w kulturze²².

Kultura

Ratzingera rozumienie kultury jest typowe dla stanowiska, które określa się zazwyczaj jako „tradycyjne” bądź „klasyczne”²³. Definiował ją następująco: „kultura jest wyrosłą w procesie rozwoju historycznego wspólnotową formą wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty”²⁴. Taka koncepcja kultury pozwalała wskazać jej

19 Tamże, s. 350-351.

20 Zob. np.: R.T. Ptaszek *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa – Radzymin: Wydawnictwo von borowiecky 2017.

21 Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2006; Z.J. Zdybicka *Religia w kulturze*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2010.

22 Do prezentacji sposobu, w jaki Ratzinger rozumie kulturę i religię wykorzystam przede wszystkim teksty z jego książki J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 2004. Książka ta jest zbiorem najważniejszych artykułów Ratzingera na temat miejsca wiary chrześcijańskiej w świecie różnorodnych religii i kultur. Większość zawartych w niej tekstów powstała w latach 90. XX.

23 Przedstawicielką takiego stanowiska jest także prof. Zofia Zdybicka.

24 Joseph Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 50.

najważniejsze elementy. Ratzinger podkreślał, że kultura, która wskazuje cel ludzkiej egzystencji nie może bazować wyłącznie na poznaniu teoretycznym. Prezentacja i uzasadnienie wyboru konkretnego celu **życia** wymaga bowiem nie tylko opisu rzeczywistości, lecz także jej wartościowania. Ratzinger pisał: „w kwestii kultury chodzi o [...] poznanie, którego nieodzowną częścią jest wymiar wartości, moralności”²⁵.

Ratzinger uważał, że warunkiem koniecznym do udzielenia trafnej odpowiedzi na pytanie o to, co jest dobre, a co złe jest poznanie prawdy o człowieku i jego relacjach ze światem. A nie można tego w zadowalający sposób dokonać, jeśli nie poruszy się kwestii istnienia Boga. Podjęcie tego problemu jest zatem nieuniknione, bo przyjęte rozstrzygnięcie w zasadniczy sposób wpływa na preferowany w kulturze model życia i akceptowaną hierarchię wartości.

Według Ratzingera tylko kultura, która uwzględnia boski wymiar rzeczywistości pozwala ludziom na pełny rozwój i prowadzi ich do właściwego celu, który znajduje się poza tym, co przemijające²⁶. Swój pogląd uzasadniał wskazując, że jedynie uznanie Boga za źródło zasad i norm, na których opiera się kultura tłumaczy ich powszechność, niezmienność oraz prawdziwość. Boskie pochodzenie wyjaśnia także, dlaczego normy te należy akceptować i wypełniać. Natomiast gdy kultura przestaje się powoływać na boski autorytet, prawdziwość zasad, na których została zbudowana „staje się wątpliwa, przekształca się z prawdy w zwykłe przyzwyczajenie i traci swoją witalność”²⁷. Toteż, zdaniem Ratzingera, kryzys wiary w Boga z konieczności prowadzić musi do kryzysu kultury.

Ratzinger za ważną właściwość kultury uważał też jej historyczną dynamikę. Przejawia się ona w zdolności kultury do przemian, które dokonują się w wyniku jej różnorodnych relacji ze zmieniającą się rzeczywistością oraz nową wiedzą, będącą efektem postępu naukowego i technologicznego. Jednak zdaniem Ratzingera otwartość i zmienność kultury ma swoje granice. O ich istnieniu decyduje fakt tworzenia kultury przez ludzi posiadający wspólną naturę. Ratzinger pisał:

Wydaje mi się, że właśnie w tym przypadku nie można uniknąć odwołania do metafizyki. [...] Ta jedna istota – człowiek – jest w głębi swego bytu dotknięta przez samą prawdę. [...] Tylko dzięki połączeniu wszystkich wielkich dzieł kulturowych człowiek zmierza do jedności i pełni swej istoty²⁸.

25 Tamże.

26 „Istotą wielkich kultur jest interpretacja świata, porządkująca stosunek do tego, co Boskie” (Tamże).

27 Tamże, s. 51.

28 Tamże, s. 53.

Gdy zatem kultura odrzuca swój najistotniejszy komponent, jakim jest religia, przestaje pełnić podstawową funkcję, która polega na stwarzaniu warunków umożliwiających pełny rozwój duchowy żyjących w niej ludzi.

Religia

Ratzinger wskazywał, że w przypadku religii głównym źródłem problemów jest ich różnorodność. W różnych epokach i kulturach mamy do czynienia z wielością różnych religii, dla których trudno znaleźć jakiś wspólny mianownik. Toteż, zdaniem Ratzingera, badań religii nie należy rozpoczynać od prób tworzenia jej ogólnej definicji. Historia religioznawstwa pokazuje bowiem, że kolejne definicje proponowane przez badaczy, z racji istotnych różnic między religiami nie przyczyniają się do lepszego zrozumienia tego zjawiska.

W tej sytuacji zamiast jeszcze jednej definicji Ratzinger zaproponował prostą typologię, która pozwala na wstępne uporządkowanie pluralistycznego świata religii. Wyróżnił dwa typy religii: mistyczne i prorockie. Wskazywał, że religie mistyczne są typowe dla kultur Dalekiego Wschodu. Natomiast religie, których korzenie wywodzą się z Bliskiego Wschodu (judaizm, islam, chrześcijaństwo) to religie prorockie. Ponieważ opierają się na objawieniu pochodzącym od Boga religie te z konieczności są monoteistyczne. Ratzinger podkreśla, że

w „monoteizmie” i w „mistyce” od początku mamy do czynienia z dwiema totalnie różnymi strukturami. W mistyce obowiązuje prymat duchowości, absolutny charakter doświadczeń duchowych, co znaczy, że Boga w stosunku do człowieka cechuje całkowita pasywność oraz, że treścią religii może być jedynie zanurzenie się człowieka w Bogu, Nie ma działania Boga, istnieje jedynie „mistyka” człowieka, stopniowe zmierzanie do zjednoczenia. Droga monoteistyczna opiera się na odwrotnym procesie: tu człowiek jest pasywny, bo Bóg działa przez niego, tu człowiek nie może nic zrobić sam z siebie, ponieważ mamy tu do czynienia z działaniem Bożym, z wezwaniem pochodzącym od Boga, a przed człowiekiem otwiera się perspektywa zbawienia dzięki posłuszeństwu temu wezwaniu²⁹.

Z takiego rozumienia religii Ratzinger wyciągnął dwa istotne wnioski. Przede wszystkim za błąd uznał popularne we współczesnej kulturze przejście od faktu, jakim jest pluralizm religii do ich relatywizującego ujęcia, przejawiającego się w traktowaniu ich jako równoprawnych dróg

29 Tamże, s. 30.

duchowego rozwoju człowieka. Ratzingerowska krytyka relatywizmu religijnego obecnego w dzisiejszej europejskiej kulturze pokazywała – po pierwsze – że relatywizm ten nie jest wcale nowym, oryginalnym pomysłem. Jest kolejnym rozwinięciem słynnej reguły rzymskiego konsula Quintusa Aureliusza Symmachusa z 384 roku: „nie można dotrzeć do tak wielkiej tajemnicy jedną, jedyną drogą”³⁰.

Ponadto Ratzinger sformułował ważny argument przeciw współczesnemu relatywizmowi religijnemu. Podkreślał, że u podstaw relatywizmu tkwi przekonanie, że doktryna żadnej z religii nie może być prawdziwa. Istotne jest jedynie, aby doktryny te spełniały subiektywne (przede wszystkim emocjonalne) oczekiwania ludzi. Nie sposób zgodzić się z takim stwierdzeniem z prostej przyczyny: religia, która nie głosi Bożej Prawdy przestaje być religią. Przytoczmy ważne słowa Ratzingera:

Użyteczność nie jest niczym złym, ale jeśli uzna się ją za wartość absolutną, stanie się złą, ponieważ użyteczność likwiduje samą siebie, jeśli przestaje zwracać uwagę na prawdę³¹.

Ratzinger podkreślał ponadto, że religia katolicka postrzegana jest przez większość autorytetów kształtujących oblicze współczesnej kultury jako zachowawcza oraz nie idąca z duchem czasu. Zgodnie z ich opiniami cechuje ją konserwatyzm i fundamentalizm, zaś głównym motywem jej wyboru przez współczesnych ludzi jest lęk przed niepewnym jutrem i śmiercią. Tymczasem głoszący takie tezy ludzie nie rozumieją, czym w swej istocie jest katolicyzm. Ratzinger wskazuje, że właściwie pojmowana religia katolicka przeciwstawia się chwilowym modom panującym w kulturze i stara się uobecnić w niej wieczne, Boże prawdy. Toteż opowiedzenie się po jej stronie

jest raczej opcją buntownika, który ze względu na sumienie ma odwagę wyjść poza granice własnych przyzwyczajzeń. Być może ta rewolucyjna cecha chrześcijaństwa zbyt długo była ukrywana za konserwatywnymi modelami³².

Taka wizja religii katolickiej pozwala zrozumieć, co stanowi główne źródło problemów, z którymi nie może sobie poradzić współczesna kultura Zachodu. Raz jeszcze odwołajmy się do książki prof. Zdybickiej:

30 Tamże, s. 141.

31 J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo M 2005, s. 48.

32 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 19.

Dzieje kultury Zachodu potwierdzają wielką rolę, jaką chrześcijaństwo w niej odegrało. Synteza chrześcijaństwa i kultury wydała wspaniałe owoce. Niestety, współcześnie kultura Zachodu przeżywa kryzys spowodowany trwającą, zwłaszcza od Oświecenia, tendencją do rozbitcia tej syntezy. [...] To rozdarcie wiary i kultury, oderwanie człowieka od Boga prowadzi do wielkich zagrożeń człowieka i całej ludzkiej kultury³³.

Zagrożenia te są tym bardziej istotne, że współczesna kultura Zachodu jest w świecie praktycznie jedyną kulturą o zdecydowanie antyreligijnym nastawieniu. Bo choć wiadomo, że w różnych kręgach kulturowych istnieją państwa, które zwalczają religię traktując ją jako zagrożenie dla panującego w nich ustroju politycznego, to jednak – jak słusznie zauważył Joseph Ratzinger:

dopiero nowożytna Europa stworzyła definicję kultury, która pozwala jej występować jako dziedzina różniąca się od religii lub całkowicie jej przeciwstawna³⁴.

Pokażmy zatem na zakończenie najistotniejsze praktyczne konsekwencje takiej postawy.

Areligijność współczesnej kultury europejskiej i jej konsekwencje

Postawę współczesnej kultury europejskiej wobec będącej jej fundamentem religii określa się często terminem „areligijność”. Termin ten nie jest zbyt precyzyjny, ale najlepiej określa ich wzajemne relacje – przynajmniej na płaszczyźnie ideowej. Zastrzeżenie to jest niezbędne, bo w sferze praktyki zachodnia kultura jest nie tylko areligijna czy też ateistyczna. Negacja Boga i religii jest w niej tak głęboka, że mówić tu trzeba o kulturze, w której mamy do czynienia z praktyczną wrogością wobec nich. Świadczą o tym podejmowane w różnych sferach europejskiej kultury działania zmierzające do całkowitego wyeliminowania z nich religijnych komponentów³⁵. Działania te przynoszą wymierne rezultaty. W efekcie dziś w kulturze, polityce i życiu społecznym pomija się niemal zupełnie

33 Zdybicka, *Religia w kulturze*, dz. cyt., s. 350.

34 Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 49.

35 Zagadnienie to omówione zostało dokładniej w książce: P. Mazurkiewicz, R.T. Ptaszek, Ł. Młyńczyk, *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*, Wydawnictwo Morpho, Zielona Góra 2018.

wszelkie odniesienia do „chrześcijańskich korzeni Europy”. Jest to nie-zrozumiałe, bo:

chrześcijańskie korzenie Europy są po prostu faktem historycznym. [...] Trudno więc zrozumieć, skąd bierze się tak silny opór wobec oczywistych faktów³⁶.

Status religii we współczesnej kulturze Europy Ratzinger charakteryzuje następująco:

można już wskazać sfery życia – i to całkiem liczne – w których znów trzeba mieć odwagę, by się przyznać do swej religii. [...] Narasta groźba dyktatury opinii – kto nie trzyma z innymi, zostaje odizolowany, dlatego nawet zaci ludzie nie śmiają się już przyznać do takich nonkonformistów³⁷.

Coraz powszechniejsze kwestionowanie kulturotwórczej roli religii sprawia, że do precyzyjnego opisu zmian statusu religii we współczesnej kulturze Europy nie wystarczą tak popularne socjologiczne kategorie jak „sekularyzacja kultury” czy „prywatyzacja religii”. Gdy spojrzy się na to zagadnienie z perspektywy filozofii religii widać, że odrzucenie Boga i religii to część długofalowego procesu, którego głównym rezultatem było znaczące ograniczenie obszaru uznawanego za dostępny racjonalnemu poznaniu. Było to możliwe, bo zmieniło się pojęcie służące do określania tego, co racjonalne. Przez wieki w Europie posługiwano się pojęciem *intellectus*. Można je było stosować przy założeniu, że świat jest rozumnym i wolnym dziełem Boga, zatem boski rozum przenika i porządkuje całą rzeczywistość. Tak rozumiana rzeczywistość funkcjonuje według racjonalnych a ponadto możliwych do poznania przez człowieka praw, których poszukiwaniem zajmują się nie tylko nauki szczegółowe, ale także filozofia i teologia. Zatem przy tej koncepcji rozumności tak ważne dla człowieka sfery aktywności jak religia i moralność mieściły się w obszarze naukowego poznania.

Obecnie jednak w europejskiej kulturze dominuje pojęcie *ratio*. Powszechność stosowania tego pojęcia pokazuje, że za rozumne (racjonalne) uznaje się tylko to, co da się zweryfikować metodą empiryczną. W ten sposób dziedziny moralności i religii znalazły się poza obszarem wiedzy naukowej – uważa się je za irracjonalne oraz subiektywne. Według

36 J. Ratzinger, *Wywiad dla KAI, lipiec 2004*; za: <http://www.niedziela.pl/arttykul/1491/Chrzescijanstwo-jest-droga-ktora-winnismy> (dostęp 2.02.2019)

37 *Sól ziemi. Chryścijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, dz. cyt., s. 132.

Ratzingera to współczesne wyznaczenie granic nauki świadczy nie o rozwoju, lecz raczej o chorobie ludzkiego umysłu:

wszelkie twierdzenia na temat zdolności rozumu do przyjmowania prawdy wydają się posiadaczom chorego rozumu fundamentalizmem. Takie mu rozumowi nie pozostaje nic innego jak [...] wszystko po kolei dekonstruować [...]. Rozum, który nie potrafi uznać niczego poza samym sobą i przyjmuje tylko pewność empiryczną, popada w stan paraliżu i ginie³⁸.

Ograniczenie sfery racjonalnego poznania do wąsko rozumianego *ratio* pozwala formułować twierdzenia przeczące istnieniu uniwersalnej, a zarazem dostępnej dla człowieka prawdy. Doprowadziło to do poważnego kryzysu współczesnej kultury, która stała się kulturą ceniącą przede wszystkim wartości materialne oraz uznającą za najważniejszy konsumpcyjny model życia. O religii kultura ta zupełnie zapomina pozwalając, co najwyżej, aby funkcjonowała ona w sferze prywatnego życia człowieka. Jednak działania zmierzające do zamknięcia religii w obrębie ludzkiej prywatności jasno pokazują, że postulujący je autorzy zupełnie nie rozumieją, czym religia jest w swojej istocie. Bo poza indywidualnym posiada ona także, nie mniej ważny, wymiar wspólnotowy.

Patrząc na te sytuację z filozoficzno-teologicznej perspektywy przyjętej przez Josepha Ratzingera stwierdzić trzeba, że wszelkie próby rugowania religii z kultury są nie tylko niezrozumiałe, ale wręcz szkodliwe. Ratzinger trafnie ukazał przyczynę takiego stanu rzeczy pisząc:

jeśli człowiek nie potrafi racjonalnie zapytać o istotne sprawy swego życia, [...] ale te decydujące problemy musi pozostawić oddzielnemu od rozumu uczuciu, wtedy nie wywyższa rozumu, ale go hańbi. Dezintegracja człowieka, która się w ten sposób dokonuje, wywołuje patologię religii i w równym stopniu patologię nauki³⁹.

Zamiast konkluzji

Podkreślając fundamentalną rolę religii katolickiej w kształtowaniu Europy i jej kultury Joseph Ratzinger posłużył się trafnym porównaniem. Jego zdaniem Kościół katolicki pełni w kulturze rolę „soli ziemi”. Jest niezbędnym, bo jako depozytariusz boskiej prawdy jest źródłem uniwersalnych wartości moralnych, a ponadto wskazuje ludziom właściwy cel ich życia.

38 J. Ratzinger, *Poszukując pokoju*, w: tegoż, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, dz. cyt., s. 93.

39 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 126.

Tragiczne konsekwencje odrzucenia religii najlepiej pokazują dzieje nazizmu i komunizmu – wielkich dyktatur ateistycznych XX wieku. Pozwalają one zasadnie twierdzić, że

upadek Kościoła, rozpad i nieobecność wiary rzeczywiście pograża świat w otchłani. [...] Z empiryczną pewnością możemy powiedzieć, że gdyby siła moralna, jaką stanowi nasza wiara, została nagle ludzkości wyrwana, to życie ludzkości, która zatoczyłaby się jak statek po zderzeniu z górą lodową, znalazłoby się w największym niebezpieczeństwie⁴⁰.

Jeśli zatem współczesna europejska kultura ma przetrwać Kościół katolicki musi nadal stanowić jej istotny element pełniąc w niej rolę duchowego przewodnika. Bo, jak pisał Ratzinger, „Kościół nie może wydawać światu rozkazów, ale może mu, w chwilach jego bezradności, proponować odpowiedź”⁴¹.

BIBLIOGRAFIA

- BELLOC Hilaire. 2017. *Herezja reformacji*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- BELLOC Hilaire. 2018. *Mity i fakty o historii Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- BELLOC Hilaire. 2016. *Wielkie herezje*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- BUTTIGLIONE Rocco. 1996. *Europa jako pojęcie filozoficzne*. Lublin: TN KUL.
- DREHER Rod. 2018. *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- HUSSERL Edmund. 1993. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Warszawa: Aletheia.
- JAN PAWEŁ II. 2002. *Europa zjednoczona w Chrystusie*. wybór i oprac. L. Sosnowski i G. Turowski. Kraków: Biały Kruk.
- MAZURKIEWICZ Piotr, PTASZEK Robert T., MŁYŃCZYK Łukasz. 2018. *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*. Zielona Góra: Wydawnictwo Morpho.
- MOSKAL Piotr. 2012. *Apologia religii katolickiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- MOSKAL Piotr. 2012. *Chrześcijaństwo jako religia logosu*. W: *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*. R.T. Ptaszek, M. Piwowarczyk (red.), Lublin: Wydawnictwo KUL.
- PTASZEK Robert T. 2017. *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*. Warszawa–Radzymin: Wydawnictwo von borowiecky.

40 *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, dz. cyt., s. 195.

41 Tamże, s. 232.

- RATZINGER Joseph. 2005. *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*. Kraków: Wydawnictwo M.
- RATZINGER Joseph. 2005. *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Kielce: Jedność.
- RATZINGER Joseph. 1997. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków: Znak.
- RATZINGER Joseph. 2004. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- WOJTYŁA Karol. 1994. „Gdzie znajduje się granica Europy?”. *Ethos* 4 (28): 27-34.
- WOODS Jr Thomas E. 2006. *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- ZDYBICKA Zofia J. 2006. *Człowiek i religia*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- ZDYBICKA Zofia J. 2010. *Religia w kulturze*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.



dr hab. Robert T. Ptaszek, prof. KUL – pracownik Katedry Filozofii Religii na Wydziale Filozofii KUL. Jest autorem 3 książek oraz redaktorem liczącej 5 tomów serii wydawniczej *Religijność alternatywna*. Opublikował około 150 artykułów i haseł encyklopedycznych. Główne kierunki badań: filozofia religii, filozofia kultury, alternatywne ruchy religijne, antropologia filozoficzna.

Monika Rasiewicz
Akademia Ignatianum w Krakowie
monika.rasiewicz@ignatianum.edu.pl

Pieśń nad Pieśniami
w tłumaczeniu Czesława
Miłosza czytana jako dramat
Analiza aspektów dramaturgicznych
dzieła i próba przełożenia
ich na mowę ekspresywną sceny

STRESZCZENIE

Artykuł omawia teatralną adaptację tłumaczenia *Pieśni nad pieśniami* Czesława Miłosza, zamówioną na Festiwal Kraków 2000. Adaptacji dokonała Monika Rasiewicz (nauczyciel akademicki, aktor i reżyser teatralny) wraz ze studentami PWST w Krakowie, a sztuka wystawiona została w Muzeum Żydowskim w Starej Synagodze przy ulicy Szerokiej w Krakowie. Wybór tego konkretnego tłumaczenia determinował interpretację „dramatu” i podział tekstu na role lub „dramatyczne postacie”. Spośród różnych możliwych interpretacji autorzy zdecydowali, że tekst powinien być wykonywany przez trzy osoby, a zatem podzielony na postacie Oblubieńca, Oblubienicy i Chóru. Próbując podkreślić dramatyczny aspekt tekstu i odtworzyć go na scenie wraz ze wszystkimi jego punktami kulminacyjnymi, autorzy stworzyli barwną opowieść o spotkaniu, zaręczynach i spełnieniu miłości między oblubienicą a oblubieńcem w akcie małżeństwa. Produkcja była bogata w środki teatralne, takie jak dekoracje, kostiumy, rekwizyty, muzyka lub światło sceniczne, które zostały odpowiednio dostosowane i wykorzystane zgodnie z przyjętą interpretacją. Podczas przygotowywania

spektaklu autorzy polegali na wiedzy księdza profesora Tadeusza Brzegowego, który specjalizuje się w tym temacie i który wspierał projekt swoją wiedzą oraz patronatem duchowym. Jego porady i sugestie miały duży wpływ na ostateczny kształt produkcji. Przygotowanie spektaklu obejmowało intensywne warsztaty, których celem było wypracowanie niezbędnych środków wyrazu, takich jak techniki wokalne (np. frazowanie, intonacja, melodeklamacja), gest i ruch w przestrzeni teatralnej, a także głębsze zrozumienie *Pieśni*, poprzez dokładne przestudiowanie tekstu, ale także poprzez czytanie źródeł wtórnych, aby uzyskać wgląd w genezę, historię i znaczenie dzieła.

SŁOWA KLUCZOWE: adaptacja teatralna, przekład/tłumaczenie *Pieśni nad Pieśniami*, interpretacje, aspekty dramatyczne, produkcja, ekspresja

ABSTRACT

“Song of Songs” in Czesław Miłosz’s translation, read as dramatic text. The analysis of dramaturgical aspects of the work and an attempt to translate them into the expressive language of theatre

Song of Songs in Czesław Miłosz’s translation, read as dramatic text. The analysis of dramaturgical aspects of the work and an attempt to translate them into the expressive language of theatre. The article discusses a theatrical adaptation of Czesław Miłosz’s translation of the *Song of Songs*, commissioned for the Krakow 2000 Festival. The adaptation was made by Monika Rasiewicz (academic teacher, actor and stage director) together with the students of the PWST National Academy of Theatre Arts in Krakow, and was staged at the Jewish Museum located in the Old Synagogue at Szeroka street in Krakow. The choice of this particular translation determined the interpretation of the “drama” and the division of the text into roles, or “dramatic characters”. Of various possible interpretations, the authors decided that the text should be performed by three persons, and hence divided into the characters of the Bridegroom, the Bride, and the Choir. In an attempt to emphasise the dramatic aspect of the text, and to recreate it on stage along with all its climaxes, the authors produced a colourful tale about the meeting, the engagement, and the fulfilment of love between the bride and the bridegroom in the act of marriage.

The production was rich in theatrical means such as decorations, costumes, props, music, or stage light, which were all accordingly

adjusted and used in line with the adopted interpretation. During the preparation of the spectacle, the authors relied on the expertise of Reverend Professor Tadeusz Brzegowy who specialises in the subject, and who supported the project with his knowledge and spiritual patronage. His advice and suggestions had a major impact on the final shape of the production. The preparation of the spectacle included intensive workshops whose objective was to develop necessary means of expression, such as vocal techniques (e.g. phrasing, intonation, melo-declamation), gesture, and movement within the theatrical space, as well as to gain a deep comprehension of the *Song*, by a thorough study of the text of the poem, but also by reading secondary sources in order to get an insight into the origins, history, and meaning of the work.

KEYWORDS: theatrical adaptation, translation of *The Song of Songs*, interpretations, dramatical aspects, production, expression

Wiele lat temu prowadząc w Staromiejskim Centrum Kultury w Krakowie, warsztaty teatralne dla młodzieży, próbowałam zrealizować *Pieśń nad Pieśniami* w tłumaczeniu Czesława Miłosza. Szybko jednak zrozumiałam, że bez starannego warsztatu jest to niemożliwe. Poniższy cytat z „*Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*” Renaty Gorczyńskiej uzmysławia nam jak wysoko postawiona jest poprzeczka samej formy zapisu nie tylko dla tłumacza ale również a może tym bardziej dla realizującego ten tekst mówcy:

Wiele może być motywów, które skłaniają człowieka do tłumaczenia tekstów biblijnych... Moje zainteresowanie wersem biblijnym datuje się sprzed wojny i ciągle powraca w moich wierszach... Już w młodości starałam się szukać wypowiedzi możliwie zwięzłej i prostej, czyli rewindykować, rehabilitować język, który czerpie swoją siłę z pewnych kadencji rytmicznych, z celności wyrażań, a nie z nadmiaru metafor i rzekomo bardzo nowoczesnych sposobów. Kiedy sięgamy do tekstów biblijnych, sięgamy do zasadniczych tropów wszelkiej poezji¹.

W niedługim czasie mogłam ponowić próbę i zmierzyć się z marzeniem dzięki ofercie Festiwalu Kraków 2000, który naszej Krakowskiej Szkole

1 Renata Gorczyńska (Ewa Czarnecka), *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Kraków 1992, s. 354.

Teatralnej powierzył realizację Arcypieśni. Poza przekładem Czesława Miłosza (przyjętym zresztą przeze mnie z ogromną radością) nie narzucono niczego, ani obsady, ani interpretacji, co więcej mogłam zdecydować o miejscu realizacji spektaklu.

Jest w tym wielkim tekście tajemnica nadzwyczajnej prostoty i pierwotności, to jakbyś wchodził bosą stopą do winnicy nagrzonej słońcem. Pierwsze pomysły lokalizowały spektakl w przestrzeni ogródków przy wtórze naturalnego świergotu ptaków i nawet w szumie bijącej w niebo fontanny. Ale oczywiście w trakcie tzw. rozmów technicznych z naszym scenografem Markiem Braunem wyszliśmy z owych sielskich miejsc po to, aby przenieść się w przestrzeń nie mniej frapującą – synagogi przy ulicy Szerokiej, w której mieści się Muzeum Judaistyczne.

Śpią tutaj ukryte zaśpiewy kantorów i brzmi jeszcze echo Pieśni nad Pieśniami w wykonaniu p. Prof. Danuty Michałowskiej, realizowanej w mniejszej sali dla kobiet. My mogliśmy dysponować wnętrzem sali głównej z jej wspaniałą bimą, która niczym altana porośnięta winoroślą pobudza i ośmiela wyobraźnię. Gdy wiedziałam już, że to na pewno tu chcę zrealizować spektakl rozpoczęłam poszukiwanie aktorów i od razu napotkałam na interpretacyjne zasadzki. Ile właściwie osób bierze tu udział. Na pewno jest para oblubieńców, niezależnie od interpretacji, (czy jest ona bardziej judaistyczna czy chrześcijańska, mesjańska). Na pewno są zatem oni dwoje: On i Ona, ale co dalej? Kim są Córki Jeruzalemskie, czy występują tu bracia Oblubienicy, kto tak naprawdę opowiada o pochodzie lektyki Salomona?

W tekście tłumaczenia Czesława Miłosza nie mamy rozpisu na głosy (wydanie paryskie z 1982 roku). Sam z resztą we wstępie do tłumaczenia Pieśni nad Pieśniami stwierdza:

Główna trudność dla czytelnika polega na rozdzieleniu głosów dialogu, to jest często nie wiadomo, czy mówi mężczyzna, czy kobieta, czy występują dwie, trzy, czy więcej (chór) osób; dlatego wiek XIX, lubiący porządek narracji wysiła się na znalezienie fabuły ukrytej pod tekstem².

Porównując przekłady ks. Tadeusza Brzegowego, Jakuba Wujka i Biblii Tysiąclecia powoli zrekonstruowałam tzw. roboczy podział na głosy przyjmując zasadę trójdzwięku: On, Ona i Chór.

Wybierając głównych wykonawców spośród grona studentów Krakowskiej PWST kierowałam się trzema kryteriami: mieli to być chłopiec i dziewczyna o dużej wrażliwości i delikatności, po drugie o znacznych umiejętnościach recytatorskich i po trzecie wreszcie o pięknych

2 Czesław Miłosz, *Księgi biblijne*, Kraków 2003, s. 383.

warunkach zewnętrznych. Chciałam by pięknie czuli, pięknie mówili i pięknie wyglądali. Wybór padł na Magdalenę Dąbrowską, wówczas studentkę III r. WA i Bogdana Brzyskiego, wówczas studenta IV r. WA. Dziś z perspektywy zagranych pięciokrotnie w ramach Festiwalu Kraków 2000 spektakli, uważam ten wybór za bardzo trafny.

Jak już wspomniałam jedynym ograniczeniem, wymogiem postawionym przez zleceniodawców naszego przedsięwzięcia był przekład autorstwa Czesława Miłosza.

W swojej nocie od tłumacza Czesław Miłosz przytacza wypowiedź rabbiiego Akiby żyjącego na przełomie I i II w. po Chrystusie:

Świat cały nie jest wart dnia, w którym Pieśń nad Pieśniami dana została Izraelowi. Wszystkie Pisma są święte, ale Pieśń nad Pieśniami jest święta ze świętych³.

Miłosz dzieli przekonanie francuskiego biblisty André Roberta, że akcja rozgrywa się tuż po powrocie z niewoli babilońskiej i że aluzje zawarte w tekście potwierdzają interpretację tradycyjną: Jahwe jest Oblubieńcem, Izrael – Oblubienicą.

Jednak dalej przyznaje się tłumacz do szerszego pojmowania problematyki utworu: „Te różne poziomy nic jeden drugiemu nie szkodzą, przeciwnie wzmacniają i wzbogacają się wzajemnie”⁴.

Zdanie powyższe ośmieliło mnie do odejścia od interpretacji alegorycznej ku dosłownej, w której Pieśń jest pochwałą ludzkiej miłości zrzędzonej i stworzonej przez Boga.

Podstawową formą podawczą dramatu jest dialog, którego istota implikuje istnienie w utworze przynajmniej dwóch osób. W Pieśni nad Pieśniami rozpoznajemy trzy osoby działające, replikujące; są to przede wszystkim Oblubieniec i Oblubienica oraz chór Córki Jerozolimskich. Przy czym rozpisanie tekstu na głosy – role nie jest tu jednoznaczne i np. w tłumaczeniu Cz. Miłosza brak go zupełnie podobnie zresztą jak u J. Wujka, natomiast u ks. T. Brzegowego jak również w tekście w Biblii Tysiąclecia 1989r. – proponowane podziały różnią się między sobą.

Jednak Pieśń nad Pieśniami to przede wszystkim liryka z jej żywością obecnością podmiotu lirycznego, w pierwszej osobie wyrażającego swe uczucia i stany. Podmiot w obrębie utworu gra na podwójnej strunie – wypowiedzi Oblubienicy i Oblubieńca. Wyróżniamy jeszcze zobiektywizowane bardziej, ale również zapisane w pierwszej osobie wypowiedzi chóru Córki Jerozolimskich. One również są nacechowane emocjonalnym

3 Tamże, s. 382.

4 Tamże, s. 384.

przeżyciem np. kwestie: „Będziemy się weselić i radować Tobą, będziemy Twoje miłości wynosić nad wino”. Jednak w relacji o przemarszu lektyki Salomona w Pieśni 3, chór realizuje zobiektywizowany ogląd narratora, choć w konkretnej aktorskiej interpretacji i ta partia uzyskuje emocjonalne nacechowanie.

Tradycyjny podział Pieśni na osiem rozdziałów nie odzwierciedla całej złożoności problemu. Współczesna krytyka wyodrębnia znacznie więcej jednostek biorąc pod uwagę nie tylko tematykę, ale również refreny, niezliczone powtórzenia i słowa kluczowe.

Ponieważ interpretacja treści poematu rozciąga się od rozumienia dosłownego do mistycznych wzlotów, myślenie moje szło początkowo w tym kierunku, aby ożenić w realizacji scenicznej funkcjonowanie obu tych wymiarów. Uzyskać chciałam to poprzez wprowadzenie dwóch widomych planów. W planie pierwszym miał realizować się wątek miłosny między dwojgiem młodych, w planie drugim miała być obecna osoba duchowna – brat zakonny pochylona nad Pismem Św. i obcująca właśnie z tekstem Pieśni nad Pieśniami. Aby utwierdzić się w słuszności takiego podejścia zwróciłam się do księdza profesora Tadeusza Brzegowego, który nie tylko, że napisał już kilkanaście prac na temat rozumienia i budowy Pieśni nad Pieśniami, ale ponadto jest autorem najnowszego przekładu tejże z hebrajskiego. Spotkaliśmy się w szerszym gronie, bo zaprosiłam do rozmowy również odtwórców głównych ról: Magdalenę Dąbrowską i Bogdana Brzyskiego – spotkanie miało dla mnie przebieg zaskakujący. Ksiądz Profesor zaproponował odejście od scenicznej konkretyzacji dualistycznego (co najmniej) wymiaru tekstu. Wytłumaczył nam, że najpierwszy i główny wątek miłości pomiędzy dwojgiem ludzi wydobyty i zrealizowany z wyczuciem i umiarem odsłoni sam przez się wielopoziomą głębię tej cudownej Pieśni. W niedointerpretowaniu, w lekkich zaledwie zaznaczeniach światłem bądź muzyką miałby się zrealizować jego zdaniem sugestywniejszy przekaz symbolicznego wymiaru tekstu bez jakiegokolwiek dosłownej konkretyzacji. Wynikało z tej wypowiedzi, że i tak resztę słuchacz “w duszy swej dośpiewa” stosownie do własnego duchowego i intelektualnego poziomu. Miłość ludzka stawać się może w tym rozumieniu równocześnie dla wielu alegorią wielu miłości: miłości Boga Jahwe ku narodowi wybranemu, miłości Chrystusa do Kościoła, Boga do Maryi czy też do każdej duszy. Warto przytoczyć tutaj sugestywny fragment z opracowania Pieśni nad Pieśniami ks. Tadeusza Brzegowego:

Można zatem zapytać, czemu Autor natchniony nie wiązał całej tej rzeczywistości z Bogiem? Są po temu pewne racje. Cała ówczesna poza izraelska literatura miłosna była naszpikowana imionami bóstw, a bohaterowie poematów stawali się raz po raz bogami. Izraelici, stawszy się narodem

rolniczym, mieli czasem ochotę na udział w rytach kultycznych ku czci bóstw płodności i miłości. Prorocy z całą mocą piętnowali te praktyki jako idolatrie. To też teologowie S.T. wykazywali niezwykłą staranność, by nawet wtedy, kiedy mówili o Bogu jako Oblubieńcu narodu, nie przypisywać Bogu przeżyć seksualnych. Nasz Autor zechciał zapewne również uniknąć tych skojarzeń. Tak więc z pieśni, które przecież naśladują w treści i formie pieśni ówczesnych ludów, usunął wszelkie bezpośrednie nawiązania do Boga. Zresztą postępuje on tak jak inni natchnieni twórcy hymnów, które są zasadniczo opowiadaniem o dziełach Bożych, a konkluzje o wielkości Stwórcy jest pozostawiana słuchaczowi⁵.

Hipotezę Pieśni nad Pieśniami jako dramatu wysunął już Orygenes (II/III wiek) i św. Bazyli (IV wiek), ale i równocześnie niektórzy egzegeci przyjmują ją jako jedyne trafne rozwiązanie interpretacyjne.

Zagorzałych przeciwników nie tylko interpretatorskich koncepcji dramaturgicznych ale w ogóle jakichkolwiek prób teatralizacji dzieła znajdujemy wśród przedstawicieli Kościoła. Oto słowa ks. dr. Jana Drozda ze wstępu do Pieśni nad Pieśniami zamieszczonego w Biblii Poznańskiej (1992, Tom II, s. 475):

Z pewnością Redaktor działał tu pod natchnieniem Ducha Świętego i On też stał się Autorem Księgi w jej nowej kanonicznej wersji. Pod jego piórem powstał nowy rodzaj literacki, którego nie można określić wg. znanych rodzajów literackich. Akcja, w której biorą udział Oblubieniec i Oblubienica istnieje wyłącznie w wyobraźni. Nie można jej nadać kształtów realnych, a już zupełnie nie nadaje się do gry na scenie.

Nadmienić warto, że jakby na przekór powyższemu słowom powstało już немало inscenizacji Poematu, że wspomnimy tu dwie. Oto izraelska śpiewaczka Magdalith i aktorka E. Riva ze spektaklem Pieśni nad Pieśniami objeżdżały teatry Europy Zachodniej, a w Polsce i w Izraelu pamiętne są koncerty żywego słowa Danuty Michałowskiej wykorzystujące obszerne fragmenty Poematu.

W pracy posłużyłam się metodą niejednokrotnie już wykorzystywaną przeze mnie w opracowaniu najróżniejszych tekstów poetyckich, że wspomnę spektakl poetycki „Namuzowywanie” wg Mirona Białoszewskiego, „Króla Ducha” Juliusza Słowackiego, „Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada” Czesława Miłosza czy „Bał u Salomona” K.I. Gałczyńskiego.

Aby ośmielić i zainspirować aktorów wymyślałam rodzaj przypowieści, jakby baśni na zadany temat. W baśni zawiązuje się akcja (czasem nawet

5 Ks. Tadeusz Brzegowy „Tarnowskie Studia Teologiczne” Tom XIV Instytut Teologiczny w Tarnowie, 1995-1996, s. 194.

nadinterpretowana), z niej wynikają perturbacje, napięcia, (które się gra) a wszystko dzięki wielopoziomowej i otwartej konstrukcji poetyckiej przekazu. Cieniutka nitka dramaturgiczna (czasem nawet niewidoczna) pozwala aktorom zespolić nawet najbardziej rozchwianą konstrukcję w jedną całość. Tajemnica zaś polega na tym, że skoro aktorzy wierzą w logikę całości, to i widzom układa się ona w logicznie skonstruowany ciąg.

Nie chcę absolutnie powiedzieć przez to, że uważam przeprowadzenie takiej operacji za niezbędne w percepcji Pieśni nad Pieśniami. Odważę się jednak powiedzieć, że dla odbioru jej jako dzieła scenicznego, (którym w istocie swej nie jest) staje się to zabiegiem koniecznym. Dla czytelnika lub słuchacza tekstu problem ten w ogóle nie istnieje, zaczyna się gdy przekładamy tekst na język teatru.

Czy to dobrze? Odpowiedź musi być ambiwalentna. Zawsze zyskujemy coś kosztem czegoś (w przypadku tekstów genialnych na pewno!), tracimy coś bezpowrotnie. Nie powiem nic nowego stwierdzając w tym miejscu, że sztuka podobnie jak i życie bywa dziedziną kompromisów.

Jaką zatem opowiedzieliśmy sobie opowieść?

Wróżka – chór zapaleniem świec i śpiewnym zaklęciem wyczarowuje świat, w którym znajdujemy ich dwoje – uśpionych, nieznających siebie nawzajem, przeczuwających zaledwie swe istnienie. W marzeniu sennym Ona marzy o nim 1, 2-4a.

Wróżka – chór zaklęciem przynagła Onego do aktywności 1, 4b, c.

Ona wybiega wprost ze snu na poranną rosę srebryzstej łąki i rozmawia z przyjaciółką, skarży się na nieczułość braci i wyjawia tęsknotę za miłością 1, 5, 6, 7. Przyjaciółka – chór uspakaja żartobliwą i trochę zagadkową odpowiedzią, naprowadzając na ślad tego, który już o dziewczynie śni: 1, 8.

Następnie oglądamy Jego w marzeniu sennym, w którym stroi swą wymarzoną klejnotami: 1, 9-11.

Dziewczyna wraca z łąk i czuje jak serce jej wali, dech w piersi zamiera z wielkiego napięcia: 1, 12-14, bo oto nagle spotyka Jego, który właśnie wybiegł z rozmarzonego snu. Spotykają się i rozpoznają w sobie miłość: 1, 15-17.

W antrakcie (muzycznym) między rozdzielami oboje modlą się o jasność oceny i szczerości uczuć.

Dziewczyna chwali się przyjaciółce, że ma narzeczonego o niezwyklej wartości, przez co czując się wybranką: różą i lilią: 2, 2 i 2, 3. On w tym samym czasie swym domownikom, może Rodzicom, obwieszcza radosną nowinę, że spotkał sobie przeznaczoną dziewczynę: 2, 2.

Ona marzy już o ślubie: 2: 4-6.

On tymczasem modli się o to, aby ludzie nie zniszczyli tego, co sam Bóg im dwojgu ofiarował: 2, 7.

Słońce już wstało, trwają gospodarskie prace, On prowadzi na pastwisko swoje stado owiec, a tak idzie by mijać dom Ukochanej. Po drodze nawołuje ją, bo i ona ma ze swym stadem ruszyć na pastwisko: 2, 1-3. Ona wychodzi, chwilę rozmawiają: 2, 14; 2, 16 i 2, 17. Ona przyrzeka mu wierność: 2, 16 a następnie umawia się z nim na później, by bracia ich nie ujrzeli.

W wersecie 2, 15 Przyjaciółka – Powiernica, która wypatrzyła z dala ich spotkanie modli się o bezpieczny czas i sprzyjające okoliczności dla miłości tych dwojga. Dziewczyna przysypia na łące w samo południe i śni zły sen o utracie 2, 1-3, a następnie odnalezieniu 3, 4 Ukochanego.

On również na pastwisku najpierw modli się o bezpieczny czas i sprzyjające okoliczności dla ich miłości: 3, 5. Następnie oboje śnią o weselu. Wróżka – Przyjaciółka (ten wielostrunny chór) zsyła im obraz przemarszu lektyki Salomona przywodzący skojarzenia z ceremoniałem zaślubin: 3, 6-11.

W antrakcie muzycznym między 3 a 4 odsłoną młodzi rozważają w sobie wydarzenia miłosne i marzą. W odsłonie 4 odbywa się drugie umówione spotkanie, w czasie którego niczym w tańcu godowym oboje ku sobie postępują. On przy tym słowami sławi jej piękność: 4, 1-7. Gdy już dostatecznie się zbliżyli ku sobie ogarnia ich fala namiętności, biegną trzymając się za ręce: 4, 8, upadają w wysoką trawę: 4, 10, całują się: 4, 11. Ona mu wzbrania się przed zbyt śmiałą pieszczotą: 4, 12. On ją namawia: 4, 13-14. Stają się sobie bliscy cielesnie, ogarnia ich płomień namiętności: 4, 15-16, dochodzi do spełnienia miłosnego: 5, 1a, cała natura, cały świat śpiewa im psalm miłosny: 5, 1b (partia chóru). Po tym znaczącym spotkaniu Ona w samotności rozważa swoje postępowanie: 5, 2-5, ogarnia ją lęk: 5, 6-7, przed utratą ukochanego, targana niepokojem biegnie do Przyjaciółki – 5, 8, ta nie rozumiejąc co się stało zadaje pytania o przyczynę niepokoju: 5, 9, Oblubienica wypowiada niezwykłą pochwałę piękna Oblubieńca: 5, 10-16. Przyjaciółka już świadoma, co zaszło między młodymi i przejęta siłą ich uczuć, ze zrozumieniem podaje Oblubienicy rytualny talerzyk gliniany rozbijany na szczęście przy zaręczynach: 6, 1. Oblubienica przyjmuje talerzyk i wymawiając formułę zaręczynową rozbija go o ziemię: 6, 3.

Młodzi spotykają się wczesnym popołudniem pierwszy raz po chwilach intymnej bliskości. W jej oczach czai się niepokój i żądanie decyzji o ślubie, w nim budzi się lęk : 6, 4-6. Zaraz jedna lęk pryska pod siłą zachwycenia jej pięknem: 6, 6-9. Oboje przeżywają chwile religijnego uniesienia, jakby odczuli cielesnie macierzyńską bliskość Matki Bożej: 6, 10 (werset śpiewany przez Oblubieńca). Na zakończenie spotkania Dziewczyna artykułuje swoje oczekiwania związane z uwieńczeniem znajomości aktem zaślubin: 6, 11-12. Bębny wojenne wyrażają niepokój, nieprzychylność braci zazdrośnie strzegących siostry, ale zaraz przechodzą w takt rytualnego tańca ceremonii zaślubin.

Jednym z punktów programu weselnego był tzw. taniec obozowy (mehalat hammaha naim). Taniec u Semitów Starożytnych odgrywał ważną rolę w życiu religijnym i towarzyskim. W czasie uroczystości weselnych młoda pani musiała się wykazać swymi umiejętnościami w tym zakresie⁶.

Dla dziewczyny jest to czas próby tańca bo do samej ceremonii zaślubin dopiero oboje się sposobią. Narzeczony przy wtórze bębnów przybywa w barwnym korowodzie do domu Oblubienicy by ją zabrać do siebie. Znow wyznają sobie miłość: 7, 7-11.

Następuje ceremonia zaślubin, opuszczenie welonu po wersecie 11 rozdz. 7. Oboje już jako mąż i żona planują wspólną, wspaniałą przyszłość, a nawet marzą o potomstwie: 7, 12-14.

Rozpoczyna się weselna zabawa: taniec i sypanie ziarna na szczęście: Antrakt między 7 i 8 rozdziałem.

W odsłonie 8 sytuacja jest paralełą odsłony 1 jakby obróciło się koło przeznaczenia, jakby znowu jakiś On i jakaś Ona ku sobie zmięrali, pchnięci Falą Miłości. Jej sen trwa przez wersety: 8, 1-3. On śpi na 8, 4 i 8, 5. Potem odnajdują się w akordzie miłosnym: 8, 6-7, znowu ku sobie podążają – dokładne odwzorowanie sytuacji z 1, 15-17. Wypowiadają tu najważniejsze kwestę tłumacząc miłość jako dar samego Boga:

8,6 ... silna jak śmierć jest miłość, nieubłagana jak otchłań jest zazdrość.
Strzały jej, strzały ogniste – płomień Pański.

I dalej pieczęcią słów wybrzmiewa werset 7:

8, 7 Wielkie wody nie zdołają zagasić miłości ani wody jej nie zaleją...

Powtarza się następnie sytuacja weselnej zabawy w formie tzw. przechwałek braci Oblubienicy i Jej zabawnej choć ostrej odpowiedzi: 8, 8-10. Dalej znowu powraca echo przemarszu lektyki; Oblubieniec szczyci się swym bogactwem, którym obdarowała go Oblubienica i którego sam Król Salomon mógłby pozazdrościć: 8, 11-12. I znowu Młodzi wyznają sobie miłość: 8, 13-14 i tak jest odkąd Dobry Bóg wyjął żebro Adamowi i stworzył mu Towarzyszkę ku radości i pomnożeniu ludzkiego rodu.

Na zakończenie zaś wybrzmiał Pawłowy Hymn Miłości z I Listu do Koryntian odśpiewany przez całą trójkę wykonawców z białym gołębkiem – symbolem Bożej Obecności w rękach Oblubieńców. Tu opowieść się zakończyła.

O czasie akcji wspomniałam wyrywkowo snując opowieść. Oczywiście cała historia ujmuje sprawę z historycznego punktu widzenia, musiała trwać długo. W Talmudzie opisane są gody weselne trwające zwykle 7 dni. Okres zaś mijający zwykle od zaręczyn do ślubu trwał zazwyczaj 12 miesięcy. W naszej inscenizacji jednak wszystko tak zostało skomponowane,

6 Biblia Poznańska, Tom II, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2004, s. 489.

aby można było przyjąć, że jest to ciągle ta sama niezwykła doba. Zaczynało się wszystko o wschodzie słońca, zaś zapadający zmrok towarzyszył ostatnim wyznaniom Oblubieńców. Wiemy, że czas sceniczny to skondensowana pigułka chwil. Wykreowaliśmy przebieg dnia złożonego z różnych momentów wielu dni ważkich w historii, miłości dwojga młodych. Co do miejsca to bardzo skromna nasza scenografia w naszym zamierzeniu (odczuciu) raz była terenem pastwisk lub winnic, innym razem wnętrzem domu Oblubienicy lub Oblubieńca, w końcu weselnym namiotem. Droga jaką oboje młodzi wykonywali po schodkach wiodących na bimie symbolizowała wciąż zmniejszającą się między nimi przestrzeń rozdzielania. Zanurzenie rąk do sadzawki i spryskanie odzienia i twarzy miało symbolizować obmycie z nawyków życia samotniczego i narodzenie do życia w małżeńskim zespoleciu. Zmieniające się światło sygnalizowało zmiany pór dnia i co jakiś czas przeświecenie Promieniem Pańskim.

Scenografem naszym był Marek Braun – doświadczony, młody twórca i kreator przestrzeni teatralnej. Zaczęliśmy od wizyty w Synagodze na ulicy Szerokiej i oczywiście od zachwytów nad jej pięknem. Czegóż jeszcze nam trzeba? zapytaliśmy stojąc pod starodawną bimą i patrząc na rzędy pięknych eksponatów w lśniących gablotach, wśród których dominowały staroksięgi. Ale już po chwili, gdy spróbowaliśmy coś zagrać, wypowiedzieć w tamtej przestrzeni, okazało się, że głos ucieka i nie brzmi, bo fala głosu biegnie do ściany świątyni, odbija się niczym piłeczka i wraca ku nam tworząc trudny do opanowania pogłos. Marek od razu zaproponował rozstawienie stelaży z naciągniętym płótnem, w kolorze piasku lub cegły, które imitowałyby namioty rozbijane na pustynnych piaskach Palestyny. Taka zabudowa zmniejszała niedobry efekt akustyczny pogłosu i eliminowała konkurencyjną jednak obecność eksponatów wystawy. Markowi również zawdzięczamy wspaniały pomysł ustawienia na bimie blaszanego naczynia z wodą, imitującego ogrodową sadzawkę. Żywa woda na scenie ze swym srebrzystym poszumem i odbiciem puszczonej na niej zapalonych lampek wniosła bardzo dużo nowych ciekawych rozwiązań, przydała akcji życia i autentyczności. Miało to szczególne znaczenie w samym inicjowaniu spektaklu i w momencie kulminacyjnym na przełamaniu pomiędzy 4 a 5 rozdziałem. Dodatkowym elementem scenograficznym były świeczniki – dwa duże dwuramiennie i jeden mniejszy (siedmioramienny – ustawiony na bimie). Zapalenie tychże stało się rytualną czynnością rozpoczynającą spektakl tuż po wylaniu czary wody do sadzawki. Czyli woda i światło wspomagane czarodziejską, niezwykłą muzyką tworzyły klimat tajemniczej niezwykłości, a przez swój symboliczny wymiar od razu na wstępie sygnalizowały główne tematy.

Rekwizytów mieliśmy bardzo niewiele: wspomniane już pływające lampki, miseczki z ziarnem pszenicy, gliniane talerzyki.

Występował z nami również żywy biały gołąbek. Miseczka z ziarnem służyła do sceny fetowania nowożeńców, talerzyk był rozbijany przez Oblubienicę w rytualnym geście zaklinającym dobrą przyszłość zaś gołąbek wnoszony jako dar dla Oblubienicy w ostatniej scenie symbolizował najdoskonalszą i najczystsza miłość – Dar Ducha Świętego.

Kostiumy w rysunku i kolorze nawiązywały do hebrajskich wzorców. Oblubienica miała na sobie prostą suknię kremowo – białą z lekkim welonem (opuszczanym na twarz w akcie zaślubin), Oblubieniec w biało-czarnym stroju z jarmulką na głowie, córka jerozolimka – ubrana była w suknię koloru starego wina z czarnym gorsetem i welonem. Muzycy wystąpili w prywatnych biało-czarnych strojach i również w jarmulkach.

Wszystko razem kolorystycznie współgrało i pomagało w percepcji poezji.

Pora teraz na omówienie oprawy muzycznej spektaklu, która miała dla końcowego efektu znaczenie niebagatelne. Do współpracy zaprosiłam swoich przyjaciół, o których wiedziałam, że czują znakomicie ducha poezji i nigdy nie tworzą muzyki wbrew mowie, ale zawsze z jej naturalnym rytmem. Andrzej Lamers (syntezator) i Stefan Błaszczczyński (flet i różnego rodzaju instrumenty perkusyjne) odbyli ze mną serię spotkań, w czasie których staraliśmy się ponazywać tematy ich imionami własnymi i wyznaczyć im dokładne miejsca mierzone ilością wersów, czasem ilością słów jednego wersetu. Z motywów stałych paralelnie powracających powstały tematy: Oblubienicy, Pieśni Salomonowej, Oblubienica, Córki Jeruzalemskich, Weselny oraz tematy: Lektyki, Stropów Cyprysowych, Snu, Tańca Sulamit i w końcu Hymn Miłości. Do tego dochodzą różne efekty akustyczne np. dzwonki oznajmujące w 2 rozdziale marsz Oblubienica na czele stada owieczek lub bębny wojenne na przejściu pomiędzy 6 i 7 rozdziałem. Spektakl zaczynał się małą uwerturą skrótowo ujmującą wszystkie wątki muzyczne i zawierającą ponadto efekty burzy z gromami symbolizującymi obecność Boga. Przy czym staraliśmy się zgrać efekty akustyczne z efektami oświetleniowymi.

Warto wspomnieć, że w muzyce i świetle (oświetleniu) wyznaczyliśmy sobie tzw. momenty metafizyczne, jakby objawienia, którego doświadczyła Oblubienica w przeczcucia pełnym pytaniu wersetu 7 rozdz. 1 oraz w pieśni pochwalnej na cześć Oblubienica w rozdziale 5 wersety od 10 do 16 oraz Oblubieniec w wersecie 10 rozdziału 6.

Niech za argument przemawiający za tak gęstym wprowadzeniem muzycznych tematów posłuży fragment studiowanego przez nas F. Rosenzweiga. Oto w eseju pt. *Sztuka i artysta* pisze on:

„Epiczny” i „Liryczny” stanowią własności każdego dzieła sztuki, lecz w różnym zestawie. Już różne sztuki wyodrębniają się od siebie na zasadzie

odmiennego występowania tych podstawowych właściwości. „Epicznym” są przeważnie sztuki plastyczne, już z tego prostego powodu, że umiejscawiają one swoje działa w przestrzeni. Przestrzeń jest bowiem formą zestawienia, a więc bez wątpienia formą pełną aspektów szczegółowych, dającą się bezpośrednio estetycznie ogarnąć jednym spojrzeniem. Z tego samego powodu muzyka jest przeważnie „liryczna”, gdyż umiejscawia swe dzieła w nurcie czasu, a czas jest formą, która w danym wypadku pozwala wciąż wnikać w świadomość tylko jednej chwili. Tak więc dzieło sztuki musi być przyjmowane z konieczności w samych najmniejszych fragmentach. Nigdzie bowiem piękno szczegółowe nie odgrywa takiej roli jak w muzyce⁷.

W konstruowaniu wielu fragmentów a zwłaszcza uwertury i tańca Sulamitki przyświecał nam sens cytatu z przytoczonego wyżej eseju.

Zupełnie słusznie mówi Hans van Bülow w swym słynnym dziele : *Na początku był rytm*:

W rytmie obecne jest całe muzyczne dzieło we wszystkich jego częściach, najpierw całkiem wprost w rodzaju taktu obejmującego całość, lecz później także w rozwinięciu tego taktu, antycypowanego tylko w ogólnych zarysach, w coraz delikatniejsze rozwinięcia rytmicznego frazowania⁸.

Jeśli chodzi o koloryt wewnętrzny, nastrojowy muzyki, to założyliśmy, że będzie on zawierał pewne tropy judaistyczne ale w głównym swoim rdzeniu wypowie chrześcijańską psalmodię zachwyty i dziękczynienia.

BIBLIOGRAFIA

- Biblia Poznańska*. 1992. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha
Biblia Tysiąclecia. 1980. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum
BRZEGOWY, T. 2002. *Pięćoksiąg Mojżesza*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS
VON BÜLOW, H. 2008. *The early correspondence of Hans von Bülow*. Pickard Press
HESCHEL, A.J. 2001. *Prophetic Inspiration After the Prophets*. New York: Harper Perennial Modern Classics

7 Mimo wielkiego trudu i pasji w rozwiązywaniu twórczej zagadki, w jaki sposób artystyczną kreacją dźwignąć Slovo Arcy-Pieśni, dochodziliśmy nieuchronnie do stwierdzenia, że nasze największe nawet starania, są zaledwie dziecięcym gaworzeniem wobec Pierwowzoru. Pozostaje zatem pytanie, czy teatralizacja tekstów biblijnych jest prawomocna i czy ma sens...?!

8 Franz Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998; Hans von Bülow, *The early correspondence of Hans von Bülllow*, Pickard Press, 2008.

- KOLARZOWA R. 2003. *Między grą a sumieniem. Z problematyki nowej sztuki*, „Estetyka i Krytyka” 5
- MIŁOSZ, Cz. 1982. *Księgi pięciu megilot: Pieśń nad pieśniami, Księga Ruth, Treny, Eklezjasta*, MOORE, S.D. 2010. *The Bible and Theory. Critical and Postcritical Essays*. Atlanta: Society of Biblical Literature
- MURPHY, R.E. 1990. *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles Or the Song of Songs*. Fortress Press
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie polskim W.O. Jakuba Wujka SJ*. 1962. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy
- ROSENZWEIG, F. 1998. *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz. Kraków: Wydawnictwo Znak
- ROSIEK, M. 2007. *Misterium miłości zakłęte w pieśni. Konteksty interpretacyjne Pnp*. Wrocław: Dzieło Biblijne, Archidiecezja Wrocławska
- TATARKIEWICZ W. 2014. *Historia Filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN



Dr hab. Monika Rasiewicz, absolwentka Wydziału Aktorskiego Krakowskiej PWST, adiunkt tej uczelni. Od kilku lat prowadzi również zajęcia dydaktyczne z dykcji, gry aktorskiej i reżyserii w krakowskiej Akademii Muzycznej oraz teorii teatru w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum. Występowała w Teatrze Polskim we Wrocławiu pod dyrekcją Jerzego Grzegorzewskiego, następnie zaś przez wiele lat w Krakowskim Teatrze Starym. Wieloletnia kierowniczka Krakowskiej Piwnicy św. Norberta. Od wielu lat działa jako juror i instruktor Ogólnopolskiego Konkursu Recytatorskiego. W ramach dydaktyki wyreżyserowała wiele oper, m.in. *Wesele Figara* W.A. Mozarta – grane w krakowskim Barbakanie w ramach Festiwalu Letniego Kraków 2008, *Sen nocy letniej* W. Szekspira, wystawione w murach AIK.

Monika Kowalczyk
Jesuit University Ignatianum in Krakow
monika.kowalczyk@ignatianum.edu.pl

The relationship between the culture and social life of a nation in Sylwester Ambroziak's art project entitled "Mama, I'm coming home" The problem of Euro-orphanhood

ABSTRACT

The aim of the article is to present the active participation of culture in the social life of a nation on the example of Sylwester Ambroziak's art project entitled "Mama, I'm coming home". The main problem of this article is "Euro-orphanhood", which is a result of the economic emigration of parents in response to a geopolitical situation. Sylwester Ambroziak's "Mama, I'm coming home" exhibition is a reaction to the present-day problem of Euro-orphanhood and the related experiences of abandonment, exclusion and eradication. The research methods used to achieve this purpose are semiotic analysis and interpretation. Formal and content analysis of the exhibition are preceded by information concerning stagings of the exhibition in Biała Podlaska and Poznań. Individual elements of the exhibition are then described, and the modest but eloquent artistic means used by the artist are explained. The "Mama, I'm coming home" exhibition by Sylwester Ambroziak shows the current problem of Euro-orphanhood and the non-culpable (anti)social functioning of Euro-orphans. The experience of

abandonment of Euro-orphans has psycho-social effects. An external expression of the mental state of Euro-orphans is these sculptures of "Minotaurs" with their "African-embryonic-alien" shapes with inhuman faces and more-or-less outlined eyes. Their physical ugliness reflects their psycho-spiritual condition. It seems that the behavior of the "Minotaurs" in the "Mama, I'm coming home" exhibition is the result of a hidden reaction to the breakdown of family ties. In their attitude, passivity, withdrawal and fear are visible. These figures-sculptures are alienated. Formal and content analysis of the exposition finally leads to the discovery of the essence and role of the family, and the value of close relations in the life of all family members, which cannot be replaced with any material goods.

KEYWORDS: family, economic emigration, Euro-orphanhood, experience of exclusion, sculptures of „Minotaurs”

STRESZCZENIE

Zależności między kulturą i życiem społecznym narodu w projekcie artystycznym Sylwestra Ambroziaka „Mamo, wracam do domu”. Problem euro-sieroctwa.

Celem artykułu jest przedstawienie aktywnego udziału kultury w życiu społecznym narodu na przykładzie projektu artystycznego Sylwestra Ambroziaka zatytułowanego „Mamo, wracam do domu”. Głównym problemem tego artykułu jest „euro-sieroctwo”, które jest wynikiem emigracji ekonomicznej rodziców w odpowiedzi na sytuację geopolityczną. Wystawa „Mamo, wracam do domu” Sylwestra Ambroziaka jest reakcją na współczesny problem tak zwanego euro-sieroctwa i związane z nim doświadczenia porzucenia, wykluczenia i eliminacji. Metodami badawczymi stosowanymi do osiągnięcia tego celu są analizy semiotyczne i interpretacja. Analizę formalną i merytoryczną wystawy poprzedzają informacje dotyczące inscenizacji wystawy w Białej Podlaskiej i Poznaniu. Poszczególne elementy wystawy są następnie opisywane i wyjaśniane. Środki artystyczne stosowane przez artystę są skromne, ale wymowne. Wystawa „Mamo, wracam do domu” autorstwa Sylwestra Ambroziaka pokazuje aktualny problem niezawinionego (anty) społecznego funkcjonowania euro-sierot. Doświadczenie porzucenia ma skutki psychospołeczne. Zewnętrznym wyrazem stanu psychicznego sierot są te rzeźby „Minotaurów” o ich „afrykańsko-embrionalno-obcych” kształtach z nieludzkimi twarzami

i zaledwie zarysowanymi oczami. Ich fizyczna brzydota odzwierciedla ich stan psychiczno-duchowy. Wydaje się, że zachowanie „Minotaurów” na wystawie „Mama, wracam do domu” jest wynikiem ukrytej reakcji na zerwanie więzi rodzinnych. W ich postawie widoczna jest pasywność, wycofanie się i strach. Te figury-rzeźby są wyobcowane. Analiza formalna i merytoryczna ekspozycji ostatecznie prowadzi do odkrycia istoty i roli rodziny oraz wartości bliskich relacji w życiu wszystkich członków rodziny, których nie można zastąpić żadnymi dobrami materialnymi.

SŁOWA KLUCZOWE: rodzina, emigracja ekonomiczna,
 eurosieroctwo, doświadczenie
 wykluczenia, rzeźby „Minotaury”

Introduction

Culture is an element of every nation. There is a mutual relationship between a nation and its culture. A nation creates culture and culture forms a nation. Next to science, morality and religion, art is one of the fields of culture. In the context of the political transformations in Poland at the turn of the 1980s and 1990s, in the field of fine arts the trend of critical art came into existence and this was a type of engaged art, criticizing the current social and political situation. In its artistic description of reality, consumer culture became the crucial point of reference. The idea of this newly created art was formed at the Faculty of Sculpture at the Academy of Fine Arts in Warsaw, in Professor Grzegorz Kowalski’s workshop, which was called the “Kowalnia” (the Foundry). This art trend is internally diverse yet unified ideologically. It derived its theoretical basis from the views of Michael Foucault and Jacques Lacana, the postmodernism of the 1980s, and the ideologies of the feminism and gender social movements. Furthermore, critical art drew its inspiration from the western artistic practice and actions of Viennese actionists, the Sociological Art Collective, and Abject art (Struzik, 2017, 76). Loneliness, social exclusion and eradication are mentioned as the main topics of critical art.

Sylwester Ambroziak (born 1964) is one of the artists descended from this artistic circle. He studied at the Academy of Fine Arts in Warsaw (1983-1989) and was awarded a diploma in 1989 in the workshop of Professor Grzegorz Kowalski. He is a distinguished artist who debuted while still studying when he presented his artistic projects at the “Dziekanka”

art gallery (the Dean's leave) and at the Academy of Fine Arts in Warsaw. He is the author of more than seventy individual exhibitions and has participated in more than one hundred group exhibitions in Poland and all over the world. An art historian and curator of the "Mama, I'm coming home" exhibition in Poznań, Michał Haake maintains that Sylwester Ambroziak is one of the most remarkable contemporary sculptors. He carves wood, and nowadays he also uses silicone, acrylic mass and epoxy resin. As Ambroziak himself claims, "The shape of my sculptures is the result of a years-long search for the form which would suit the best my temperament. I search for original features in a human and that is why I turn to religious folk culture and primary culture – African or Amazon – but at the same time I draw inspiration from mass culture: comic books and animated films. Sculpture has lost its spirit and I attempt to bring it back – to retrieve the emotions in it. I do not treat my characters only as sculptures, it is my language, a form of a theatre, a way of communicating. It is closer to shamanism" (culture.pl). Apart from sculpture, the artist occupies himself with drawing, installations and experimental animated films. His actions and sculptures from his time as a student fell into the pattern of the New Expression of the younger generation. His mature works are distinguished by a style which is based on expressive means such as shape deformation, simplification, brutalization of forms, exaggeration in drawing figures and details' proportions, and colourful polychrome.

Apart from criticism of contemporary phenomena, Sylwester Ambroziak's art contains a message that aims to achieve positive change and which results from the aesthetic assumptions of his works formed at the "Kowalnia" (the Foundry). The author compares the role of the artist in culture to "the shaman's actions – an artist, priest and healer". In the case of the exhibition "Mama, I'm coming home", the author presents the problem of Euro-orphanhood as the result of the economic emigration of parents in relation to a geopolitical situation, thus indirectly indicating the value of close relations in the life of all family members.

The aim of this article is to present the active participation of culture in the social life of a nation. Sylwester Ambroziak's "Mama, I'm coming home" exhibition is a reaction to the present-day problem of Euro-orphanhood and the related experience of abandonment, exclusion and eradication. This project makes the viewer think about these disturbing social phenomena. Formal and content analysis of the exposition finally leads to the discovery of the essence and role of the family, which cannot be replaced with any material goods. The research methods used to achieve this purpose are semiotic analysis and interpretation.

Formal and content analysis of the “Mama, I’m coming home” exhibition

In 2018, Sylwester Ambroziak twice presented his project “Mama, I’m coming home”: once as part of his individual exhibition in Biała Podlaska (2-28 February), and again in Poznań (24 May to 4 July). The artist borrowed the title of the exhibition from the Black Sabbath song by Ozzy Osbourne and Lemmy Kilmister. As the artist states himself, “the experience of abandonment, loneliness and the loss of family ties, caused by the growing number of children deprived of parental care as a result of mass migration” was the inspiration for this project. In this context, the artist also poses a question about the status of an individual in the modern world who is searching for answers in his art.

In Biała Podlaska, the Art Gallery hosted the exhibition on two floors, whereas in Poznań it was presented in the “Przystań Sztuki” (Marina of Art) in the centre of the city. Additionally, part of the exhibition was placed in a corridor on the ground floor inside the Concordia Design event centre. The “Przystań Sztuki” (Marina of Art) is a town square between the Concordia Design building and the newly built Bałtyk building. It is a cosy square with a verdancy of trees, as well as benches and restaurants, all of which are conducive to social meetings. According to the idea of its creators, as Ewa Voelkel-Krokowicz, chief executive officer of the Concordia Design emphasizes, the idea of “Przystań Sztuki” (Marina of Art) is to enable direct encounters with art for those who do not visit art galleries, museums or concert halls. Concerts, performances, exhibitions etc. are held in the square. “Art is coming out into the streets”, thanks to which it is accessible to a wide audience. It is said that several thousand people pass through the square every day. One should pay attention to the architectural surroundings of “Przystań Sztuki” (Marina of Art), as it is important for the atmosphere of this place. The Concordia Design building is located in an Art Nouveau-style building, whereas the Bałtyk building is a modern office building inspired by Poznań Modernism, especially by the Okrągłak building designed by Marek Leykman and built in the years 1948-1954, which is considered an icon of style. Sylwester Ambroziak admitted that the exhibition in “Przystań Sztuki” (Marina of Art) was a challenge for him because of the open space; however, as he emphasizes, finally it was not difficult for him as he is a professional. Because of the location of the exhibition in Poznań, people of different ages and representing various social groups benefited from it. As Ewa Voelkel-Krokowicz states, the exhibition was already receiving widespread acclaim during its installation. Passersby stopped and talked with one another about it; they were very often

not prepared for direct contact with this kind of art and were shocked at the form of Sylwester Ambroziak's sculptures.

The exhibition "Mama, I'm coming home" is a sound and sculpture installation which is accompanied by 5 film animations in specially designed containers and which combines a few kinds of art. During the vernissage in Poznań, there was also a debate entitled "Public space – common space. Exclusion and building a heterogeneous society". The following people took part in it: Sylwester Ambroziak (the artist), Michał Haake (the curator of the exhibition), Marta Mazurek (a proxy of the Poznań's president for dealing with exclusion), and priest Radek Rakowski (an author of social actions). The debate was conducted by Jakub Głaz.

Sylwester Ambroziak's project consists of 40 sculptures in all. The artist used sculptures from the previous exhibitions: "Piaskownica" (Sandpit), "Łóžeczko" (Cot), "Opuszczone" (Abandoned), and "Laleczki" (Dollies). Such a large number of sculptures seem intended to reveal the scale of the presented social phenomenon. Additionally, some of the sculptures move and make sounds, which strengthens the intended artistic effect. The sculptures, called "Minotaurs" by their creator, are the artistic medium through which Sylwester Ambroziak expresses himself. They are humanoid figures with anonymous faces. Michał Haake describes them as "humanoid creatures with bizarre heads". They are bulky and naked figures with large heads, without individual features, as if wearing masks. Their shapes resemble an embryonic child. All the "Minotaurs" represent homo sapiens, but the figures do not resemble ordinary people. These are caricatures are under the influence of external circumstances and thus acquire a new external countenance. As Natalia Ambroziak states, "A doll figure serves for confrontation of uninhibited children's imagination with the constant struggle with brutal reality. Grotesquely deformed, resized and uncut – Ambroziak's figures are almost provocatively ugly" (Ambroziak, 2016).

The artist presents the "Minotaurs" in various configurations: the sculptures are sitting, lying, crawling, or standing, but always without any purposeful reference to other "Minotaurs" nearby. It should be emphasized that in this artistic project one should pay little attention to the repulsive heroes of this exhibition, and more to the relations between these beings and in reality to the lack of any emotional relations between them. What strikes the recipient who experiences this art is the solitude of the individual sculptures and their isolation. Although there is a large number of these figures, it can be noticed that each of them feels abandoned. This is how Euro-orphans feel and (do not) socially function. Each "Minotaur" feels "different" – feels worse than the others – and thinks that he does not fit into the group, hence his isolation and social exclusion. It turns out that this is only their subjective feeling as in fact they all feel the same: absolute solitude.

The “Piaskownica” (Sandpit) (2016) is the central object of the “Mama, I’m coming home” exhibition. It is a closed square space surrounded by a high metal mesh fence topped with barbed wire, inside of which there are few sitting “Minotaur” figures. Each of the figures’ heads is slightly raised, as if they were seeking outside help, or liberation. There is no contact between them – each is isolated from the others. A striking element of this installation is the sculpture located on the outside and near the top of the metal mesh. It hangs on the mesh with its arms straightened, holding the metal rod that forms the top of the fence. The figure is moving, as evidenced by the left limb bent at the knee. According to Michał Haake, this sculpture evokes ambivalent feelings in its recipients because it is difficult to state unequivocally whether this figure is escaping from the sandpit or is climbing to join the sculptures inside. The question arises whether the “Minotaur” has enough internal strength to fight for his liberation: was he able to stand up and climb the mesh to leave the sandpit? Or maybe this figure is climbing up the mesh to get into the sandpit, wanting to join the children trapped there because it is not possible to live a different life whilst feeling alienated. A sandpit, which by its very nature should be a place of fun and joy – a place of establishing new social relations – in this artistic project is a place of the spiritual death of these “Minotaurs”. Looking at this sandpit, you can associate it with a concentration camp – a place of extermination for innocent people.

Another element of the “Mama, I’m coming home” exhibition is the “Łózczecko”(Cot) (2015) sculptural installation, consisting of a metal bed measuring 110x60x70cm in which there is a sculpture of an alienated baby made from a bituminous mass with a height of approx. 130 cm. The child is kept in constant motion by an electric mechanism and also makes sounds, thus deepening the drama of the situation. The character performs a monotonous forward-and-reverse movement, typical of emotionally traumatized orphans. The wobble of this sculpture gives an unbearable sound – a rasp that is unpleasant to the recipient’s ear. A sentence repeated with a child’s voice, “Mom loves you”, strengthens the effect of orphanhood. In fact, this alienated baby resembles an unwanted doll abandoned in the trash. Next to the bed there are three other childlike sculptures: one is crawling, while the other two remain in a kneeling position. Their attitude, arrangement of heads and hands is also an appeal for help.

According to Michał Haake, the optimistic point of this exhibition is a sculpture standing on a skull with a leg extended forward, expressing forward motion, looking ahead. The skull in European art symbolizes the transitory nature of life and earthly goods. It is the only “Minotaur” that gives hope for overcoming one’s passivity, for internal liberation.

Conclusions

The “Mama, I’m coming home” exhibition by Sylwester Ambroziak shows with modest but eloquent artistic means the current problem of Euro-orphanhood – the non-culpable (anti)social functioning of Euro-orphans. The experience of abandonment and violence has psycho-social effects. An external expression of the mental state of Euro orphans is the sculptures of the “Minotaurs” with their “African-embryonic-alien” shapes, with inhuman faces with more-or-less outlined eyes. This physical ugliness reflects their psycho-spiritual condition. According to Michał Haake, these characters present a species of homo sapiens: they are close to us, but they are different from us – they are simply “different”.

It is difficult to remain indifferent towards this exhibition, which evokes such strong emotions in recipients. Emotions simply emanate from the sculptures. As Michał Haake stresses, emotions are not suppressed due to the ambiguity of these sculptures. It is difficult to determine what these sculptures think; it is difficult to define their behaviour. According to the curator of this exhibition, the artist just wanted to “knock the recipient out of his mental peace” with his art, so that he would take a stance on the subject of this artistic project in a more engaged way.

Although economic emigration is in principle a temporary separation, it has serious psycho-social consequences. In view of the scale of the problem, in 2014 a report was issued at the request of the Children’s Ombudsman entitled *A child, family and school against parental migration: 10 years after the accession to the European Union* (Walczak, 2014), referring to previous studies from 2008 carried out under the initiative of the same public authority. According to data from the 2011 National Census, more than two million Poles were living abroad at that time. Approximately 2% of school children in Poland were under non-parental care due to their parents’ economic emigration. An incomplete family is often a dysfunctional family. The negative effects of economic emigration include the destabilization of the family due to the breakdown of internal relations, constant swapping of father and mother roles, loneliness of the child, a lack of stability, loss of the child’s sense of security, as well as the predominance of material values (Serkowska-Mąka, 2012, 117-128). The functioning of children in such an environment results in some disturbing behaviour: “Euro-orphans are attributed various features which are conducive to the disclosure of behaviour typical of disorders that are internalizing and externalizing. In general, they are the result of a long separation from parents who travel abroad in search of a job. Internalizing disorders usually include fear (e.g. separation anxiety disorder), chronically depressed mood, sub-depressive states and depression, withdrawal, passivity, low motivation to undertake

educational challenges. In turn, externalizing disorders include aggression and self-aggression, oppositional-defiant behaviour, antisocial behaviour, e.g. theft, extortion, violence, vandalism, experimenting with intoxicants” (Trusz, Kwiecień, 2013, 8). It seems that the behaviour of the “Minotaurs” in the “Mama, I’m coming home” exhibition is the result of a hidden reaction to the breakdown of family ties. In their attitudes, passivity, withdrawal and fear are visible. These figure-sculptures are powerless against the situation forced on them by economic conditions.

Any decision concerning economic emigration is not easy. It is caused by a lack of work, low wages and a desire for material goods. Parents–emigrants, however, are convinced that their travel abroad is for the good of family members as it will improve their material well-being. In view of the negative effects described above, the exhibition by Sylwester Ambroziak is also an appeal to politicians on whom the employment strategy of the country depends. The Universal Declaration of Human Rights of 1948 also mentions the human right to work, which is directly related to human nature. Material means are necessary for a dignified life; however, a problem arises when consumption is treated as a determinant of the quality of life (hedonistic materialism). Experience shows that no material goods will compensate a child for separation from his loved ones, which he always feels acutely. Additionally, economic emigration is often accompanied by the phenomenon of all family members being uprooted from their native culture. Emigrants more or less consciously cut themselves off from Polish tradition. This eradication is manifested, for example, in the abandonment of traditional Polish names given to children in favour of names typical of the place of emigration. This is why nowadays one can meet Alex, Max, Naomi, Nikola or Nadia more and more often in the playground. Emigrants are thus absorbed by foreign culture through their consumptive lifestyle, which deepens the alienation of Euro-orphans.

Sylwester Ambroziak’s “Minotaurs” let out the silent cry “Mama, I’m coming home”, as is indicated by the title of the exhibition. It is the voice of helpless children expressing a deep desire to live in a functional family. Deep in their hearts these sculptures yearn for close family relationships that are able to heal their mutilated interiors; they are a salvation for them and a chance for a normal life in the future. The alienated “Minotaurs” do not function properly in society, they do not participate in cultural, political and economic activities. While living, they experience spiritual death. When spontaneously looking at these lonely “Minotaurs”, a question arises about the parents of these figure–sculptures: where are they? Are they aware of the dramatic situation of their children? At the same time, the idea of a family appears as a unique community of life and love. In this way, the artist’s work fulfils a mission towards society. On the one hand, in

a shocking way with the help of expressive means he shows the problem of Euro-orphanhood. On the other hand, the artist points to the unchanging value of the family.

It should be emphasized that the artistic project “Mama, I’m coming home” is not intended to please the recipient in accordance with the modern concept of fine arts. The artist replaces beauty with new forms of sculptures and installations that shock the viewer. This art therefore has no aesthetic goals – only subjective ones. It calls for an internal transformation of life. This artistic project of Sylwester Ambroziak follows the aesthetic assumptions of modern anti-art, which explains the manic “expressive” theory of art.

BIBLIOGRAPHY

- Ambroziak, N. (2016). SYLWESTER AMBROZIAK ODLEGŁY ŚWIAT. Pozyskano z: <http://www.mgslodz.pl/wystawy/sylwester-ambroziak-odlegly-swiat-289.html> (accessed: 18.05.2019).
- Culture.pl. Sylwester Ambroziak #sztuki wizualne. Pozyskano z: <https://culture.pl/pl/tworca/sylwester-ambroziak> (accessed: 18.05.2019).
- Białobrzeska, K., Kawula, S. (red.). 2006. *Człowiek w obliczu wykluczenia i marginalizacji społecznej: Wokół zagadnień teoretycznych*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit.
- Domanowska, E. 2013. *Co tworzy wiara, czego miłość pragnie, straszne, przeźwiwne postaci...* Kwartalnik Rzeźby „Orońsko”, 1 (90), 10-14.
- Haake, M. 2008. *Inny w „Przystani sztuki”*. Pozyskano z: <http://sylwester-ambroziak.com/index.php/michal-haake-inny-w-przestrzeni-sztuki/> (accessed: 18.05.2019).
- Stanisławski, K. 2016. *Poemat dla dorosłych w szarych ścianach*. Pozyskano z: <http://sylwester-ambroziak.com/index.php/krzysztof-stanislawski-poemat-dla-doroslych-w-szarych-scianach-katalog-wystawy-distant-world-dosrodek-propagandy-sztuki-miejska-galeria-sztuki-lodz-2016/> (accessed: 18.05.2019).
- Goniewicz, M., Goniewicz, K. 2011. *Przemoc wobec dzieci – aspekty etyczno-prawne*. „Forum Medycyny Rodzinnej”, 5, 5, 437-444.
- Pawelec, L. 2011. *Eurosieroctwo współczesnym problemem społecznym*. „Pedagogika Rodziny”, 3/4, 133-139.
- Serkowska-Mąka, J. 2012. *Migracje zarobkowe i jej skutki – “eurosieroty”*. „Studia społeczne”, 2, 117-128.
- Struzik, A. 2017. *Krytyka lat 90. – sztuka krytyczna*. „Studia i Materiały Lubelskie”, 20, 74-80.
- Trusz, S., Kwiecień, M. 2013. *Eurosieroty: emocje*. „Psychologia w szkole”, 1, 5-12.

- Walczak, B. 2016. *Rodzina transnarodowa: konteksty i implikacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Zydorowicz, J. 2005. *Artystyczny wirus. Polska sztuka krytyczna wobec przemian kultury po 1989 roku*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Żmijewski, A. 2008. *Drżące ciała. Rozmowy z artystami*, wyd. II popr. i rozsz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Netografia

- http://brpd.gov.pl/sites/default/files/raport_-_dziecko_rodzina_i_szkola_wobec_migracji_rodzicielskich_-_10_lat_po_akcesji_do_unii_europejskiej.pdf (accessed : 18.05.2019).
- <http://sylwester-ambroziak.com/> (accessed : 18.05.2019).
- <https://culture.pl/pl/tworca/sylwester-ambroziak> (dostęp: 18.05.2019).
- <https://wtk.pl/index.php/news/38849-sylwester-ambroziak-mama-im-coming-home> (accessed : 18.05.2019).



Monika Maria Kowalczyk, doctor of humanities in philosophy; she completed full-time master's and doctoral studies at the John Paul II Catholic University of Lublin; her scientific interests: philosophy of culture and philosophical aesthetics.



Sylwester Ambroziak's exhibition „Mamo, I'am coming home” in the „Przystań Sztuki” (Marina of Art) in Poznań, photo from artist's private archive.



Sylwester Ambroziak, *Piaskownica* (Sandpit), photo from artist's private archive.

Monika Grodecka
Akademia Ignatianum w Krakowie
monika.grodecka@ignatianum.edu.pl

(Nie)ludzka natura człowieka w literaturze faktu II wojny światowej

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje złożoność, a jednocześnie problematyczność natury ludzkiej. Jego cel to próba odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i co kryje w sobie jego natura, skoro motywuje go do zła, które według innych pewnych kryteriów nazywa się dobrem. Tego typu wątpliwości nasuwają się, gdy sięgamy do okresu II wojny światowej, która zaznaczyła się w historii szczególnie jako czas hitlerowskiego ludobójstwa, choć każda epoka ukazuje człowieka z różnej perspektywy, podkreślając zarówno jego dobre, jak i złe strony. Poeci, pisarze, artyści od zarania dziejów próbują w swej twórczości nakreślić obraz człowieka, tak byśmy mogli lepiej zrozumieć nie tylko siebie, ale i drugą osobę.

SŁOWA KLUCZOWE: człowiek, człowieczeństwo, natura ludzka, II wojna światowa

ABSTRACT

The Image of (In)humanity in the World War Nonfiction

The article describes the complex and problematic nature of man. The aim of the book is to answer the question: what is the man? What hides deep in the nature of man if it justifies people to do evil, by some others considered to be good. These kind of questions come to mind when we investigate WWII that marked its place in human history

as the moment of Nazi genocide; although we should remember that every era shows the man from various perspectives, emphasizing both the good and the evil. From the very beginnings of mankind, poets, writers, and artists try to capture the picture of man, so we could better understand not only ourselves but the other people, as well.

KEYWORDS: Human, Humanity, human nature, World War II

Wstęp

Mówi się, że nauka o człowieku jest jedną z najtrudniejszych, ponieważ człowiek to istota złożona, niedająca się poznać do końca. Z jednej strony nasze codzienne życie, jak również literatura, a zwłaszcza literatura faktu ukazuje nam wspaniałość ludzkiej natury, z drugiej zaś przekonuje niejednokrotnie o jej „niehumanitarnej” stronie. Kim jest w rzeczywistości człowiek? Jakie czynniki wpływają na ową (nie)ludzkość natury człowieka?

Na te pytania będziemy starać się znaleźć odpowiedź w niniejszym opracowaniu, posiłkując się literaturą faktu okresu II wojny światowej, gdyż w większości przypadków tworzyli ją ludzie, którzy odczuli piekło hitleryzmu na własnej skórze, cudem przeżywając obozy koncentracyjne czy heroiczne walki o wolność. Na jej podstawie, jak również fachowej literatury z dziedziny antropologii filozoficznej zostanie przeanalizowana nieodgadniona natura człowieka, która w zależności od sytuacji, w jakiej się on znajduje, ukazuje różne jego oblicza, często zaskakujące i skrajne.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej zostanie omówione pojęcie człowieka i jego natury, by w drugiej ukazać jego złożoność na przykładzie wybranych postaci i faktów z okresu II wojny światowej. Trzecia część to próba stworzenia syntezy, z której zostaną wyciągnięte praktyczno-teoretyczne wnioski, z uwzględnieniem faktu, że nie wyczerpują one całego bogactwa owego zagadnienia. W części tej zostaną również zawarte pewne wskazania na czynniki, które dotyczą prawidłowego rozwoju człowieczeństwa.

1. Zdefiniowanie pojęcia „człowieczeństwa”

Czasy, w których przyszło nam żyć, to okres dynamicznych przemian społecznych, technicznych, kulturowych, które z jednej strony dają nam wiele możliwości rozwoju i napędzają wszelaki postęp, z drugiej zaś strony budzą lęk i niepokój. Każdego dnia dowiadujemy się z mediów o licznych

katastrofach, wojnach i innych zagrożeniach czyhających na życie nasze i naszych bliskich. Wszystko to pobudza człowieka do refleksji nad sensem jego istnienia, nad celem zmagania z przeciwnościami losu. Człowiek zaczyna się zastanawiać, kim tak naprawdę jest, w jakim kierunku zmierza i ku czemu winien się kierować, by osiągnąć „pełnię człowieczeństwa”, czyli pełnię szczęścia, bowiem fundamentalnym pragnieniem i jednocześnie zadaniem każdego człowieka wpisanym w jego naturę jest dążenie do pełnej realizacji własnego potencjału, co wiąże się z pojęciem szczęścia, dobra i zadowolenia z życia.

1.1. Filozoficzne rozumienie „człowieczeństwa”

Próbcę odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek, możemy odnaleźć już w Biblii, czytając fragment Psalmu 8: „Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz, kim – syn człowieczy, że... obdarzyłeś go władzą” (Ps 8, 5-7). Odpowiedzi tej doszukiwało się wielu wybitnych filozofów. Szukając jej, łatwo zauważyć, że

człowiek jest sam w sobie istotą złożoną. Pierwszą trudnością, jaką napotyka, jest poznanie samego siebie. Poznanie siebie jest jednym z najważniejszych zadań stojących przed człowiekiem, ale także zadaniem najtrudniejszym. Dlatego człowiek wciąż pyta, kim jest? Usiłuje zdefiniować samego siebie, godząc się ostatecznie jedynie na określenia, które z różnych stron odsłaniają tajemnicę jego własnego istnienia¹.

Wybitny filozof i teolog żydowski Martin Buber cały swój dorobek poświęcił szukaniu odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek?

Opowiada się o rabbim z Przysuchy, jednym z ostatnich wielkich nauczycieli chasydyzmu, że powiedział kiedyś swoim uczniom: „Chciałem napisać księgę, miała nazywać się ‘Adam’ i ująć całego człowieka. Jednak po zastanowieniu odstąpiłem od tego zamiaru”. (...) Podczas wykładu w Uniwersytecie w Jerozolimie w 1938 roku tak ujął doniosłość tego wydarzenia. Te prostoduszne słowa prawdziwego mędrca wyrażają – choć ich intencją było coś zgoła innego – całe dzieje ludzkiego namysłu nad człowiekiem. Od wiek wieków człowiek wie, że to on sam jest przedmiotem najbardziej godnym siebie, ale równocześnie wzdryga się ów przedmiot właśnie traktować jako całość, a więc zgodnie z jego byciem i sensem. Niekiedy zabiera się nawet za to, ale problematyka ta, to zajmowanie się własną istotą, przytłacza go szybko i wyczerpuje, i zrezygnowany dyskretnie

1 T. Gadacz, *Wypisy z ksiąg filozoficznych. O człowieku*, Kraków 1995, s. 17.

wycofuje się, aby rozmyślać nad wszystkimi innymi rzeczami na niebie i ziemi z wyjątkiem człowieka lub też, aby dzielić człowieka na fragmenty, którymi można zajmować się osobno w sposób mniej problematyczny, mniej wymagający i mniej zobowiązujący².

To bardzo lakoniczne stwierdzenie rabiego z Przysuchy wyraża całą złożoność i problematyczność rozważań nad człowiekiem.

Od prawdziwości odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek i co stanowi o jego tożsamości, zależy niemalże wszystko, a przede wszystkim możliwość osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Dobrą ilustracją ważności tej kwestii jest pewna historia. Dziecko pochyła się nad klockami oklejonymi fragmentami kolorowych obrazków – typowe puzzle, z których można ułożyć między innymi mapę świata. Długo się trzyma, przekładając klocki, ale nie może sobie poradzić z ułożeniem mapy. Zauważa jednak w pewnym momencie, że na odwrotnej stronie klocków namalowane są części ciała ludzkiego. Podejmuje więc próbę ułożenia człowieka, która, choć nie bez trudu, w końcu się powiodła. Wówczas okazuje się, że na drugiej stronie klockowych puzzli mapa świata ułożyła się „sama”. A zatem, dodaje autor przytaczający tę historię:

jeśli dobrze „poskłada” się człowieka, to świat porządkuje się sam. Jak tego dokonać w praktyce? Zacząć od „poskładania” samego siebie. Zatem stare wezwanie Sokratesa „poznaj samego siebie” jest nieodmiennie aktualne. Człowiek jest jednak istotą środowiskową i wspólnotową. Jako taki, dla pełnego poznania i zrozumienia siebie musi także zrozumieć wartość i sens środowiska przyrodniczo-kulturowego, w którym żyje; poznać i zrozumieć skomplikowaną sieć istotnych zależności łączących go z tym środowiskiem i różnymi wspólnotami, które współtworzy³.

Każdy byt żyjący wyraża siebie poprzez swoje życie. Także człowiek wyraża swoje istnienie poprzez konkretne działania, które strukturyzują się w formach coraz to bardziej złożonych. Ta złożoność działań człowieka wynika z jego racjonalności, czyli z tego, że myśli i dzięki rozumowi tworzy ciągle coś nowego. W ten sposób wchodzi w łańcuch ekosystemu, w którym żyje. Dlatego człowiek, żywy i konkretny, w swojej niepowtarzalności zawsze zanurzony jest w jakąś kulturę, która istniała przed nim i która go przeżyje.

A jak o człowieku i dążeniu do pełni człowieczeństwa pisał Józef Tischner? Otóż, jego zdaniem,

2 Tamże, s. 3.

3 Por. W. Pasierbek, *Otwartość i tworzenie przestrzeni dla drugiego*, w: *(Bez)radność wychowania...?*, red. Z. Marek, M. Madej-Babula, Kraków 2007, s. 13-15.

człowiek, aby żyć, rozwijać się i być sobą, potrzebuje „ethosu”. Ale „ethos” człowieka jest szczególny. Wytwarzają go nie tylko powietrze, ziemia, woda, lecz przede wszystkim środowisko ludzkie, inni ludzie. Człowiek poszukuje sobie miejsca wśród ludzi. Poszukuje dla siebie takiej pracy, która byłaby jego pracą. Poszukuje ludzi, wśród których nie musiałby udawać. Poszukuje kogoś, z kim mógłby związać swój los. Człowiek jest z natury istotą etyczną, to znaczy kimś, dla kogo problem „ethosu” jest zarazem problemem własnego bytu. Jeśli odkryje, gdzie, wśród jakich spraw, z jakimi ludźmi wiąże się jego „ethos”, może „przynieść owoc obfity”. Jeśli tego nie znajdzie, będzie żył jak istota obca samej sobie⁴.

Na czym więc polega pełnia człowieczeństwa, owo „spełnienie”, o którym mówi św. Tomasz?

Spełnienie się człowieka polega na osiągnięciu celu ostatecznego, jakim jest doskonałe szczęście, urzeczywistniające się w oglądaniu Boga. Z oglądania zaś Boga wynika niezmiennosc zarówno umysłu, jak i woli. Kiedy bowiem umysł doszedł do pierwszej przyczyny, w której wszystko może być poznane, ustają jego poszukiwania. Ustaje również zmienność woli, gdyż po osiągnięciu celu ostatecznego, w którym jest pełnia całego dobra, nie pozostaje już nic, czego można by pragnąć. Wola bowiem dlatego się zmienia, że pragnie czegoś, czego jeszcze nie ma. Ostatecznie zaś spełnienie się człowieka polega na uspokojeniu, czyli niezmienności, zarówno co do umysłu, jak co do woli⁵.

Podobny cel ludzkiego istnienia upatruje św. Augustyn w słowach: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁶.

Edith Stein uważa jednak, że

bywają niestety, ludzie, którzy nigdy nie docierają do owej ostatecznej głębi. Toteż nie tylko nie dojdą oni nigdy do doskonałości swej istoty przez uformowanie duszy w sensie przeznaczenia swego bytu, lecz nawet ani razu – choć na chwilę – nie posiadają siebie⁷.

Ciekawa jest też myśl Romana Ingardena, który uważa, iż

natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem

4 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, cyt. za: T. Gadacz, *Wypisy z ksiąg filozoficznych. O człowieku*, dz. cyt., s. 127.

5 Św. Tomasz, *Streszczenie teologii*, cyt. za: T. Gadacz, *Wypisy z ksiąg filozoficznych. O człowieku*, dz. cyt., s. 209.

6 Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł. J. Zawadzki, Wilno 1923, I, 1: CCL 27, 1.

7 E. Stein, *Światłość w ciemności*, t. 1, cyt. za: T. Gadacz, *Wypisy z ksiąg filozoficznych. O człowieku*, dz. cyt., s. 214.

i rolę człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć⁸.

Na pytanie: „kim jest człowiek?”, filozofia nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Podkreśla w jego naturze nieustającą potrzebę wykraczania poza siebie, a przede wszystkim poznania samego siebie, co pomaga w kształtowaniu dojrzałej osobowości, będącej elementem składowym pełni człowieczeństwa, do której dąży się całe życie.

1.2. Natura (ludzka) jako problem

Zagadnienie natury ludzkiej od zarania dziejów intrygowało myślicieli, badaczy i wszystkich tych, którzy pragnęli zgłębić wiedzę o człowieku. W rozważaniach fundamentalnych problematykę natury ludzkiej analizuje się w różnych aspektach, ale najczęściej rozpatrywana jest ona jako problem filozoficzno-polityczny. Sam już termin „natura” skłania do uważnego przyjrzenia się różnym konotacjom dawniej i dziś. Zdaniem wybitnego filozofa Bogdana Szlachty, by zacząć teoretyzowanie na temat problematyczności natury człowieka, należy zwrócić uwagę na trzy ogólne uwagi wprowadzające w rozważania nad jej istotą. W artykule wstępnym do „Horyzontów Polityki” pisze on, aby zacząć od uwag historycznych, trzy bowiem propozycje traktowania natury wydają się wpływowe w badaniach filozoficzno-politycznych i filozoficzno-prawnych. Dwie pierwsze kojarzy się niekiedy w literaturze z dziedzictwem Sokratesa, z którego dociekań mają wyrastać zarówno tzw. tendencja intelektualna lub „racjonalistyczna”, jak i tendencja praktycystyczna; jedna, którą rozwijać mieli zwłaszcza Platon i Arystoteles, a po nich stoicy i chrześcijanie, i druga, która wiązana jest z poszukiwaniami cyników, cyrenaików i epikurejczyków. Propozycja pierwsza kierować więc będzie naszą uwagę ku realistycznemu stanowisku w sporze o uniwersalia, czyli ku skojarzeniu natury ludzkiej z powszechnikiem, który określać będzie to, co charakterystyczne dla ludzkiego gatunku, zazwyczaj wiążąc te treści ze skłonnościami występującymi w każdym jego przedstawicielu i to bez względu na jego świadomość występowania w nim tych skłonności (nazywanych zresztą przyrodzonymi, czyli naturalnymi właśnie, „wpisanymi” w ludzką naturę gatunkową). Poznawcze uchwycenie tych skłonności, rozpoznanie zatem treści natury gatunkowej, miało pozwalać na wskazanie

8 R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, cyt. za: T. Gadacz, *Wypisy z ksiąg filozoficznych. O człowieku*, dz. cyt., s. 218.

norm je chroniących, zapewniających zatem również lub nakłaniających do podejmowania działań odpowiadających tym skłonnościom. Z tego powodu zasadne na gruncie tego ujęcia jest mówienie o przyrodzonych uprawnieniach do dokonywania czynów odpowiadających skłonnościom przyrodzonym, w tym – jak uczył Arystoteles – skłonności do pozostawania przy życiu, skłonności do płodzenia potomstwa i wychowywania go, skłonności do pozostawania z innymi w pokoju (zwanej skłonnością do życia społecznego) i wreszcie skłonności do poznawania tego, co ogólne, tj. w szczególności treści skłonności wspólnych wszystkim przedstawicielom ludzkiego gatunku. Gdy propozycja ta stała się podstawą rozważań o fundamentach porządku wiążącego wszystkich przedstawicieli gatunku ludzkiego, łatwo było dociec, że wprawdzie konieczne było rozpoznanie przyrodzonych skłonności – w przypadku trzech pierwszych z nich niezależnych od pracy ludzkiego intelektu, w przypadku skłonności do poznawania tego, co ogólne, zależnych nie tyle od postanowienia podmiotu, ile od aktywności na podstawie tego, co ją poprzedza i wywołuje⁹.

W podsumowaniu B. Szlachta stwierdza:

Każde z trzech ujęć głównych, do których prezentacji ograniczamy się świadomie: klasyczne (odwołujące się do natury gatunkowej człowieka, do tego, co wspólne wszystkim przedstawicielom gatunku), indywidualistyczne (prowadzące często do projektów kontraktualnych, abstrahujące od tego, co wspólne ludziom na rzecz tego, co właściwe im jako aktorom odrębnym, różnym i niesprowadzalnym w żadnym aspekcie do wspólnego elementu czy elementów) i spontanicznościowe (eksponujące raczej ład, który nie pochodzi ani od natury, ani od człowieka, lecz który decyduje o podobieństwie zachowań ludzi), odegrało lub odgrywa znaczącą rolę w poszukiwaniach filozoficzno-politycznych, choć na pierwszy rzut oka widać w nich zwłaszcza w nowożytności przewagę (popularność) ujęcia drugiego. Wszak wydawać się może, że wszyscy, którzy jesteśmy osadzeni w tak zwanej kulturze zachodniej, honorujemy podejście indywidualistyczne, a nastawieni na ochronę godności każdej jednostki (nawet tej przymierającej głodem) wciąż wołamy o respektowanie praw umożliwiających możliwie rozbudowaną ekspresję osobliwości i inności. Problem jednak w tym, że zagadnienie natury przestaje być dziś powszechnie kojarzone z naturalnością, to znaczy ze spontanicznością i oryginalnością naszych zachowań. Idzie nie tylko o to, że instytucje polityczne coraz bardziej i głębiej kontrolują nasze zachowania, tak że bywają uznawane za narzędzia opresji, choćby realizowały głównie cele edukacyjne¹⁰.

9 Por. B. Szlachta, *Natura (ludzka) jako problem filozoficzno-polityczny*, „Horyzonty Polityki” 1(1)/2010, s. 12-13.

10 Tamże, s. 21.

1.3. Współczesne definicje człowieka

Coraz częściej pada pytanie o człowieka w jednoczącej się Europie, w świecie. Dla nas jest to pytanie o człowieka, który jest wychowywany i wychowujący. W tym wszystkim należy postawić podstawowe pytanie: o jakiego właściwie człowieka chodzi? Wydaje się, że żyjemy w świecie, w którym zjawiska dehumanizacji występują coraz częściej, gdyż wpływ socjotechniki, intelektu instrumentalnego, pozwalającego poznawać tylko obiektywnie, „zagłusza” świadomość indywidualną. Chodzi więc o człowieka, który doskonale będzie się posługiwał komputerem, kartą kredytową, żyjącego w świecie technicznej materii, konstruujuącego urządzenia, których funkcjonowania zwykły człowiek nie zrozumie, czy też ma to być człowiek rozumny, wykształcony, ale jednocześnie wrażliwy na drugiego, na jego potrzeby? Czy będzie to człowiek zabiegający tylko o to, by coraz więcej mieć, czy też będzie to człowiek poprawiający jakościowo swoje „być”? Czy będzie to człowiek zamknięty na kilkuset metrach kwadratowych swojej posiadłości, czy też człowiek – sąsiad, przyjaciel, z którym będzie można się porozumieć, nawet nie znając jego ojczystego języka? Czy będzie to człowiek subkultur, pseudokultur, pseudowartości, czy też będzie to człowiek racjonalnej i wrażliwej twórczości, żyjący niezbywalnymi wartościami? Czy będzie to europejski *homo sapiens*, twórca lepszego świata, czy *homo sapiens demens*? Oczywiście, odpowiedzi na te pytania nie można udzielić od razu, bowiem ich charakter domaga się czasu. Z pewnością za kilkanaście lat będzie to klarowniejsze.

Musimy sobie zdać sprawę, iż rzeczywistość, w której znalazł się człowiek, wydaje się poważnie mu zagrażać. Dwie światowe wojny, później pod koniec XX wieku wojna bałkańska, następnie wojna iracka; miliony zabitych, torturowanych, prześladowanych; ataki terrorystyczne, wielkie bezrobocie, narastająca dysproporcja pomiędzy bogatymi i biednymi, to wszystko rzuca poważny cień na najbliższą przyszłość.

I chociaż postęp techniczny, wynik wysiłku ludzkiego rozumu, sprawia, że życie człowieka staje się łatwiejsze, nie oznacza to jednak, że człowiek jest lepszy, bardziej socjalny i bardziej wrażliwy na drugiego. „Tragiczny wtorek” 11 września 2001 roku, niepewność rodząca się z badań nad klonowaniem, kwestia eutanazji, globalizacji – te i inne zagadnienia prowokują pytania, które winny skłaniać do refleksji nad człowiekiem dzisiaj i poważnego myślenia o przyszłości¹¹.

W jaki sposób mówić o humanizmie wobec tylu niepewności i barbarzyństw? Gdzie należy szukać źródeł inspiracji do rekonstrukcji nowego

11 W. Pasierbek, *Edytorial*, „Horyzonty Wychowania” 1/2002 (1), s. 5.

humanizmu, nowego człowieka? Jak wychowywać człowieka do pełni człowieczeństwa, by jego natura ukazywała jedynie „ludzki” wymiar?

Epoka, w której żyjemy, to epoka antropologii. Głównym celem ducha współczesnego jest możliwie pełna wiedza o człowieku.

Wiele gałęzi nauki zjednoczyło swe wysiłki w tej dziedzinie. Właśnie jej szczególna problematyka doprowadziła uczonych często do nieoczekiwanych spotkań w badaniach. Biologowie i filozofowie, prawnicy i socjologowie, psychologowie, lekarze i teologowie znaleźli w odniesieniu do człowieka pokrewne poglądy, a częściowo także wspólny język. (...) Nauki zajmujące się człowiekiem są dzisiaj na najlepszej drodze do zajęcia w świadomości ogólnej tego miejsca, które w poprzednich wiekach należało do metafizyki. Głęboka przemiana, jaka dokonała się w świadomości ludzi nowych czasów, przejawia się właśnie w tym, że człowiek nie chce już być włączony w porządek świata (i natury), lecz pragnie nad nim panować¹².

Współczesne obrazy świata są tylko modelami natury, które człowiek zaangażowany w dzieło technicznego opanowywania przyrody zarysowuje, a potem z kolei zarzuca. Świat nie stanowi już dla człowieka gotowego domu, lecz wyłącznie materiał dla jego przekształcającej działalności¹³.

Wobec tej sytuacji, wobec twórczej wolności człowieka w stosunku do świata, ze szczególną natarczywością narzuca się pytanie, kim jest człowiek, na które nie można dziś odpowiedzieć, biorąc za punkt wyjścia świat, lecz trzeba je odnieść do samego człowieka. Dlatego właśnie wiedza o człowieku nabrała dziś takiego znaczenia, jakiego nigdy przedtem nie miała. Właściwa człowiekowi wolność do stawiania całkiem nowych pytań i do wykraczania poza wszelkie dotychczasowe normy egzystencji została nazwana „otwartością na świat”. Jest to zasada czyniąca człowieka człowiekiem, odróżniająca go od zwierzęcia i wynosząca go ponad całą pozaludzką naturę.

Każdy rodzaj zwierząt ograniczony jest do dziedzicznie ustalonego, właściwego swemu gatunkowi środowiska. Człowiek jednak nie jest ograniczony tylko do określonego środowiska, w którym ma żyć i odpowiednio postępować, więc mówiąc o środowisku w odniesieniu do człowieka, chodzi o wytwory jego kultury, a nie o naturalne ograniczenia. Człowiek nie jest ograniczony środowiskiem. Jest otwarty na świat – może dokonywać różnych, coraz to nowych doświadczeń, jego możliwości reagowania na postrzeganą rzeczywistość są prawie nieograniczone¹⁴.

12 W. Pannenberg, *Kim jest człowiek?*, Paryż 1978, s. 13.

13 Tamże, s. 14.

14 Por. W. Pasierbek, *Otwartość i tworzenie przestrzeni dla drugiego*, w: *(Bez)radność wychowania...?*, dz. cyt., s. 15-17.

Człowiek doświadcza samego siebie dopiero wtedy, gdy doświadcza świata, gdy widzi swoje ciało w określonym związku z innymi rzeczami. Dlatego właśnie badanie świata jest dla człowieka konieczną drogą do poznania własnych potrzeb i do uświadomienia sobie własnych dążeń.

Rozumiemy więc, dlaczego Grecy na pytanie, kim jest człowiek, udzielili odpowiedzi z perspektywy kosmosu. Świat jednak nigdy nie udzielił ostatecznej odpowiedzi na pytanie człowieka o swoje przeznaczenie. Sporadycznie przeczuwano to już w starożytności. Dopiero jednak nowożytny człowiek niezbitcie się przekonał, że na każdym kroku może sięgać spojrzeniem poza horyzont, który dotąd ograniczał, i że sam jako człowiek decyduje o tym, jaką postać przybierze świat¹⁵.

2. Człowiek w obliczu dobra i zła

Postawy ludzi literatury faktu okresu II wojny światowej, która zostanie zaprezentowana w dalszej części niniejszego opracowania, jak również historyczne fakty, doskonale potwierdzają, że człowieka nie można poznać w pełni. Jego natura kryje w sobie pokłady zarówno dobra, jak i zła, choć zakłada się, iż człowiek z natury jest dobry. Nasuwają się w tym miejscu pytania: Co leży u podstaw pojawiającego się w człowieku zła? Jakie są jego przyczyny? Odpowiedzi na te pytania poszukują przedstawiciele przeróżnych dziedzin naukowych od zarania dziejów, ale wydaje mi się, że aby dobrze poznać drugiego człowieka, musimy najpierw poznać samego siebie. Czy jednak w tak ekstremalnych warunkach, jakie stwarza wojna, owe poznanie jest możliwe? Czy instynkt samozachowawczy lub też wpojone ideologie pozwalają człowiekowi poznać siebie samego i swoją nieodgadnioną naturę? Spróbujemy poszukać odpowiedzi na te pytania w literaturze faktu II wojny światowej.

2.1. Nieodgadniona natura człowieka w literaturze faktu II wojny światowej

Literatura faktu II wojny światowej prezentuje sylwetki osób, które swymi czynami wpisały się w historię naszego kraju, zarówno tych zwykłych, przeciętnych ludzi, których wojna zaskoczyła równie brutalnie, jak i tych „wielkich”. Na historię ludzkości można spojrzeć jako na ciąg niekończących się, okrutnych wojen. W takim ujęciu zawsze na porządku dziennym

¹⁵ Tamże, s. 18.

pojawia się agresja, przemoc, śmierć, a przewaga należy do tego, kto jest silniejszy lub dysponuje doskonalszą bronią. Chociaż ciągle poprawiały się warunki życia człowieka, to w naszych dziejach czas pokoju był bardzo krótki. Różne były przyczyny i preteksty, pod którymi wszczynano awantury polityczne. Postęp cywilizacyjny nie powstrzymał ludzkich złych instynktów. Świadomie zadawano ból i cierpienie, a także udoskonalano narzędzia służące do zabijania. To jednak, do czego doprowadziła II wojna światowa, przekroczyło wszelkie ludzkie wyobrażenia. Wtedy właśnie jeden naród zdołał doprowadzić do śmierci milionów ludzi. Wszystko pod pretekstem hasła o wyższości typu nordyckiego i rasy aryjskiej. Nacjonalistyczna ideologia przyniosła straszliwe żniwo. Gehenna doprowadziła do zniszczeń materialnych. Najpoważniejsze konsekwencje miało jednak mordowanie, zabijanie ludzi prowadzone na ogromną skalę. Po takiej hekatombie na nowo trzeba było zapytać: kim jest człowiek? W tej próbie wyciągnięcia wniosków z doświadczeń historycznych dużą rolę odegrała literatura. Pokazywała bowiem ekstremalne sytuacje i ludzi, którzy różnie się zachowywali. Duże znaczenie miały dzieła reprezentujące literaturę faktu, gdzie właśnie przedstawiano świat bez uproszczeń. Jednym z nich jest prezentowana poniżej książka Hanny Krall *Zdążyć przed Panem Bogiem*.

2.2. Odwrócony dekalog w świecie Marka Edelmana

Pierwszym utworem, do którego pragnę się odwołać, a który według mnie doskonale ukazuje złożoność ludzkiej natury zależnej od sytuacji, w jakiej człowiek się znajduje, jest książka *Zdążyć przed Panem Bogiem*¹⁶, będąca zapisem rozmów przeprowadzonych przez Hannę Krall z jedynym z przywódców powstania w warszawskim getcie Markiem Edelmanem, po wojnie znanym kardiochirurgiem. W „wywiadzie” tym M. Edelman przedstawia swoją relację z przebiegu akcji likwidacji getta oraz powstania, które trwało od 19 kwietnia do 10 maja 1943 roku. Decyzja o wybuchu powstania została podjęta niemal z dnia na dzień i była rozpaczliwym krzykiem mającym na celu zwrócenie uwagi świata na tragedię dziejącą się w getcie. Żydzi mieli wybór między śmiercią w Treblince a udziałem w walce. Była to jedyna decyzja, jaką mogli podjąć sami, a przecież śmierć w bitwie od kuli, według wielu, była dużo lepsza niż zagazowanie lub skonanie z głodu. Z tym mitem również walczy Edelman, mówiąc: „Śmierć w komorze gazowej nie jest gorsza (...) jest trudniejsza”.

Świat przedstawiony przez M. Edelmana jest światem odwróconego Dekalogu. Największym problemem był głód, który powodował całkowite

16 H. Krall, *Zdążyć przed Panem Bogiem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977.

zobojętnienie na los innych, brak uczuć i chęci do życia. Zdarzały się nawet przypadki kanibalizmu. Mianowicie chodzi tu o Ryfkę Urman, która z głodu nadgryzła kawałek swojego martwego dziecka. Po tym, jak rozpoczęła się akcja likwidacji getta, to, co w normalnym świecie było zbrodnią, stawało się błogosławieństwem. Lekarze, którzy normalnie leczą, tym razem pomagali umrzeć w ludzkich warunkach. Oddanie własnego cyjanku dzieciom przeznaczonym do wywózki przez jedną lekarzkę było prawdziwym aktem heroizmu. Ojciec dziecka, które zmarło po transfuzji krwi przez Edelmana, z początku żywił do niego wielki żal, lecz w końcu dziękował mu za to, że dzięki niemu jego „syn zmarł w domu, jak człowiek”. Wybór miejsca i sposobu śmierci był dla Żydów jedyną możliwością zachowania odrobiny człowieczeństwa i pokazania silnej woli, stąd też popełniano masowe samobójstwa. Walka ludzi z getta o zachowanie odrobiny ludzkiej duszy może wprawiać w podziw, gdyż zdobycie się na akt zamachu na własne życie wymagało głębokiej wiary w słuszność swojego postępowania.

2.3. Gwiazdy przewodnie Rudolfa Hössa

Aby ukazać złożoność natury człowieka na przykładzie literatury faktu okresu II wojny światowej, nie sposób nie przywołać osoby Rudolfa Hössa. Żeby jednak analiza jego kontrowersyjnej osobowości była pełna, należałoby przyrzeć się całemu jego życiorysowi, co jednak, ze względu na ograniczenia objętościowe niniejszego opracowania, jest niemożliwe. Z tego też względu postaram się skupić na najważniejszych faktach, które wskazują na to, iż natura człowieka może mieć podwójne oblicze.

R. Hoss urodził się 25 listopada 1901 roku w Baden-Baden, w rodzinie zdominowanej przez ojca – „człowieka zamkniętego w sobie, nietowarzystkiego, nieujawniającego swych uczuć, zrównoważonego, bardzo uczciwego, o niezmiernie surowych zasadach etycznych, głęboko religijnego fanatycznego katolika”¹⁷. Od najmłodszych lat R. Hössa przygotowywano do służby kapłańskiej, gdyż taką przysięgę religijną złożył jego ojciec po narodzinach syna. W życiu dorastającego Rudolfa nastąpił jednak zwrot, który spowodował odsunięcie się od Kościoła (w dużej mierze wynikało to z zawodu, którego doświadczył po zdradzie tajemnicy spowiedzi przez jego spowiednika) i wstąpienie do wojska (1916 r.), kiedy wybuchła I wojna światowa w 1914 roku (początkowo jako pomocnik w Czerwonym Krzyżu). To był bardzo ważny moment w jego życiu, gdyż jak na bardzo młodego człowieka, doświadczył wiele złego. W *Autobiografii*

17 S. Batawia, *Rudolf Höss, komendant obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu*, „Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce” VII (1951), s. 28.

Rudolfa Hössa czytamy: „Wojna się skończyła. W jej wyniku zewnętrznie i wewnętrznie zmężniałem i stałem się dojrzałym mężczyzną. (...) Z trzęsącego się ze strachu chłopca, który uciekł spod opieki matki, jakim byłem podczas pierwszej potyczki, stałem się twardym, szorstkim żołnierzem”¹⁸.

Definitywne zerwanie z Kościołem nastąpiło w 1921 roku (jednocześnie Höss zgłosił się do Wschodniopruskiego Korpusu Ochotniczego i znalazł się w formacji Rossbacha), a po wysłuchaniu mowy Hitlera na zorganizowanym przez rossbachowców spotkaniu w Monachium w listopadzie 1922 roku wstąpił do partii NSDAP (Narodowosocjalistyczna Niemiecka Partia Robotników).

W 1923 roku zamordowany został przez ludzi z kręgu Hössa były nauczyciel nazwiskiem Walter Kadow. Höss i inni rossbachowcy, wśród nich Martin Bormann, późniejszy sekretarz Hitlera, zostali aresztowani, Hössa skazano na dziesięć lat więzienia. Okres ten stał się dla niego czasem refleksji nad sobą. Poszukiwanie drogi życiowej zaprowadziło go do Związku Artamanów, z którym nawiązał kontakt zaraz po zwolnieniu z więzienia. I tu właśnie R. Höss rozpoczął swoją podwójną drogę życia.

Biografia Hossa doskonale potwierdza powyższe stwierdzenie, że „człowiek nie jest rozpoznany w pełni”, czyli że człowiek potrafi ukazać swą, można by rzec, nieludzką naturę. Chłopiec wychowany w rodzinie o twardych zasadach katolickich nagle odsuwa się zupełnie od Kościoła, by potem stać się żołnierzem, a wreszcie człowiekiem odpowiedzialnym za śmierć prawie 3 milionów ludzi. Czytając *Autobiografię Rudolfa Hössa*, zastanawiamy się jak to możliwe, że człowiek może przejść takie przeobrażenie. Jak to możliwe, że podczas pierwszych kontaktów ze zbrodnią doznaje przerażenia i modli się za zmarłych, a potem sam skazuje na śmierć setki, tysiące mężczyzn, kobiet z dziećmi w kierowanym przez niego obozie zagłady w Auschwitz. R. Höss, ukazując historię swojego życia, próbuje wytłumaczyć motywy swoich poczynań. Dla niego ludobójcze działania w Oświęcimiu były rzetelnym wykonaniem powierzonego mu zadania. Podczas procesu w Warszawie (rozprawa główna przeciwko Rudolfowi Hössowi rozpoczęła się 3 marca 1947 r. w Warszawie i skończyła się 2 kwietnia wyrokiem śmierci; R. Höss został stracony 16 kwietnia 1947 roku na terenie byłego obozu Auschwitz) prokurator Tadeusz Cyprian zapytał go: „Czy oskarżony, pełniąc tę funkcję wyniszczania ludzi, uważał, że to jest zgodne z zasadami sumienia?” – „W tym czasie, kiedy ten rozkaz otrzymałem, i w pierwszym okresie tej akcji nie zastanawiałem się nad tym. Miałem rozkaz, a rozkaz i uzasadnienie tego rozkazu, dane mi

18 R. Höss, *Autobiografia Rudolfa Hössa, komendanta obozu oświęcimskiego*, przekł. W. Grzymski, Wyd. Prawnicze, Warszawa 1990, s. 40.

przez Himmlera, były dla mnie miarodajne”¹⁹. Widzimy jednak, że mimo „opętania” rozkazem pojawiały się u niego ludzkie wyrzuty sumienia:

- I nigdy oskarżony nie miał wyrzutów sumienia?
- Później tak.
- Kiedy?
- Kiedy napływały te wielkie transporty, kiedy trzeba było codziennie masowo niszczyć zwłaszcza kobiety. Wtedy każdy, kto brał w tym udział, miał uczucie: „Czy to jest potrzebne?” (...) Często zdarzało się, że podczas pobytu w domu wracałem nagle myślami do jakiegoś szczegółu akcji eksterminacyjnej. Musiałem wówczas wychodzić z domu. Nie mogłem wytrzymać w serdecznej atmosferze rodzinnej. Często, gdy widziałem szczęśliwie bawiące się nasze dzieci, jak szczęśliwa jest moja żona z najmłodszą córeczką, nachodziły mnie myśli: jak długo będzie trwać jeszcze nasze szczęście? (...) Gdy widziało się kobiety z dziećmi idące do komór gazowych, mimo woli myślało się o własnej rodzinie. Od chwili rozpoczęcia akcji masowej zagłady nie zaznałem w Oświęcimiu nigdy szczęścia. Byłem z siebie niezadowolony²⁰.

I tu właśnie należy podkreślić, że R. Hoss był wzorowym mężem i ojcem. Rodzina stanowiła dla niego najwyższą wartość, oczywiście obok służby ojczyźnie. Niejako streszczając swoje życie, Rudolf Höss napisał pod koniec *Autobiografii*:

Miałem dwie gwiazdy przewodnie, które nadawały kierunek memu życiu od chwili, gdy wróciłem jako mężczyzna z wojny, na którą poszedłem jako chłopiec z ławy szkolnej: moją ojczyznę, a później moją rodzinę. (...) Moja rodzina była moją drugą świętością. Jest ona dla mnie mocnym oparciem. Jej przyszłość była przedmiotem stałej mej troski, zagroda chłopska miała nam być domem. W naszych dzieciach widzieliśmy, moja żona i ja, cel naszego życia. Naszym zadaniem życiowym było zapewnić im dobrego wychowania na przyszłość²¹.

2.4. Oskar Schindler – Sprawiedliwy wśród Narodów Świata

Rozważając (nie)ludzką naturę człowieka na podstawie wojennej literatury faktu, nie można pominąć postawy Oskara Schindlera, który również

19 APMO Proces Hössa 23, 127n, w: *Dialog u progu Auschwitz*, red. M. Deselaers, UNUM, Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu, Kraków 2002.

20 Tamże, s. 152n.

21 R. Höss, *Autobiografia Rudolfa Hössa, komendanta obozu oświęcimskiego*, dz. cyt., 176n.

w zaskakujący sposób uległ przeobrażeniu podczas trwania II wojny światowej. Historię Schindlera opisał w swojej powieści *Schindler's Ark* (*Arka Schindlera*) australijski powieściopisarz Thomas Keneally, zaś Steven Spielberg wyreżyserował na jej podstawie film *Lista Schindlera* (*Schindler's List*), nakręcony w dużej części w Polsce, na miejscu zdarzeń, z udziałem polskich aktorów i licznych statystów.

O. Schindler urodził się w Zwittau w Austro-Węgrzech, obecnie Svitavy w Czechach, w zamożnej rodzinie kupieckiej. Rodzina ta poniosła duże straty w czasie kryzysu ekonomicznego w latach 30., zaś O. Schindler przystąpił do partii nazistowskiej. W 1928 roku ożenił się z Emilie Pelzl. Małżeństwo nie miało dzieci. Kiedy wybuchła II wojna światowa, wykorzystał moment, podobnie jak wielu innych przedsiębiorców szukających zysków na nowych terytoriach, przejmując za niewielkie pieniądze fabrykę w krakowskiej dzielnicy Podgórze, którą przemianował na Deutsche Emailwaren-Fabrik (Niemiecka Fabryka Wyrobów Emaliowanych), produkując początkowo naczynia emaliowane, a potem amunicję. Do pracy pozyskał około 1300 żydowskich robotników. Początkowo ochrona robotników była prawdopodobnie motywowana chęcią pomnożenia zysków, ale potem O. Schindler zapoczątkował aktywną opiekę nad pracownikami, utrzymując na przykład, że wykwalifikowani robotnicy są niezbędni dla pracy fabryki, zaś próba zaszkodzenia im spowoduje wniesienie przez niego żądania o odszkodowanie od niemieckiego rządu.

Z początku postawa O. Schindlera wskazywała na czysty oportunizm. Wykorzystał sytuację panującą w okresie wojny oraz swoje zdolności negocjacyjne, by mnożyć swój majątek. Nie zważając na ludzkie tragedie, udało mu się to w szybkim tempie. Sprawiał wrażenie człowieka wyrachowanego, któremu zależało tylko na pieniądzu. W jego karierze biznesmena pojawił się jednak punkt zwrotny. Był nim początek likwidacji krakowskiego getta w 1942 roku, który wstrząsnął Schindlerem. Niemiecy żołnierze przetransportowali Żydów do obozu koncentracyjnego w Płaszowie, zabijając wielu z tych, którzy usiłowali się ukryć w swoich domach. Wykorzystując swoje umiejętności negocjacyjne i dając łapówki, postanowił ocalić swoich pracowników, których zwano *Schindlerjuden* (Żydzi Schindlera). Z komendantem obozu Amonem Göthem zawarł umowę o przeniesieniu 900 Żydów do przylegającego do fabryki podobozu, gdzie byłoby mniej narażeni na szykany i rabunek ze strony strażników obozu głównego. Gdy pod koniec wojny Armia Czerwona zbliżała się do Krakowa, niemieckie obozy zostały zlikwidowane, a ich więźniowie w większości zgładzeni. Schindlerowi udało się w październiku 1944 roku przenieść 1200 „pracowników” do fabryki w Brännlitz (dziś Brněnec w Czechach), a gdy transport został po drodze skierowany do obozu w Auschwitz-Birkenau, zdołał ich stamtąd wydostać. Brännlitz

zostało wyzwolone w maju 1945 roku. Pod koniec wojny Schindler wyemigrował do Argentyny, gdzie jednak zbankrutował i skąd w 1958 zdecydował się powrócić do Niemiec, prowadząc kolejno wiele nieudanych przedsięwzięć. W tym okresie jeździł też do Izraela, gdzie spotykał się ze swoimi dawnymi podopiecznymi i gdzie Instytut Yad Vashem uhonorował go medalem „Sprawiedliwy wśród Narodów Świata”.

Przemiana, jaka dokonana się w tym na pozór egoistycznym człowieku, polegała na tym, iż w pogoni za zdobyciem majątku odkrył wartość ludzkiego życia. Poświęcając cały majątek na ratowanie ludzi, którzy zginęliby z rozkazu hitlerowców, udowodnił, że nie każdy człowiek mający przewagę nad słabszym wykorzysta ją w negatywny sposób, nawet w tak sprzyjających okolicznościach, jakie tworzyła okupacja. Pokazał, że w obliczu ludzkiego cierpienia i zagrożenia życia człowiek potrafi zapomnieć o własnych korzyściach, a nawet własnym bezpieczeństwie, i że życie ludzkie jest najwyższą wartością, bo jak mówi motto z Talmudu: „Kto ratuje jedno życie, ratuje cały świat”.

3. Zachować człowieczeństwo

W encyklice *Redemptor Hominis* Jan Paweł II mówi, że człowiek może zachować swoje człowieczeństwo jedynie przez miłość.

Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”. To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić”, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem

Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela (por. hymn *Exsultet* z Wigilii Wielkanocnej), skoro Bóg „Syna swego Jednorodzonego dał”, ażeby on, człowiek „nie zginął, ale miał życie wieczne” (por. J 3, 16)²².

Tego to właśnie człowieka w całej prawdzie jego życia, jego sumienia, w jego nieustannie się potwierdzającej grzeszności, a równocześnie w nieustannie się ujawniającej dążności do prawdy, dobra, piękna, do sprawiedliwości i miłości, miał przed oczyma Sobór Watykański II, gdy rysując jego sytuację w świecie współczesnym, od zewnętrznych komponentów tej sytuacji zstępował stale w immanentną prawdę człowieczeństwa:

W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalczą się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wieloma ponętami, musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdzźwięków rodzi się w społeczeństwie²³.

Świadomość naszej grzeszności i słabości powinna kierować nasze działania na dobro, nawet w obliczu zła, jakim była II wojna światowa. Dobro to jednak powinno zasadzać się na miłości, ponieważ w innym przypadku możemy ślepo ulec ideologiom, które skierowane są przeciwko człowiekowi i jego dobrej naturze. W miłość człowieka wpisany jest szacunek dla godności człowieka, który jest gwarantem „nieodczłowieczenia”.

3.1. Poszanowanie godności człowieka gwarantem „nieodczłowieczenia”?

Godność jest wewnętrzną, wrodzonym i naturalnym znamieniem człowieka, niezależnym od kontekstu społecznego i historycznego. Społeczeństwo i historia nie nadają jej człowiekowi, ale mają obowiązek jej poszanowania i chronienia²⁴.

Dotyczy ona w ten sam sposób kobiet i mężczyzn, dzieci, ludzi starych i młodych, zdrowych i niepełnosprawnych, biednych i bogatych. Wszyscy

22 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor Hominis*, Watykan 1979, 10.

23 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992, 1934, 10; odtąd będą stosować skrót: KKK.

24 J.W. Gałkowski, *Jan Paweł II o godności człowieka*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Wydział Filozofii, Lublin 1994, s. 108.

ludzie, mając tę samą naturę i to samo pochodzenie, cieszą się równą godnością²⁵. Skoro wszyscy ludzie są równi co do godności, upada podstawa wszelkich teorii lub praktyk, które wprowadzają różnice między ludźmi ze względu na ich godność.

Godność człowieka jest najogólniejszą normą ładu społeczno-gospodarczego. Pozwala ona analizować i oceniać zastaną rzeczywistość, podczas gdy zasady społeczne opisują poszczególne płaszczyzny życia społeczno-ekonomicznego, mówiąc, jak je kształtować, aby zabezpieczyć i afirmować osobę ludzką²⁶.

Prawda o godności człowieka obecna jest stale w nauczaniu społecznym Kościoła. O godności i wynikającej stąd równości wszystkich ludzi przed Bogiem pisał papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*. Uważał on, że pracodawcy powinni szanować w swych pracownikach godność osobistą, praca fizyczna nie może poniżyć człowieka, a wręcz przeciwnie – powinna dostarczać mu godziwych środków utrzymania. Za przykład podawał Chrystusa, który choć był Synem Bożym, nie wahał się wykonywać pracy cieleskiej. Uzasadnieniem godności człowieka była dla Leona XIII nauka o tym, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Godność jest nienaruszalnym i niezbywalnym darem Bożym, z którego nikt nie może zrezygnować. Nikomu też nie wolno bezkarnie naruszać godności człowieka²⁷.

Poszanowanie godności człowieka domaga się ponadto w dziedzinie gospodarczej praktykowania cnoty umiarkowania, aby zapanować nad przywiązaniem do dóbr tego świata, cnoty sprawiedliwości, aby skutecznie zabezpieczyć prawa innych ludzi i dać im to, co się im słusznie należy, oraz cnoty solidarności, aby móc naśladować Chrystusa, który „będąc bogaty, dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacił” (2 Kor 8, 9)²⁸.

Aby człowiek mógł osiągnąć bogatą, dojrzałą osobowość, co jest jedną z oznak zbliżania się ku pełni człowieczeństwa, niezbędne jest uczenie go korzystania z wolności, umożliwiającej mu zwracanie się ku dobru, czynienie dobra²⁹. Podstawę tak rozumianej wolności człowieka T. Ślipko widzi w duchowym, stanowiącym wyłączny atrybut człowieka, pierwiastku jego natury. Jego zdaniem aktualizacja tak rozumianej

25 Por. KKK.

26 Por. F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, Lublin 1995, s. 54.

27 Por. M. Sadowski, *Ze studiów nad papieską koncepcją godności człowieka (1891-1991)*, w: *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane problemy badawcze*, red. M. Maciejewski, M. Marszałek, Wrocław 2002, s. 418.

28 Por. KKK, 2407.

29 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 17; odtąd będę stosować skrót: KDK.

wolności dokonuje się na linii odniesienia człowieka do otaczającego go świata dóbr, poprzez które realizuje swoje dążenie do odpowiadającego mu dobrostanu. Tymczasem w każdym z tych dóbr tkwi jakiś brak, wskutek czego każde z nich przedstawia inną postać dobra i różne jego stopnie. W ten sposób otwiera się przed wolą człowieka możliwość determinowania swego dążenia w różnych kierunkach i na różnych płaszczyznach. Wolność woli widzenia więc od strony swej aktualizacji znajduje obiektywne uwarunkowanie w ograniczoności i niedoskonałości dostępnych dóbr³⁰.

3.2. Sięgnąć wzrokiem tam, gdzie wzrok nie sięga

W poprzednim rozdziale została przybliżona sylwetka Rufolfa Hössa – człowieka, o którym można w pierwszej chwili powiedzieć, że jego natura była nieludzka. Pojawia się tu jednak pytanie i niejako wątpliwość, czy fakt, iż był wzorowym mężem i ojcem, nie świadczy o tym, iż jednak człowiek zawsze pozostaje człowiekiem? Czy nie jest tak, iż wina nie leży po stronie samej natury człowieka, a jedynie po stronie źle uformowanej osobowości człowieka, jego wrażliwości, sumienia, systemu wartości i narzuconych ideałów?

Ksiądz Manfred Deselaers w książce *Bóg a zło – w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz*³¹ niejako tłumaczy motywy działań Hössa poprzez zaznaczenie quasi-religijnej roli, jaką odgrywał w jego życiu narodowosocjalistyczny światopogląd. Zwróćmy uwagę na symboliczną wymowę tego światopoglądu:

- swastyka, jako symbol narodowego socjalizmu, była świadomym przeciwieństwem krzyża – symbolu chrześcijaństwa. Swastyka była symbolem ponownych narodzin Niemiec;
- symbol słońca (koło u wozu), jako znak witalnej siły życiowej, miał zostać przeciwstawiony symbolowi śmierci, słabości i miłosierdzia. Niemiecka kultura miała powrócić do germańskiej, opartej na witalności filozofii natury sprzed czasów chrześcijańskich.

Według ideologii, którą kierował się Höss, SS-mani to zakonnicy, którzy muszą przywrócić porządek w świecie przez „oczyszczenie rasy”, a może to dokonać się jedynie poprzez absolutne poddaństwo Wodzowi – Hitlerowi – Mesjaszowi, którego Bóg posłał, by uratować świat.

30 T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, cyt. za: Z. Marek, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005, s. 93.

31 M. Deselaers, *Bóg a zło – w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 1999.

I właśnie taka ideologia powodowała, że Höss wypełniał rzetelnie rozkaz mordowania tysięcy ludzi, będąc jednocześnie przykładnym mężem, ojcem i wzorowym żołnierzem. Dlatego też ksiądz Manfred Deselaers, cytując słowa proroka Samuela: „Człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce” (1 Sm 16, 7), pozostawia ocenę postawy Rudolfa Hössa Bogu. Nie można przecież zapomnieć, że przed śmiercią wypowiedział się w wadowickim więzieniu i oficjalnie wrócił na łono Kościoła, czyli rozpoczął odnowę relacji z Bogiem.

3.3. Czynniki wpływające na prawidłowy rozwój człowieczeństwa

Jak wynika z powyższych rozważań, natura człowieka jest bardzo złożona. Człowiek z jednej strony zdolny jest do wielkich, heroicznych czynów, do kreatywnej twórczości, dawania życia, a jednocześnie do jego unicestwienia, braku poszanowania. Należy zatem zadać sobie pytanie, jak powinno wyglądać prawidłowe formowanie człowieka już od początku jego istnienia i kto za to jest odpowiedzialny.

Historie życia wielu osób pokazują, iż najważniejsza w życiu dorastającego człowieka jest rodzina, która daje poczucie stabilności i bezpieczeństwa, a nade wszystko pewność, iż jest się kochanym. A żeby pewność tę dziecko mogło nabyć, rodzic musi się nauczyć podstawowego języka miłości swojego dziecka.

Każde dziecko ma swój podstawowy język miłości, pewien sposób okazywania uczucia, który najsilniej do niego przemawia. Dzieci muszą czuć, że są kochane, aby stać się dojrzałymi, odpowiedzialnymi i samodzielnymi ludźmi. Miłość jest im niezbędna. Gdy dziecko ma pewność, że miłość rodziców jest głęboka i niezmienna, będzie lepiej reagować na ich prośby czy sugestie, nawet w trudnych sprawach. Okazywanie dzieciom uczucia w ich podstawowym języku miłości nie stanowi dla rodziców gwarancji, iż nigdy nie doświadczą kłopotów wychowawczych, jednak wyraźnie zwiększa to poczucie bezpieczeństwa dzieci, a im samym daje nadzieję na prawidłowy rozwój osobowości potomstwa. W wychowaniu dzieci wszystko, co dobre, praktycznie opiera się bowiem na pełnej miłości więzi między rodzicami a dzieckiem. Jeśli rodzice nie zaspokajają potrzeb emocjonalnych potomstwa, nieustannie napotykają problemy wychowawcze. Tylko takie dziecko, które czuje się prawdziwie kochane i otoczone opieką, może dawać z siebie to co w nim najlepsze³².

32 R. Campbell, G. Chapman, *Sztuka okazywania miłości dzieciom*, Vocatio Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2005, s. 234.

Człowiek potrafi kochać nie tylko wtedy, gdy ma u boku partnera życiowego, ale także gdy pozostaje z dzieckiem sam, bo najważniejsze dla człowieka jest to, by miał obok drugą osobę, z którą mógłby wejść w relację dialogu, którą będzie mógł obdarzać miłością, a ta osoba będzie mogła odpowiedzieć tym samym. Tylko taka atmosfera wzajemnej miłości jest gwarancją rozwoju pełni człowieczeństwa, a tym samym prawidłowo uformowanej natury człowieka, dlatego podstawą wychowania, a zwłaszcza tego „w pojedynkę”, jest okazywanie dziecku miłości. To prawda, że na samotnych rodziców czyha mnóstwo trudności i niepowodzeń, ale taki rodzic bardzo często jest o wiele lepszym przykładem dla dziecka niż para rodziców, która zajęta jest tylko sobą lub przeciwnie – daje dziecku obraz braku miłości między dwojgiem ludzi, złości, nienawiści i niepokoju z tym związanego.

W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II ukazuje miłość rodzicielską jako normę duszy, która nadaje kierunek konkretnej działalności wychowawczej, ubogacając ją owocami miłości, takimi jak: czułość, stałość, usłużność, bezinteresowność i duch ofiary³³. Na atmosferę rodzinną powinna składać się postawa zaufania, dialogu, zdecydowania oraz poszanowania rodzącej się wolności. Takie wychowanie prowadzi do umiejętności wartościowania i jest sztuką³⁴.

Jan Paweł II przestrzega przed zawężeniem rodzicielstwa do urodzenia w znaczeniu fizycznym. Należy je postrzegać w sensie moralnym i duchowym.

Aby wydać człowieka na świat, potrzeba zaledwie kilku miesięcy, lecz całego życia nie starcza, by go wychować. Istnieje bowiem świat wartości ludzkich i nadprzyrodzonych, które rodzice muszą przekazywać dzieciom. Jeśli chcą, by „dawanie życia” posiadało wymiar w pełni ludzki³⁵.

Ponieważ to rodzice dali życie dzieciom, są ich pierwszymi i głównymi wychowawcami. Rodzice promieniujący miłością są gwarancją zapewnienia dzieciom harmonijnego rozwoju w klimacie uczuciowego bezpieczeństwa. Papież chciał, aby to uznanie prawa rodziców, wyrażone także w *Deklaracji Praw Dziecka*, znalazło odbicie w faktach. Oprócz miłości trzeba się zatroszczyć o umacnianie własnych przekonań i dawanie przykładu³⁶.

33 Por. Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio*, Znaki, Kraków 1997, 36.

34 Por. Jan Paweł II, *Podstawowa rola rodziny – przemówienie, 30 października 1978*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1987.

35 Jan Paweł II, *Dzieci należą najpierw do Boga – homilia, Prato 19 marca 1986*, w: *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II*, red. Cz. Drążek SJ, A. Flaga, J. Gniewek, Kraków 1990.

36 Por. Jan Paweł II, *Podstawowa rola rodziny – przemówienie, 30 października 1978*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, dz. cyt.

Przykład osobisty rodziców jest bowiem szczególnie istotny i potrzebny, „ażeby człowiek, który się w nich rodzi i wychowuje, wszedł bez wahania czy zwątpienia na drogę dobra, jakie jest wpisane w jego serce”³⁷.

Zakończenie

Jak widać z powyższych rozważań na temat (nie)ludzkiej natury człowieka, zarówno zło, jak i dobro wpisane jest w naturę człowieka. Tak o podwójnej naturze człowieka pisał św. Paweł:

Wiemy przecież, że Prawo jest duchowe. A ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre. A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę zrobić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wie dzie ku] tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego! Tak więc umysłem służę Prawu Bożemu, ciałem zaś – prawu grzechu (Rz 7, 14-25).

Zaprezentowana w niniejszym opracowaniu literatura faktu okresu II wojny światowej, na której w dużej mierze zostały oparte rozważania na temat złożonej natury człowieka, wyraźnie potwierdza słowa św. Pawła. Człowiek w ciągu swojego życia nieustannie toczy walkę dobra ze złem, zarówno w sobie samym, jak i poza sobą. Zło jest nieodzowną częścią życia człowieka, dlatego zwalczyć można go tylko dobrem, ale do tego potrzebna jest nam odpowiednia formacja już od dzieciństwa, by ludzka natura nie musiała już ukazywać swego „nieludzkiego” oblicza, jak to się działo podczas II wojny światowej.

37 Jan Paweł II, *List do rodzin Gratissiman sane z 1994*, w: tegoż: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, [CD-ROM], Kraków 1999.

BIBLIOGRAFIA

- APMO. 2002. Proces Hössa 23. W *Dialog u progu Auschwitz*, M. Deselaers (red.). Kraków: UNUM, Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu.
- BATAWIA S. 1951. „Rudolf Höss, komendant obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu”. *Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce*, 7: 28.
- CAMPBELL R., CHAPMAN G. 2005. *Sztuką okazywania miłości dzieciom*. Warszawa: Vocatio Oficyna Wydawnicza.
- DESELAERS M. 1999. *Bóg a zło – w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz*, przekł. J. Zychowicz. Kraków: WAM.
- GADACZ T. 1995. *Wypisy z ksiąg filozoficznych. O człowieku*. Kraków: Znak.
- GAŁKOWSKI J.W. 1994. Jan Paweł II o godności człowieka. W *Zagadnienie godności człowieka*, J. Czerkawski (red.). Lublin: RW KUL, Wydział Filozofii.
- HÖSS R. 1990. *Autobiografia Rudolfa Hössa, komendanta obozu oświęcimskiego*, przekł. W. Grzymski. Warszawa: Wyd. Prawnicze.
- JAN PAWEŁ II. 1979. Encyklika *Redemptor Hominis*. Watykan.
- JAN PAWEŁ II. 1987. Podstawowa rola rodziny – przemówienie, 30 października 1978. W Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- JAN PAWEŁ II. 1990. Dzieci należą najpierw do Boga – homilia, Prato 19 marca 1986. W *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II*, C. Drążek, A. Flaga, J. Gniewek (red.). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- JAN PAWEŁ II. 1997. Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio*. Kraków: Znak.
- JAN PAWEŁ II. 1999. List do rodzin Gratissiman sane z 1994. W *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II* [CD-ROM]. Kraków: Wyd. M.
- KAMPKA F. 1995. *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*. Lublin: KUL.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1992, 1934. Watykan.
- KRALL H. 1977. *Zdążyć przed Panem Bogiem*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- MAREK Z. 2005. *Podstawy wychowania moralnego*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM.
- PANNENBERG W. 1978. *Kim jest człowiek?*. Paryż: Editions du Dialogue.
- PASIERBEK W. 2002. „Edytorial”. *Horyzonty Wychowania*, 1: 5.
- PASIERBEK W. 2007. *Otwartość i tworzenie przestrzeni dla drugiego. W (Bez)radność wychowania...?*, Z. Marek, M. Madej-Babula (red.). Kraków: WSFP „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM.
- SADOWSKI M. 2002. *Ze studiów nad papieską koncepcją godności człowieka (1891-1991). Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane*

problemy badawcze, M. Maciejewski, M. Marszałek (red.). Wrocław: Wyd. Kolonia Limited.

Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

SZLACHTA B. 2010. „Natura (ludzka) jako problem filozoficzno-polityczny”. *Horyzonty Polityki*, 1: 12-13.

ŚW. AUGUSTYN. 1923. *Wyznania*, przekł. J. Zawadzki. Wilno: Nakł. Księg. Józefa Zawadzkiego.

Związek Artamanów, http://pl.wikipedia.org/wiki/Zwi%C4%85zek_Artaman%C3%B3w, (dostęp: 3.05.2011).



Monika Grodecka, absolwentka pedagogiki społeczno-opiekuńczej w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, doktorantka czwartego roku studiów trzeciego stopnia na kierunku nauki o polityce i administracji w Akademii Ignatianum w Krakowie; asystent w Katedrze Myśli Politycznej Instytutu Nauk o Polityce i Administracji na Wydziale Pedagogicznym Akademii Ignatianum w Krakowie; sekretarz redakcji czasopism naukowych „Horyzonty Wychowania” i „Horyzonty Polityki”.

Lech Haydukiewicz
Akademia Ignatianum w Krakowie
lech.haydukiewicz@gmail.com

Wpływ procesów suburbanizacyjnych w obszarze metropolitalnym Wilna na stan polskiej mniejszości narodowej

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia to historyczne ukształtowania się polskiej mniejszości narodowej w regionie meropolitalnym Wilna i zmiany, jakie zachodzą współcześnie wśród tej społeczności. Zmiany polityczne, społeczne i demograficzne związane z niepodległością Litwy oraz swobodą migracji spowodowały w ostatnich dwóch dekadach bardzo istotne zmiany w etnicznym krajobrazie obszaru metropolitalnego Wilna, które będą miały istotny wpływ na stan polskiej mniejszości narodowej na Litwie w przyszłości. Zmiany te polegają głównie na utracie statusu największej najliczebniejszej społeczności w niektórych gminach podwileńskich oraz zagrożeniu tym procesem w kolejnych gminach. Głównymi czynnikami prowadzącymi do tego stanu są dysproporcje w zamożności pomiędzy Polakami i Litwinami, silny strumień migracji z Wilna na przedmieścia, oraz z rejonów wiejskich za granicę.

SŁOWA KLUCZOWE: polska mniejszość narodowa na Litwie,
Wilno, suburbanizacja

ABSTRACT

The influence of suburbanization processes in the metropolitan area of Vilnius on the state and condition of the Polish national minority

The paper shows the historical background of the formation of the Polish national minority in the metropolitan region of Vilnius and the changes that are taking place today in this community. Political, social and demographic changes related to the independence of Lithuania and the freedom of migration have caused in the last two decades very significant changes in the ethnic landscape of the metropolitan area of Vilnius, which will have a significant impact on the state of the Polish national minority in Lithuania in the future. These changes consist mainly of the loss of the status of the largest community in some municipalities of Vilnius region and the threat of this process in subsequent municipalities. The main factors leading to this state are the disproportions in wealth between Poles and Lithuanians, a strong stream of migration from Vilnius to the suburbs, and from rural areas abroad.

KEYWORDS: Polish national minority in Lithuania, Vilnius, suburbanizaion

Polska mniejszość etniczna na terenie obecnej Litwy w procesie swojego kształtowania się była poddana licznym, często przeciwstawnie działającym czynnikom. Wychodząc od czasów tworzenia się powszechnej współczesnej świadomości etnicznej wszystkich grup zamieszkujących obszar byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego czyli – ogólnie rzecz ujmując, od czasów zaborów – czynniki determinujące kierunki rozwoju ilościowego i nabywania własnej identyfikacji narodowej często ulegały zmianom. Jest to skutkiem skomplikowanych procesów politycznych i demograficznych jakim obszar współczesnej Litwy i tereny jej ościennie były poddawane.

Najważniejszymi z nich, w kolejności chronologicznej były: walka z opresyjnym stylem rządów carskich, upowszechnienie szkolnictwa, demokratyzacja relacji społeczno-politycznych i emancypacja, pierwsza wojna światowa, bytność Wileńszczyzny w obrębie państwa polskiego, okupacja sowiecka, litewska i niemiecka podczas drugiej wojny światowej, włączenie Litwy w struktury organizmu sowieckiego oraz odrodzenie państwowe po 1990 roku. Każdy z nich jest silnie złożony i – co może się wydawać paradoksalne w dzisiejszej perspektywie czasowej – każdy

w jakimś stopniu odzwierciedlany jest współcześnie w poglądach i hierarchii wartości poszczególnych grup etnicznych na Litwie.

Najbardziej ogólnie rzecz ujmując, okres od początku krystalizowania się powszechnego nie tylko wśród elit, ale też mas ludności wiejskiej uświadomionego poczucia przynależności do narodu litewskiego do utworzenia w 1918 roku niepodległej Litwy i Polski cechował się zwiększającym się udziałem ludności polskiej w rozległych okolicach Wilna oraz zmniejszaniem udziału Polaków w centralnej Litwie (Kowieńszczyzna) oraz zachodnich regionach kraju (np. Żmudź) (Wakar 1917a, 1917b). Ostateczne ustabilizowanie się granicy polsko-litewskiej w latach 1921-23 dodatkowo nasiliło ten sam proces, ponieważ oprócz naturalnej asymilacji w rejonach o wyraźnej przewadze etnicznej jednej nacji był on teraz wzmacniany przez struktury nacjonalistycznie nastawionych państw. W okresie międzywojenny Wileńszczyzna weszła jako obszar w przeważającej większości polski co przedstawia tabela 1.

Tab. 1. Polacy na Wileńszczyźnie w okresie międzywojennym [w tys.]

Powiaty	1919 r.		1931 r.*	
	Liczba	Udział	Liczba	Udział
M. Wilno	72,4	56,2	128,6	65,9
Wilno**	160,8	87,3	180,5	84,1
Troki**	49,9	53,8		
Święciany	61,9	44,3	68,4	50,1

Źródło: Spis... 1920; Ostateczne... 1920; Eberhardt, 1995, Problematyka... 1997 – zmienione.

* Spis przeprowadzony w Rzeczypospolitej w 1931 r. nie zawierał pytania o narodowość; posłużono się tutaj danymi odnośnie języka ojczystego.

** W 1931 r. większość ziem byłych powiatów wileńskiego i trockiego została połączona w obrębie jednego powiatu trocko-wileńskiego

Samo Wilno, zamieszkane w większości przez Polaków, posiadało liczną mniejszość żydowską (ok. 40%) i niewielki udział ludności rosyjskiej, białoruskiej oraz litewskiej. Biorąc pod uwagę wszystkie spisy i badania ludnościowe przeprowadzone pomiędzy 1916 a 1939 rokiem liczba ludności litewskiej w mieście kształtowała się pomiędzy 1500 a 3000 osób. (Bernsztejn 1919, Drugi Powszechny... 1936, Drugi Powszechny... 1937, Lietuvos gyventojai... brak roku wyd.) W tym okresie całe życie kulturalne przedmieść oraz dalej położonych obszarów wiejskich było nacechowane polskością i nie można mówić o istotnym wpływie innych czynników etnicznych. Jest to okres wzmacniania w miarę jednolitego etnicznie rysu rejonów podmiejskich ze względu na funkcjonowanie w ramach struktur państwa polskiego i likwidowanie pozostałości struktur carskich.

Warunki funkcjonowania ludności Wilna i Wileńszczyzny zaledwie po dwudziestu latach ulegają kolejnej radykalnej zmianie w wyniku II wojny światowej.

Skutkiem działań zachodzących przez sześć wojennych lat (m.in. fizyczna eksterminacja, wywózki do Trzeciej Rzeczy i Związku Sowieckiego, istotny spadek urodzeń) oraz skutkiem procesów wynikających z utworzenia Litwy sowieckiej (m. in. repatriacja do Polski, wywózki w głąb ZSRS i wprowadzenie opresyjnego systemu politycznego) nastąpiła radykalna zmiana w ilości i strukturach polskiego społeczeństwa na Wileńszczyźnie.

Skutkiem strat wojennych oraz zorganizowanej w dwóch falach (1944-46 i 1955-59) repatriacji na teren powojennej Polski liczba ludności narodowości polskiej, która według szacunków liczyła na obecnym terytorium Litwy pod koniec okresu międzywojennego około 410 tys. zmniejszyła się blisko dwukrotnie i według oficjalnych danych spisowych z 1959 roku wynosiła 231 tys. czyli 8% ogółu.

Repatriacja w latach czterdziestych objęła – według różnych szacunków – od 170 do 210 tysięcy osób, przy czym odbyła się nierównomiernie z różnych części Litwy (patrz. Tab. 2). Fakt dysproporcji pomiędzy Wilnem a wiejskimi rejonami kraju był spowodowany odmienną polityką władz sowieckich wobec polskiej inteligencji i chłopstwa. Podczas gdy warstwy wykształcone, szczególnie wrogo nastawione do władz sowieckich miały być w całości przesiedlone do Polski, w rejonach wiejskich utrudniano repatriację aby nie dopuścić do wyjazdu ponad 15% ludności Litwy (w tym prawie całej ludności na wielu obszarach Wileńszczyzny), co doprowadziłoby do ruiny gospodarczej dużych obszarów.

We Wilnie według spisu z 1931 r. na ogólną liczbę 193,3 tys. mieszkańców Polaków było 65,9%, a Żydów 28,2%. Udział pozostałych mniejszości nie przekraczał 4%, przy czym Litwinów było 1413 osób (0,73%). W 1937 r. Wilno liczyło 208,5 tys. mieszkańców. Druga wojna światowa przyniosła katastrofalne zmiany zarówno ilościowe jak i jakościowe dotyczące ludności miasta, przewyższające znacznie zmiany, jakie dokonały się na terenach wiejskich Wileńszczyzny. Do 1944 r. okupanci niemieccy wymordowali prawie całą ludność żydowską. Po powrotnym ustanowieniu władzy sowieckiej doszło do prawie całkowitego wyludnienia miasta w wyniku repatriacji. Ogółem Litwę opuściło 197,2 tys. obywateli polskich, w tym 90,2% Polaków, a z samego Wilna wyjechało aż 107,6 tys. czyli więcej niż ze wszystkich pozostałych terenów, z których repatriowało się 89,5 tys. Zakładając, że udział Polaków w zaludnieniu Wilna w 1937 r. wynosił tyle samo ile podczas spisu w 1931 r. ich liczba przed wybuchem wojny wynosiła ok. 138 tys. W okresie II wojny światowej część tej ludności została poddana fizycznej likwidacji bądź przymusowej migracji (wywozy na roboty, zsyłki na wschód). Żadne źródła nie potwierdzają dużego napływu ludności do miasta w okresie

okupacji. Uprawnione jest więc generalne stwierdzenie, iż zdecydowana większość ludności miasta opuściła je w 1944-1946 r. Oznacza to, że w 1944 r., uwzględniając powyższe straty, we Wilnie było ok. 112 tys. osób. Skoro do Polski wyjechało de facto 107,6 tysięcy, miasto stałoby się wymarłe, co jednak nie przydarzyło się w aż tak drastycznej formie¹. Już od lutego 1945 r. Rada Komisarzy Ludowych Litewskiej SRS opracowała plan mobilizacji ludności w celu zasiedlenia Wilna a już w lipcu akcja okazała się nieskuteczna. Do Wilna sprowadzono jedynie kilkaset osób z kilku powiatów Litwy, które i tak często uciekały do stron rodzinnych zniechęcając innych do przyjazdu. Niechęć związana była zarówno z bardzo trudnymi warunkami bytowymi w opustoszałym mieście jak i z uprzedzeniami do mieszkającej tam jeszcze ludności polskiej oraz nieznaną umiejętnością języka rosyjskiego, który został wprowadzony na potrzeby zarządzania pozostawionym majątkiem, zwłaszcza przedsiębiorstwami produkcyjnymi. W związku z tym uchwały Rady Komisarzy Ludowych Litewskiej SRS zachęcały do przyjazdu do Wilna mieszkańców innych republik ZSRR. Od 12 VI 1945 r. wolno było wjeżdżać na Litwę ludziom zmobilizowanym na terenie innych republik ZSRR w sposób zorganizowany, a później dopuszczono swobodny wjazd dla wszystkich obywateli Związku Sowieckiego. W latach 40-tych imigranci spoza Litwy stanowili więcej niż dwie trzecie całego strumienia napływu do miasta. Według danych z września 1945 r. w Wilnie było 99,1 tys. mieszkańców, z czego Polacy stanowili 82,7%, Rosjanie – 7,4%, Litwini – 6,9%, Białorusini – 1,3%. Trzy i pół roku później, dwa lata po oficjalnym zakończeniu repatriacji, w końcu 1948 r. w Wilnie mieszkało 160 tys. ludzi z czego Litwini stanowili 37% (Kairiūkštytė, 1993).

Według spisu z 1959 r. w składzie mieszkańców Wilna Litwini stanowili 33,6%, Rosjanie – 29,4%, Polacy – 20,0%, Żydzi – 7,0%, Białorusini – 6,5%, a Ukraińcy – 2,8% (Itogi... 1963). Powyższe dane wyraźnie ukazują ogrom zmian etnicznych które zaszły w Wilnie, oraz wskazują na główne kierunki napływu ludności do miasta. Należy wyraźnie zaznaczyć, iż 20% Polaków, czyli populacja licząca 47,2 tys. to ludność prawie wyłącznie napływowa spoza granic miasta, nie będąca kontynuacją przedwojennej warstwy mieszczańskiej. Wobec braku danych archiwalnych trudno dziś wyznaczyć udział trzech grup ludności polskiej, które ówczesnie składały się na polską społeczność Wilna, a mianowicie najmniej licznych przedwojennych mieszkańców, polskich imigrantów z wiejskich terenów Litwy oraz Polaków przybyłych wraz ze strumieniem migracji z innych republik sowieckich. Pewne poszlaki rzuca tutaj informacja o napływie ludności

1 De facto nigdy nie było we Wilnie tylko 4 tys. mieszkańców bo repatriacja była procesem rozłożonym w czasie i równocześnie – od sierpnia 1945 r. – pomału rozpoczynał się napływ ludzi z zewnątrz.

z terenów Białorusi. Z przyległych do Litwy okręgów mołodeczańskiego i grodzieńskiego w latach 1946-1958 napłynęło na Litwę 18,7 tys. osób, z których ok. 30% do Wilna. Biorąc pod uwagę, że okręg mołodeczański i grodzieński były zamieszkane przez Polaków w wysokości ok. 25% z prostego szacunku wynika, iż do Wilna przybyło ok. 1,5 tys. Polaków. W rzeczywistości napływ Polaków był większy, ze względu na fakt, iż większa część migrantów przybywała z pogranicza litewsko białoruskiego, gdzie jak podaje Eberhardt (Przemiany narodowościowe na Białorusi) udział Polaków wynosił blisko 50%. Oznaczałoby to, iż w okresie 1947-1958 z terenów Białorusi przybyło do Wilna ok. 3 tys. Polaków. Dane te jednak należy traktować bardzo szacunkowo, choć wyraźnie wskazują na dominującą rolę Polaków litewskich w zasiedlaniu Wilna w okresie powojennym.

Tab. 2. Liczba repatriantów z Litwy w latach 40-tych.

Rejon repatriacyjny	Liczba zarejestrowanych	Liczba repatriantów wg danych polskich	Liczba repatriantów wg danych litewskich	Liczba pozostałych wg danych litewskich	Odsetek repatriantów wg danych polskich	Odsetek repatriantów wg danych litewskich
m. Wilno	111.341	107.613	89.587	21.754	96,7	80,5
Rzesza	40.990	12.048	12.796	28.191	29,4	31,2
Święciany	10.233	5.412	4.465	5.766	52,9	43,6
Nw.Święciany	4.529	3.362	2.686	1.843	74,2	59,3
Troki	19.107	6.461	5.479	13.628	33,8	28,7
Landwarów	11.798	5.768	5.519	6.274	48,9	46,8
Orany	12.769	1.809	2.399	10.370	14,2	18,8
Druskieniki	4.126	1.010	1.150	2.976	24,5	27,9
Nowa Wilejka	18.701	10.088	9.110	9.591	53,9	48,7
Podbrodzie	15.969	6.502	5.525	10.444	40,7	34,6
Jaszuny	33.522	7.605	7.565	25.957	22,7	22,6
Niemenczyn	28.954	6.293	6.101	22.844	21,7	21,1
Dukszty	13.707	5.582	5.590	8.117	40,7	40,8
Rudziszki	15.188	5.672	5.254	9.930	37,3	34,6
Ignalino	2.661	2.408	1.456	1.505	90,5	54,7
Szumsk	13.147	6.049	3.881	9.266	46,0	29,5
Olkieniki	3.992	836	759	3.233	20,9	19,0
Poniewież	3.752	776	858	2.894	20,7	22,9
Wilkomierz	2.947	383	238	2.709	13,0	8,1
Kowno	6.953	1.172	612	6.341	16,9	8,8
Kiejdany	4.822	313	120	4.702	6,5	2,5
razem	379.498	197.156	171.158	208.340	52,0	45,1

źródło: Opracowanie własne na podst. Kairiūkštytė, 1992 i 1993

Przeprowadzona w latach 1955-59 druga fala repatriacji objęła w przypadku Litwy jedynie 46 tys. osób i nie miała już charakteru tak wybiórczego przestrzennie jak pierwsza.

Jeszcze przed wybuchem II wojny światowej Wilno było administracyjnie bardzo rozległym miastem i obejmowało teren 105 km² ustępując jedynie Warszawie. W okresie powojennym granice początkowo nie uległy zmianom. W 1950 r. wydzielono z granic Wilna miasto Nową Wilejkę, którą na powrót przyłączono w 1957 r. Kolejnej zmiany dokonano w 1959 r., i Wilno liczyło 142,3 km². W ciągu 15 lat, które minęły od II wojny światowej do spisu w 1959 r. trudno mówić o dużym wpływie ludności miasta na zmianę stosunków etnicznych okolicznych wsi z tej przyczyny, że granice miasta wykraczały daleko poza obręb osadnictwa miejskiego, i to raczej wsie o charakterze całkowicie polskim stawały się ze względu na zmiany administracyjne obszarami formalnie miejskimi.

W kolejnych dekadach granice Wilna ulegały zmianie kilkakrotnie i aktualnie granice miasta obejmują 401 km² co powoduje, że Wilno nadal jest miastem o wybitnie dużym odsetku obszarów o krajobrazie i funkcjach wiejskich oraz leśnych.

Według pierwszego radzieckiego spisu ludności, przeprowadzonego w 1959 r., Litwę zamieszkiwało 231 tys. Polaków, co stanowiło 8% ogółu. Centralna część Wileńszczyzny, mająca przedłużenie ku południowi na terenie rej. orańskiego aż do Druskienik zachowała całkowicie oblicze polskie, a udział ludności polskiej nie uległ znacznemu spadkowi od okresu przedwojennego. W wielu gminach Polacy stanowili prawie 100% mieszkańców. Jądro obszaru stanowiły rej. sołecznicki i wileński, gdzie udział ludności polskiej wyniósł odpowiednio 88,7% i 80,3%. W rej. wileńskim (ryc. 1.) zamieszkanym przez 80,3 tys. ludności oprócz Polaków mieszkali w Litwini (6,9%) i Rosjanie (8,9%) oraz niewielka grupa Białorusinów (2,5%). Z osadniczego punktu widzenia rej. wileński dzielił się na dwie wyraźne części. W części na południe od miasta dominowały duże jak na warunki litewskie wsie, mające od kilkudziesięciu do kilkuset mieszkańców, natomiast na północ od Wilna koncentrowały się małe wsie typu rozproszonego i przysiółkowego, często zaludnione przez kilkanaście lub kilka osób.

W rejonie wyróżniały się cztery obszary zamieszkałe w 100% przez Polaków. Centrum największego terytorialnie stanowiły gminy Miedniki i Rukojnie. Kolejny, położony na zachód od Wilna, obejmował większą część gminy Suderwa i zachodni fragment gminy Bujwidziszki. Trzeci stanowił skupisko bardzo drobnych i rozproszonych wsi w gminie Bujwidze i w północnym orszarze gminy Ławaryszki. Ostatni położony był na północ od Wilna na styku gmin Niemenczyn, Podbrzezie i Sużany. Takie rozmieszczenie terenów bez domieszki ludności innych narodowości

uwarunkowane było ich położeniem na obszarach peryferyjnych. Leżały one poza głównymi szlakami komunikacyjnymi z Wilna, a więc również na uboczu procesów osadniczych związanych z rozwojem przestrzennym tkanki miejskiej. W kierunku południowym od miasta rozciągał się duży kompleks kolchozów związanych ze specyficzną produkcją szklarniową, zatrudniający wiele osób przybyłych z zewnątrz. Również na terenie gmin na południe od Wilna znajdowało się kilka inwestycji wpływających bezpośrednio na przemiany etniczne okolicy, a mianowicie kolchoz – kopalnia torfu (w pld. cz. gminy Waka Trocka), duża rozrządowa stacja kolejowa wraz z zapleczem usługowym (styk gmin Czarny Bór, Rudomino, Wojdaty) i osiedle wojskowe (wieś Wołczuny w gminie Czarny Bór). Dodatkowo w gminie Mariampol zachowała się wieś (o tej samej co gmina nazwie), w której rdzenni mieszkańcy zachowali język i kulturę litewską od XIX w., gdzie przez cały okres powojenny istniała litewska szkoła.

Kolejnym ważnym kierunkiem rozwoju osadnictwa był ciąg komunikacyjny z Wilna do Trok i Kowna, gdzie również ludność polska reprezentowana była w mniejszym stopniu niż średnia dla rejonu. W bezpośrednim sąsiedztwie granic miasta (które w 1959 r. obejmowały znacznie mniejszy obszar) znajdowały się liczne tereny rekreacyjne. Procesy osadnicze w ich obrębie, czego przykładem są gminy Niemież, Grygajcie, Ławaryszki, oraz obszary położone w obrębie dzisiejszych granic Wilna, również odznaczały się zmniejszeniem udziału Polaków, na korzyść Litwinów i Rosjan. W niektórych obszarach, zwłaszcza przy granicy z Białorusią, pojawiały się wsie z domieszką, lub nawet przewagą ludności białoruskiej, co szczególnie widoczne jest we wsch. cz. gminy Kowale. Ostatnim obszarem mniejszej dominacji Polaków były wsie leżące u północno-zachodnich granic Wilna w kierunku rejonu szyrwinckiego. Szczególnie dotyczyło to obszaru gmin Awizenie i Mejszagoła, oraz wschodniego fragmentu gminy Podbrzezie. Na tym obszarze wyjątkowo duży był udział ludności rosyjskiej na wsi, sięgający kilku procent. Ten obszar był najbardziej wymieszany etnicznie. Reprezentowani tam byli obok Polaków i Rosjan także Białorusini, Litwini, a nawet Ukraińcy. Najwyższy udział Polaków zaznaczył się w gminie Rukojnie (98,1%), najniższy zaś w gminie Mejszagoła (66,1%). Na obszarze rej. wileńskiego znajdowało się jedno miasto Niemenczyn, liczące 2081 mieszkańców, nie tworzące więc strefy oddziaływania miejskiego. Polacy stanowili w nim 51,5% ludności, a drugą grupę pod względem liczebności tworzyli Rosjanie.

Według ostatniego przeprowadzonego w Związku Sowieckim w 1989 r. spisu ludności na Litwie było 258 tys. Polaków. Skupiali się oni prawie wyłącznie we wschodniej części kraju, w pasie, który przed II wojną światową wchodził w skład II Rzeczypospolitej. Obszar zwartego polskiego osadnictwa obejmował zdecydowaną większość rejonu sołecznickiego

oraz wschodni fragment rejonu wileńskiego, z „wyspą” w gminie Suderwa położoną na zachód od Wilna. Obszar, w którym Polacy stanowili ponad 75% ludności, w całości leżał wzdłuż granicy z Białorusią (obszary wiejskie). Okolice Wilna nadal cechowała przewaga Polaków, jednak z dużą domieszką ludności litewskiej i rosyjskiej, przekraczającej łącznie niekiedy 50% zaludnienia, szczególnie w pierścieniu otaczającym miasto od południowego zachodu przez zachód aż do północnego zachodu. (Patrz ryc. 2) (Vsiesojuznaja..., 1989 metų... 1990)

W obrębie zwartego polskiego obszaru etnicznego największy wpływ ludności niepolskiej uwidocznił się w gminach leżących na południe od Wilna. Stan ten był wynikiem pogłębienia się tendencji zaznaczających się już podczas spisu z 1959 r. Ich podłożem było kilka procesów. Głównym był napływ dużej ilości ludności, do tego obszaru na skutek dynamicznie rozwijających się nowych funkcji, m. in. ogrodniczych i sadowniczych, transportowych oraz również militarnych. Z tej racji obszar ulegał szybkiej urbanizacji stając się najlepiej wykształconą strefą podmiejską Wilna i już w latach 80-tych. był już tradycyjnym terenem osadnictwa ludności miejskiej.

Cechą charakterystyczną dla osadnictwa wiejskiego Litwy był systematyczny spadek liczby ludności, powodowany intensywnym, zachodzącym przez cały okres radziecki zjawiskiem migracji do miast (Długosz, 1980; Haydukiewicz, *Obszary...* 2000). Temu największemu strumieniowi migracji towarzyszył mniejszy, skierowany do wybranych wsi, które stały się centrami większych kolchozów. Były one dodatkowymi centrami absorpcji, powodującymi spadek zaludnienia okolicznych mniejszych wsi. Historyczne ukształtowanie rozplanowania wsi litewskich, wśród których dominowały małe ludnościowo, wybitnie rozproszone w młodogłacjalnym krajobrazie jednostki, spowodowało szczególnie mocny regres demograficzny towarzyszący zmianom gospodarczym w latach dominacji systemu radzieckiego. Pomiędzy 1959 a 1989 r. z przyczyn wyludnienia uległo administracyjnej likwidacji ok. 10% jednostek najniższego szczebla – wsi. Proces ten postępował na terenie całego kraju, choć niewiele większym jego natężeniem cechowała się Wileńszczyzna, ze względu na posiadanie dużej ilości wybitnie małych wsi, liczących poniżej 10 osób. Reasumując, choć na całym obszarze wiejskim Litwy liczba ludności uległa zmniejszeniu, o na obszarze gmin sąsiadujących z Wilnem sytuacja nie była. W niektórych gminach wzrost ludności był widoczny, a przy analizie pojedynczych wsi można wskazać takie, które z małych przysiółków rozrosły się do postaci dużych jak na warunki Wileńszczyzny wsi.

Rejon wileński w 1989 r. zamieszkały był przez 94,1 tys. osób co oznacza zmianę na przestrzeni trzydziestu lat o 14 tysięcy czyli średni roczny przyrost o wartości 470 osób. Stracił on oblicze całkowicie polskie, gdyż

skurczyły się w nim obszary, w którym wsie zamieszkane były w 100% przez Polaków. Pozostały one w szczątkowej formie na pograniczu gmin Suderwa i Dukszy, gmin Podbrzezie i Sużany oraz w układzie skupisk najmniejszych wsi, liczących do 10 osób, w gminach Bujwidze i Ławaryszki. (Patrz ryc. 2) Wszystkie wymienione obszary, a zwłaszcza trzy ostatnie, leżały w oddaleniu od Wilna, poza jego bezpośrednią strefą podmiejską i na uboczu od głównych szlaków komunikacyjnych wiodących z Wilna do większych lub średnich miast kraju. Były to tereny typowo rolnicze. Z obszaru gminy Suderwa istniała wahadłowa migracja do Wilna, oraz zaczęła się tu tworzyć już w ostatnich latach czasów sowieckich strefa budownictwa nowych domów bogatych mieszkańców miasta, którzy przeprowadzali się do spokojnych terenów wiejskich. Na pozostałych obszarach właściwie nie zachodził proces nowego osadnictwa, i minimalne były codzienne dojazdy do miasta, co wynikało głównie z dużej biedy lokalnych pokolchozowych społeczności.

Wokół Wilna poszerzył się pierścień mniejszego udziału ludności Polskiej w zaludnieniu (średnio między 25 a 75%), który był szczególnie zauważalny w gminach Waka Trocka, Wojdaty, Czarny Bór i Bezdany, oraz w graniczących z miastem fragmentach gmin Awizenie, Bujwidziszki, Rzesza, Grygajcie i Niemież. Obszar ten ku południowi obejmował także większą część gminy Mariampol. Wyraźnie zaznaczył się pasmowy układ niepolskiego osadnictwa przebiegający promieniście wzdłuż czterech głównych ciągów komunikacyjnych z Wilna w kierunku: na południe do Solecznik i dalej na Białoruś, na południowy-zachód do Landwarowa, Trok oraz Kowna, na północny-zachód przez Mejszagołę do Wilkomierza i Poniewieża zlewający się z drogą biegnącą ku Malatom i Ucianie oraz na północny-wschód przez Niemenczyn ku Święcianom, Ignalinie i dalej na Łotwę. Jedynie ważny ciąg komunikacyjny w kierunku wschodnim nie wykształcił takiego klina osadniczego wkraczającego w polskie terytorium etniczne.

Warto zaznaczyć, iż w stosunku do 1959 r. zmniejszyła się ilość wsi o najniższym udziale ludności polskiej, poniżej 25%. Podczas gdy w 1959 r. było ich 55, to 30 lat później jedynie 23. Wynikało to głównie z faktu, że obszary, w których w latach 50. funkcjonowały już duże kołchozy, które przechodziły szybszą i bardziej brutalną rusyfikację, wpływającą na zatajanie prawdziwej przynależności etnicznej. We wsiach, w których w 1959 r. zanotowano bardzo niski udział Polaków, większą część mieszkańców stanowili nie Litwini, lecz Rosjanie, Białorusini, czasami z domieszką Ukraińców. Sytuacja taka zachodziła nawet na północny-zachód od Wilna, które to tereny leżały w oddaleniu od zachodniego etnicznego pogranicza białoruskiego.

Większość społeczno-gospodarczych trendów istniejących do okresu upadku ZSRS uległo zanikowi bądź głębokiej modyfikacji po 1990 roku

wraz z odbudową niepodległej Litwy. Do najistotniejszych procesów lat 90-tych i XX wieku należy postępująca depopulacja wiejskich obszarów Litwy, szybkie tworzenie się szerokiej strefy podmiejskiej wokół Wilna, Kowna i Kłajpedy oraz zachodzący przyspieszony proces przemian etnicznych na niekorzyść wszystkich mniejszości narodowych. Ogólna liczba mieszkańców zmniejszyła się z 3,70 mln. w 1991 r. do 2,79 tys. pod koniec 2018 r. czyli o około 25% (co daje bardzo wysoki ubytek rzeczywisty 9,1‰ rocznie). Proces depopulacji zachodził wolniej w latach 90-tych niż obecnie, zwłaszcza po włączeniu Litwy w struktury Unii Europejskiej. Postępujące starzenie demograficzne społeczeństwa także przyczynia się do przyspieszenia tempa ubytku ludnościowego przez wzrost wskaźnika zgonów w stosunku do urodzeń (www.stat.gov.lt).

Rycina nr 3 przedstawia tempo przemian ludności według starostw² pomiędzy danymi spisowymi z lat 2001 i 2011. Pomimo ubytku ludności pomiędzy tymi spisami o 406 tys. (3,460 mln w 2001 r. i 3,054 mln w 2011 r.) czyli o 11,7% niektóre starostwa Litwy notują wzrost zaludnienia. Było ich tylko 45 na ogólną liczbę 546 czyli 8%. Rozkładają się one wyłącznie w obszarach metropolitalnych Wilna oraz Kowna i Kłajpedy, z przewagą obszarów silnego wzrostu (powyżej 20%) na przedmieściach Wilna. Wszystkie te podwileńskie starostwa (a także trzy położone w obrębie Wilna: Werki, Poszyłajcie i Zameczek) cechuje nie tylko dodatnie saldo migracji wewnętrznych ale i odpływ zagraniczny. Jest to dowodem na kluczowość czynnika migracji z Wilna na wzrost zaludnienia tych starostw. Wilno wykształca aktualnie silną nowoczesną strefę migracji wahałowych. Niestety litewskie dane spisowe dotyczące struktury etnicznej i języka ojczystego ze względu na ograniczenia spowodowane prawem ogólnoeuropejskim i krajowym chroniącym tak zwane dane wrażliwe nie są publikowane dla jednostek mniejszych niż samorządy, czyli istnieją w przestrzeni naukowej jedynie dla rejonu wileńskiego i miasta Wilna. Jednak uwzględniając poniżej przytoczone dane można wnioskować o kierunku i tempie wpływu migracji wykształcających obszar metropolitalny Wilna na status ludności polskiej.

Pomiędzy 2001 a 2011 r. liczba ludności rejonu wileńskiego wzrosła z 88,5 tys. do 95,3 tys., a struktura etniczna zmieniła się jak ukazano w tab. 3.

Tempo przemian etnicznych w rejonie wileńskim w okresie międzypisowym było bardzo szybkie w porównaniu do okresu sowieckiego i lat 90-tych XX wieku. W ciągu dziesięciu lat nie zaszły żadne zmiany społeczne, które skutkowałyby zmianą identyfikacji etnicznej wśród znacznej liczby Polaków, jednak wielki strumień Litwinów, którzy napłynęli jako

2 Aktualnie litewskie gminy noszą nazwę starostw (lit. seniūnija).

nowi osadnicy jest pierwszym masowym czynnikiem szybko zmieniającym obraz etniczny regionu. Choć ludność w rejonie wileńskim przybyło prawie 7 tys. to liczba Litwinów zwiększyła się o 11 tys. Wykluczając masową lituanizację (żadne litewskie badania socjologiczne ani badania terenowe autora tego faktu nie potwierdzają) należy wskazać na odpływ autochtonicznej wiejskiej ludności (w związku z tym przeważnie pochodzenia polskiego) zarówno do Wilna jak i za granicę przy silnej migracji bogatszych mieszkańców miasta na jego obrzeża i przedmieścia. Skład etniczny Wilna, w którym Litwini w omawianym okresie międzypisowym stanowili około 60% mieszkańców może sugerować, że około 40% migrantów do sąsiadujących z miastem gmin powinno być innej narodowości. Jednak dane statystyczne ukazujące słabsze wykształcenie, niższy standard życia oraz większy poziom bezrobocia wśród mniejszości narodowych, a zwłaszcza Polaków i Białorusinów oraz badania terenowe autora wskazują, iż strumień migracji na przedmieścia jest wybitnie selektywny i dotyczy Litwinów w znacznie wyższym odsetku niż reprezentują oni we Wilnie.

Po 2011 r. migracje wewnętrzne dla regionu wileńskiego utrzymują się co najmniej na analogicznie wysokim poziomie, w niektórych latach przewyższając strumień napływu z pierwszej dekady. W latach 2014-18 średni roczny strumień migracji do rejonu wileńskiego wynosił 4 tys. rocznie (<https://osp.stat.gov.lt/gyventoju-migracija>).

Należy uwzględnić, że osoby napływające do rejonu wileńskiego lokują się jedynie w wybranych starostwach, tych położonych bliżej granic miasta, lepiej skomunikowanych oraz bardziej atrakcyjnych do zamieszkania pod względem infrastruktury oraz krajobrazu. Jak ukazuje rycina nr 3 aktualnie najsilniej rozbudowującą się częścią strefy podmiejskiej są starostwa położone na północ i północny zachód od miasta. Także starostwa leżące w północno-wschodniej części Wilna cieszą się dodatnim saldem migracji. Drugim miejscem docelowym jest pas starostw na wschód od Wilna, a jedynie obszar południowy jest mniej popularny. Aktualna mała atrakcyjność obszarów południowych wynika to przede wszystkim z dużego nasycenia funkcjami transportowymi (lotnisko, rozległa sieć kolejowa, węzły komunikacji drogowej) oraz z istnienia na tym obszarze obszarów zabudowy podmiejskiej z lat 80-tych, które dziś nie stanowią atrakcyjnego sąsiedztwa.

Z racji poniżej ukazanych szybkich zmian demograficznych i etnicznych dane spisowe z 1989 roku należy w dużej mierze traktować jako historyczne tło wyjściowe dla współczesnych badań terenowych. W dwóch turach, w latach 2004 – 06 oraz 2016 – 18 przeprowadzono badania terenowe polegające na realizacji 316 wywiadów mających formę luźnej kontrolowanej rozmowy, która miała wskazać poglądy miejscowej ludności na

zmiany społeczno – ekonomiczne zachodzące w XX wieku na terenach podmiejskich Wilna.

Tab. 3. Skład etniczny Wilna i rejonu wileńskiego według najnowszych spisów

spis 2011	ogółem	Litwini	Polacy	Rosjanie	Białorusini	Ukraińcy	nieukazane
Wilno	535631	338758	88408	63991	18924	5338	13432
rej. wileński	95348	30967	49648	7638	3982	623	1627
Wilno [%]	100	63,2	16,5	11,9	3,5	1,0	2,5
rej. wileński [%]	100	32,4	52,1	8,0	4,2	0,7	1,7
spis 2001							
Wilno	553904	318510	104446	77698	22555	7159	15494
rej. wileński	88586	19855	54322	7430	3869	619	1765
Wilno [%]	100	57,5	18,9	14,0	4,1	1,3	2,8
rej. wileński [%]	100	22,4	61,3	8,4	4,4	0,7	2,0

Źródło: opracowanie własne na podst. https://osp.stat.gov.lt/plik:Gyventojai_pagal_tautu_ybe_savivaldybese

Do badań wybrano wsie z dwóch obszarów różniących się skalą migracji z Wilna i tempem urbanizacji, które nazwano południowowileńskim i północnowileńskim. Obszar południowowileński składa się z ośmiu wsi ukazanych w tab. 4, a skład etniczny gmin w których leżą ukazuje tab. 5.

Tab. 4. Skład etniczny obszaru południowowileńskiego

obszar	skład etniczny w 1989 r. [w %]			
	Polacy	Litwini	Rosjanie	inni
obszar południowowileński	45,6	36,1	10,7	7,6
gm. Czarny Bór	35,9	48,8	8,9	6,4
gm. Mariampol	74,3	13,3	8,6	3,8
gm. Wojdaty	49,5	32,7	9,2	8,6

Źródło: opracowanie własne na podst. archiwalnych i rękopiśmiennych wyników spisów

Tab. 5. Sytuacja etniczna we wsiach obszaru południowowileńskiego

	1959			1989			2011	zmiana liczby ludn. pomiędzy 1989-2011 gdzie 1989 = 100
	liczba ludn.	Polacy [w %]	Litwini [w %]	liczba ludn.	Polacy [w %]	Litwini [w %]	liczba ludn.	
Czarny Bór	1307	68,8	12,4	2123	48,4	32,0	1744	82
Mereszlany	231	97,0	0,9	195	97,4	2,6	141	72
Pogiry	139	86,3	2,9	3780	34,3	47,8	3451	91
Porudomino	284	79,6	6,7	461	80,0	7,4	427	93
Predcieczenka	85	1,2	0,0	30	100,0	0,0	127	423
Słomianka	114	89,5	6,1	99	86,9	7,1	99	100
Wojdaty	737	89,6	4,9	1293	48,1	29,3	1268	98
Wolczuny ³	80	36,3	5,0	80	70,0	1,3	1874	2343

Źródło: opracowanie własne na podst. archiwalnych i rękopiśmiennych wyników spisów

W rejonie intensywniejszej migracji wyodrębniono obszar północno-wileński z 24 wsiami, które wraz z najbliższą okolicą scharakteryzowane są w tabelach 6 oraz 7.

Wsie obszaru południowego pomiędzy 1989 a 2011 rokiem nie zwiększyły swego zaludnienia, co jednak nie oddaje w pełni rzeczywistości, gdyż po 1991 roku ubyło z nich około 1000 osób, głównie Rosjan, którzy mieli zatrudnienie w rozwiniętych usługach transportowych regionu lub byli żołnierzami, gdyż w rejonie Wolczunów stacjonowały oddziały sowieckie. Późniejszy, szczególnie z XX wieku, napływ mieszkańców Wilna zdołał jedynie prawie zrównoważyć ujemne saldo migracji początkowo do Rosji, w następnych dekadach do krajów zachodnich Unii Europejskiej. Zupełnie odmiennie kształtuje się sytuacja we wsiach obszaru północnego, które można wyraźnie podzielić na dwie grupy. Mniejszą stanowią wsie nacechowane spadkiem ludności. Są one najczęściej, choć nie zawsze, stosunkowo małe. Leżą poza głównymi szlakami komunikacyjnymi. Pozostałe wsie cechuje silny nawet kilkukrotny wzrost między 1989 a 2011 r. Wzrost jest zjawiskiem towarzyszącym czasom niepodległości Litwy, wcześniej – w okresie sowieckim – tylko dwie wsie wyraźnie

3 Należy nadmienić, iż w 1989 r. pod tą nazwą figurowały dwie jednostki osadnicze. Jedna, w której wykonano rozmowy, była wsią mniejszą, leżącą w obrębie gminy Czarny Bór. Druga, licząca aż 1319 osób, w tym tylko 37% Polaków leżała na terenie gminy Rudomino i w czasach sowieckich posiadała oficjalny status wsi – stacji kolejowej. Faktycznie wyrosła ona w 2 poł. XX w. w związku z obsługą węzła kolejowego. W roku 2011 liczba ludności odnosi się do obu części.

zwiększyły swój potencjał ludnościowy. Były to Awizenie, gdzie ulokowano centrum administracyjne i kołchoźnicze oraz Wielka Rzesza, którą wydzielono administracyjnie i rozwinięto na takich samych podstawach jak Awizenie. To właśnie ten obszar północny jest najatrakcyjniejszym centrum osadniczym dla mieszkańców Wilna. Wsie badanego obszaru rozproszone są w 5 gminach (tab. 6). Według wywiadów przeprowadzonych w 24 wsiach obraz etniczny jest aktualnie dosyć mocno zmieniony. Podczas wywiadów we wsiach gminy Suderwa oraz sąsiednich starano się wywnioskować szacunkowo proporcje pomiędzy liczbą Polaków i Litwinów. Według ostrożnych szacunków gmina Suderwa mająca 90% udziału ludności polskiej pod koniec lat 80-tych aktualnie ma oblicze bardzo mieszane polsko – litewskie, choć nadal z niewielką przewagą Polaków. Wsie obszaru północnego dywersyfikują się silnie krajobrazowo, gdyż Litwini zamieszkują przede wszystkim w nowych osiedlach czy skupiskach domów, a stosunkowo rzadziej w pojedynczych nowych domostwach. Polacy zaś skupiają się w starych, tradycyjnie ukształtowanych częściach wsi, pełniących nadal w częściowo funkcje rolnicze.

Tab. 6. Skład etniczny obszaru północnowileńskiego

obszar	skład etniczny w 1989 r. [w %]			
	Polacy	Litwini	Rosjanie	inni
obszar północnowileński	60,9	24,9	9,3	4,9
gm. Awizenie	56,9	29,0	8,6	5,5
gm. Duksyty	72,7	7,8	16,5	3,0
gm. Mejszagola	56,0	23,5	15,9	4,6
gm. Rzesza	70,2	12,3	11,6	5,9
gm. Suderwa	90,2	6,5	1,6	1,7

Źródło: opracowanie własne na podst. archiwalnych i rękopiśmiennych wyników spisów

Tab. 7. Sytuacja etniczna we wsiach obszaru północnowileńskiego

	1959			1989			2011	zmiana liczby ludn. pomiędzy 1989-2011 gdzie 1989 = 100
	liczba ludn.	Polacy [w %]	Litwini [w %]	liczba ludn.	Polacy [w %]	Litwini [w %]	liczba ludn.	
Awieżenie	153	59,5	27,5	1174	54,3	28,2	2125	181
Bondary	119	58,0	7,6	212	55,2	24,1	764	360
Brynkiszeki	78	79,5	0,0	46	89,1	0,0	330	717
Galina (Galina)	82	73,2	19,5	70	37,1	18,6	81	116
Grykienie	122	100,0	0,0	77	98,7	0,0	245	318
Gudele	63	76,2	3,2	145	72,4	13,8	183	126
Izabelin	26	100,0	0,0	24	100,0	0,0	22	92
Kaliny	42	40,5	9,5	59	37,3	27,1	69	117
Krzyżówka	51	92,2	7,8	21	100,0	0,0	14	67
Ławryniszeki	15	53,3	0,0	10	100,0	0,0	12	120
Mała Rzesza	11	81,8	0,0	9	100,0	0,0	41	456
Małe Gulbiny	213	83,6	1,4	141	58,9	23,4	Wilno	---
Minciszki	35	88,6	0,0	13	100,0	0,0	12	92
Pikuciszki	176	97,7	0,0	186	84,4	5,9	207	111
Puciniszeki	72	93,1	2,8	71	98,6	0,0	46	65
Rzesza	174	17,8	71,3	418	18,4	68,2	1234	295
Soldenia	38	94,7	2,6	26	76,9	7,7	179	688
Suderwa	84	86,9	3,6	397	77,1	16,6	523	132
Szwedy	133	100,0	0,0	13	92,3	7,7	34	262
Wlk. Gulbiny	198	98,5	1,0	198	81,3	12,1	149	75
Wlk. Rzesza	0	----	----	455	63,3	22,4	2520	554
Zabłocie	91	94,5	0,0	54	75,9	1,9	143	265
Zadworańce	24	75,0	25,0	4	75,0	0,0	6	150
Zajeziery	48	97,9	0,0	22	100,0	0,0	22	100

Źródło: opracowanie własne na podst. archiwalnych i rękopiśmiennych wyników spisów

Właściwie wszyscy respondenci zwracali uwagę na postępujące mieszanie etniczne okolicy ich zamieszkania, na postępującą lituanizację nie tylko poprzez mass-media, rzadziej szkoły, ale przede wszystkim poprzez pojawianie się nowych mieszkańców, prawie wyłącznie narodowości litewskiej. Poniżej przedstawiono przykłady odpowiedzi reprezentatywne dla omawianych zagadnień.

W okolicach Wilna szczególnie drażliwą kwestią, bolesną dla biednych mieszkańców wsi, jest bardzo nieuporządkowana własność ziemi. Istnieje silny opór polityczny i administracyjny przed oddawaniem ziemi na terenach podwileńskich, bo oznaczałoby to przejście większej jej części w ręce polskie. Postępująca zabudowa terenów miasta i przedmieść, odbywająca się na podstawie doraźnych aktów prawnych, często sprzecznych ze sobą, a nieraz i bez uporządkowanej własności gruntów dodatkowo utrudnia przyszłe rozwiązanie problemów. Uznanie praw ludności miejscowej oznaczałoby potencjalnie bardzo duże odszkodowania za obiekty wybudowane już w czasach poradzieckich⁴.

Od 1992 nie oddają nam tej ziemi bo poszła pod miasto. I sprzedają ją po piętnaście setek [arów]. Kto tam i bierze pieniądze [lapówki] to nie wiem. Z całej Litwy do Wilna zjechawszy, pierewod⁵ robią, naszą ziemię zabierają, a nam podwileńskim dają na końcu [w znaczeniu czasowym], na 30 km wkoło miasta [w oddaleniu od miasta] (Sołdenia, Polak),

My czekamy ciągle na ziemię, bo naszą miedzę zabudowawszy w 1992, a jeszcze nie dają. (...) Po otrzymaniu ziemi to dużo kto sprzedaje, bo na wsi to bieda, sam nie zrobisz, a pieniędzy trzeba. Mer rejonu w 1992 wydzielił działki i bardzo dużo Litwinów z Wilna się buduje” (Wielka Rzesza, Polak),

W Gudelach też w 1994 czy 95 wzięli wielki kawał ziemi, 5 hektarów, podzielili na działki. Już tak i dróżki robili, i światło, ale miejscowi ruszyli z widłami. Awantura była, w lesie nawet wojsko strzelało. I przestali tam budować (Wielka Rzesza, Polak).

Budują raczej Litwini, im ziemię dają, oni zagarniają ziemię tutaj (Małe Gulbiny, Polak).

Większość respondentów na różne sposoby zaznaczała swą fatalną sytuację ekonomiczną, wyraźnie sygnalizując, że wraz ze zmianą systemu ekonomicznego uległa ona pogorszeniu. Wypowiedzi te dotyczą w jednakowym stopniu respondentów wszystkich narodowości, chociaż jedynie wśród Polaków pojawiły się informacje wiążące ich złą sytuację

4 Wcześniej wybudowane obiekty, w systemie gdzie cała ziemia była własnością państwową, dziś nie mogą ulegać likwidacji, problem więc mogą rozwiązać jedynie przydziały ziemi w innych miejscach, nadawane byłym właścicielom. Proces ten również napotyka problemy na Wileńszczyźnie, a wraz z niechętnie przyznawanymi rekompensatami w postaci gruntów, nasila się proces wydzielania takich działek w dużych odległościach od Wilna.

5 Rusycyzm, oznaczający „przekład”, w tym terminie użyty jako „zamiana”, o zabarwieniu negatywnym. Termin zbliżony do modnego ostatnio w slangowym języku polskim pojęcia „przekręt”.

ekonomiczną z niemożliwością jej poprawy przez zablokowanie procesu reprivatyzacji ziemi. Bardzo duża część respondentów ograniczała się do biernego narzekania na brak pracy związany z upadkiem zakładów w miastach oraz całkowitym upadkiem gospodarki kolektywnej na wsi. Dużą część respondentów stanowili emeryci, którzy ulegli szczególnej pauperyzacji od 1990 r. Ludzie mieszkający w większym oddaleniu od Wilna i Kowna wręcz twierdzili, że praca, jaką mogliby wykonywać w mieście przyniosłaby im równe, bądź niewiele większe zyski od kosztów transportu. W niniejszym fragmencie uwzględniono tylko kilka wypowiedzi, które pojawiły się wśród wszystkich rozmów, pokazujące relacje pomiędzy przynależnością etniczną a kwestią pracy i utrzymania. Problem ten nie jest wielkiej rangi, choć uciążliwością jest konieczność zdawania egzaminów państwowych z języka dla szerokiej grupy pracowników.

Polakom i Ruskim trudniej dostać pracę (Awżenie, Polak),

W szkole to tego co w kotłach palił to głuchym zapisali w dokumentach, żeby on pracować mógł (Ławryniszki, Polak),

Jak nie znasz litewskiego to dobrej pracy nie dostajesz (Wielkie Gulbiny, Polak).

Ważnym aspektem relacji w ramach lokalnych społeczności jest ruch budowlany oraz ruch na rynku nieruchomości.

W ciągu ostatnich 5 – 6 lat powstało całe duże osiedle willi, gdzie mieszkają mieszkańcy Wilna (Suderwa, Polak),

U nas coraz mniej miejscowych. Ze wszystkich stron tu przyjechali do mieszkania jak nas włączywszy do Wilna. A dziś powstaje dużo nowych domów. Wszyscy tutaj nowi są Litwinami (Małe Gulbiny, Polak).

Powstawanie nowych obszarów zabudowy dotyczy większości wsi obszaru północnowileńskiego, oraz tylko części wsi obszaru południowowileńskiego. Obszar południowy nie przyciąga intensywnego ruchu budowlanego w jego dużych wsiach (Czarny Bór, Pogiry), gdyż są one już właściwie włączone w tkankę miejską. Ruch ten odbywa się bardziej na południe od nich, na terenach wolnych od zabudowy.

Zawsze była to wieś letniskowa, także przed wojną. Wyrosła bo było blisko miasta i łatwy dojazd a okolice piękne. Dziś to już bardzo duża wieś, i mało kto tu kupuje mieszkania, bo ceny mieszkań podobne jak w Wilnie. Teraz to w Miszkiniach działki, ale chyba tam zameldowane [ludzie zameldowani] (Czarny Bór).

Na Litwie, w okolicach większych miast istnieje specyficzne pojęcie działek, bądź ogrodów działkowych. Na skutek pauperyzacji znacznej części społeczeństwa, wiele osób zmuszone było sprzedać mieszkania w mieście, bądź wymienić na działki. Dziś część z nich, z wybudowanymi niejednokrotnie nielegalnie domkami – altanami gromadzi na stałe sporą grupę ludzi. Z reguły są oni nie zameldowani. Jeśli uda się przekwalifikować teren urzędowo na mieszkalny, domy te otrzymują adresy a mieszkańcy mogą zostać zameldowani.

Tam teraz działki i domy budują. I w okolicy działki (Słomianka, Polak),

Tu w okolicy dużo teraz przyjezdne w lata teraz obecnie budują (Wojdanty, Polak),

Masowo miastowe nie budują się, ale coraz więcej kupują tutaj. Tylko patrzeć jak i u nas będą budować nowe rejony [dzielnice] (Porudomino, Polak).

We wsiach na południe od Porudominy nie zaznacza się już ruch budowlany ani masowe kupowanie nieruchomości.

Większy od kierunku południowego rozwój tkanki podmiejskiej odbywa się w kierunku zachodnim i północnym. Obejmuje znaczną część obszaru północnowileńskiego:

Tutaj to całkiem nowa wieś nastąpiła. W 80-te lata jak naczali budować tak i dalej robią. Stara część wsi o tam, przy drodze. A nowa to bliżej szosy [przelotowej]. Wszystkie takie duże i ładne budują. Nie wiedzieć skąd tyle pieniędzy u nich (Rzesza, Polak),

Litwini to najechali pod koniec sowietów albo i teraz jeszcze silniej jechawszy. W Tarandzie, Giełozy i tu. Z całej Litwy, teraz nawet z Dzukiji [Litwa Pd.] i Żemajtiji [Żmudź] (Awizenie, Polak),

My tutaj przyjechaliśmy 15 lat temu, postawiliśmy dom. Tutaj cicho, spokojnie. Miasto mamy na wsi (Wielka Rzesza, Litwin),

Dawniej to tu wieś była, teraz teren włączony do Wilna. Jak taksówkę wyzwiesz to i tu przyjedzie. I teraz coraz więcej Litwini się budują, choć chałupy stare to polskie (Małe Gulbiny, Polak),

Tu raczej same stare domy. Ale przy początku [wsi] w Pikuciszkach to w ostatnie lata 3 chałupy budują nowe, a kilka już stoi. Nowe to Litwini budują dwa, a jeden przez pół Polak i Litwin. Ale on teraz pieniędzy coś nie ma i przerwał [budowę] (Pikuciszki, Polak),

Więcej Litwinów to tutaj kupuje domy, mało budują, choć są i takie (Suderwa, Polak).

Ekspansja demograficzna Wilna odbywa się na kilka sposobów. Głównym jest budowanie nowych luksusowych osiedli oraz indywidualne inwestycje bogatych mieszkańców miasta. To właśnie ta ludność, jako bogata, ekspansywna, lepiej wykształcona, jest głównym czynnikiem depolonizacji okolicy. Korzysta ona coraz chętniej z usług świadczonych na miejscu, często jest także ich twórcą. Zdecydowanie rzadziej zauważa się powstawanie nowych podmiotów działalności gospodarczej stworzonych przez zasiedziałyłch mieszkańców wsi – z reguły tworzą je ludzie przyjezdni. Drugim, najnowszym na terenach podwileńskich, trendem osadniczym jest budowanie kompleksów osiedli mieszkaniowych o różnym, z reguły wysokim standardzie, tworzących swoiste enklawy, których mieszkańcy w najmniejszym stopniu kontaktują się z pozostałym mieszkańcami okolicy – większość aktywności zawodowej i prywatnej realizują w Wilnie. Trzecim rodzajem ekspansji jest silny rozrost funkcji mieszkalnej w dawnych ogródkach działkowych. Skupiają one ludność biedną, a czasem nawet także osoby patologiczne, np. pijaków czy narkomanów. Część z takich terenów ulega przekształceniu prawnemu w tereny przeznaczone pod zabudowę i domki letniskowe zyskują usankcjonowanie jako zabudowa mieszkalna, choć często nie spełniają one podstawowych wymogów technicznych. W ostatnich latach zauważa się zamieszkiwanie ogrodów działkowych w odległości nawet kilkunastu kilometrów od granic miasta. Czwartym strumieniem migracji, najmniejszym, jest napływ ludzi spoza Wilna, najczęściej z innych dużych miast Litwy. Są to z reguły ludzie wykształceni, dużo zarabiający, którzy sprowadzają się do Wilna w celu podjęcia wykwalifikowanej pracy. Duża część z nich inwestuje od razu w domy na atrakcyjnych terenach przedmieść.

Najnowszym przejawem suburbanizacji i ekspansji miasta, sięgającym zarazem daleko od granic Wilna, nawet do 50 km, jest wykup starych domów z przeznaczeniem na cele rekreacyjno-letniskowe. Ten przejaw działalności ludności miejskiej jest ściśle ukierunkowany geograficznie do rejonów atrakcyjnych krajobrazowo i turystycznie. Dotyczy on zarówno inwestycji w północnej części miasta Wilna, w okolicy m.in. Zielonych jezior, Małych i Wielkich Gulbinów, ale i atrakcyjnych pojezierzy leżących na północ i południowy zachód w znaczniejszym od miasta. Zjawisko to najsilniej zaznacza się poza południowowileńskim i północnowileńskim obszarem badań uwzględnionym w niniejszym opracowaniu, w bezpośrednim sąsiedztwie Wilna występuje głównie w północnej, leśnistej części miasta i przedmieść.

Teraz [tu] nie budują. Kupują place, często ze starymi domami i remontują, albo i całkiem nowe tam robią – ludzie z miast (Wysoki Dwór, Polak),

Kupują domy na lato, głównie na wioskach (W, Tatar),

Przyjezdne nad jeziorami budują (Pietraszyski, Polak),

Wszystkich to z 18 domów, ale w 5 już letniska porobili ludzie z Wilna i nie tylko (Mackanciszki, nieokreślony),

Miejscomi troszkę tylko budują, częściej bywa, że z miasta kupują, ale raczej nad jeziorami [a nie w samych Janiszkach] (Janiszki, Polak),

Z Wilna, ale i od Kowna kupują stare domy, robią letniskowe nad jeziorem (Janiszki, Polak),

Tam teraz kupują ludzie z Wilna stare domy na lato (Orniany, Polak),

My kupiliśmy tutaj dom w 1998, ja więcej tutaj przebywam, remontuję. A żona i dzieci to jak tylko wolne mają to przyjeżdżają (Mieleniszki, Litwin).

Ten jednak model nie wpływa na razie zasadniczo na zmianę składu etnicznego okolicy a czasowo przebywający Litwini nie są elementem kształtującym relacje przestrzenne.

Podsumowanie

W świetle danych statystycznych należy stwierdzić iż w obrębie całego rejonu rozpoczął się etap intensywniejszej depolonizacji. Nie jest on równomierny i najsilniej zaznacza się na obszarach intensywnego wzrostu demograficznego będącego skutkiem migracji z Wilna na przedmieścia czyli w starostwach Awizienie, Suderwa, Zujuny i Rzesza. Wolniej proces lituanizacji następuje w gminach podwileńskich współcześnie mniej atrakcyjnych osadniczo na przykład w starostwach Pogiry i Czarny Bór, a prawie niezauważalny jest na repyeryjnych obszarach rejonu wileńskiego, leżących daleko od głównych szlaków komunikacyjnych przy granicy z Białorusią. Typowymi przykładami są tu gminy Miedniki lub Bujwidze.

We wszystkich litewskich spisach istnieje pytanie o narodowość, jednak dane te są publikowane jedynie według rejonów samorządowych i większych miast. Autor jest w posiadaniu danych w układzie starostw, co

przedstawiono w tab. 8⁶. Wynika z nich jednoznacznie, że niektóre obszary rejonu wileńskiego utraciły przewagę ludności polskiej na rzecz litewskiej (Awiżnie, Bezdany i Zujuny) a kilka następnych uzyskało równowagę między obiema grupami.

Tab. 8. Udział ludności narodowości polskiej i litewskiej w zaludnieniu starostw rejonu wileńskiego w 2011 r.

starostwo	liczba ludn.	Polacy [w %]	Litwini [w %]
Awiżenie	7509	24,4	65
Bezdany	2865	38,9	46,5
Bujwidze	974	74,3	11,9
Czarny Bór	4622	46,1	27,9
Dukszty	1777	53,9	30,1
Kowale	4409	75,7	8
Ławaryszki	2437	81,6	5,8
Mariampol	3395	62,6	23,6
Mejszagola	2846	50,4	32,1
Mickuny	5529	62,5	21
Miedniki	1140	79,6	6,5
Niemenczyn	3835	65,5	20,9
m. Niemenczyn	5054	56,5	27,1
Niemież	9010	53,1	26,2
Podbrzezie	3670	60,6	20,4
Pogiry	7341	44,8	37,1
Rudomino	5982	50,9	31,6
Rukojnie	2957	79,8	10,9
Rzesza	5903	59,2	30,4
Suderwa	2382	47,7	41,6
Sużany	1871	77	13,8
Szatarniki	3213	63,8	17,3
Zujuny	6627	32,5	58

Źródło: opracowanie własne na podstawie pozyskanych danych spisowych

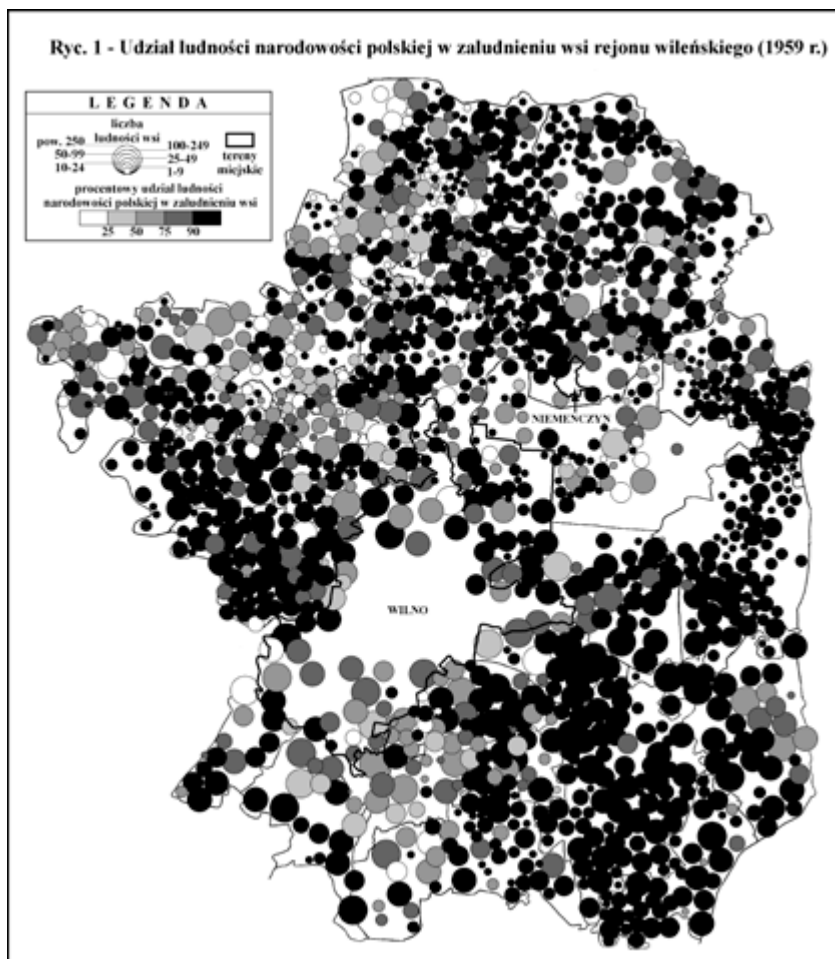
Oznacza to zasadniczą zmianę w stosunku do całego okresu od początku istnienia zorganizowanych badań statystycznych na terenach

6 Ponieważ dane te nie są udostępniane publicznie przez państwo litewskie i jego służby statystyczne, autor czuje się w obowiązku wspomnieć, iż otrzymał je z drugiej ręki, nie miał wglądu do danych spisowych w urzędzie statystycznym Litwy (Lietuvos Statistikos Departamentas), a przeprowadzone przez autora badania terenowe oraz dane ogłaszane dla poziomu całego rejonu odpowiadają zamieszczonym w tabeli danym statystycznym.

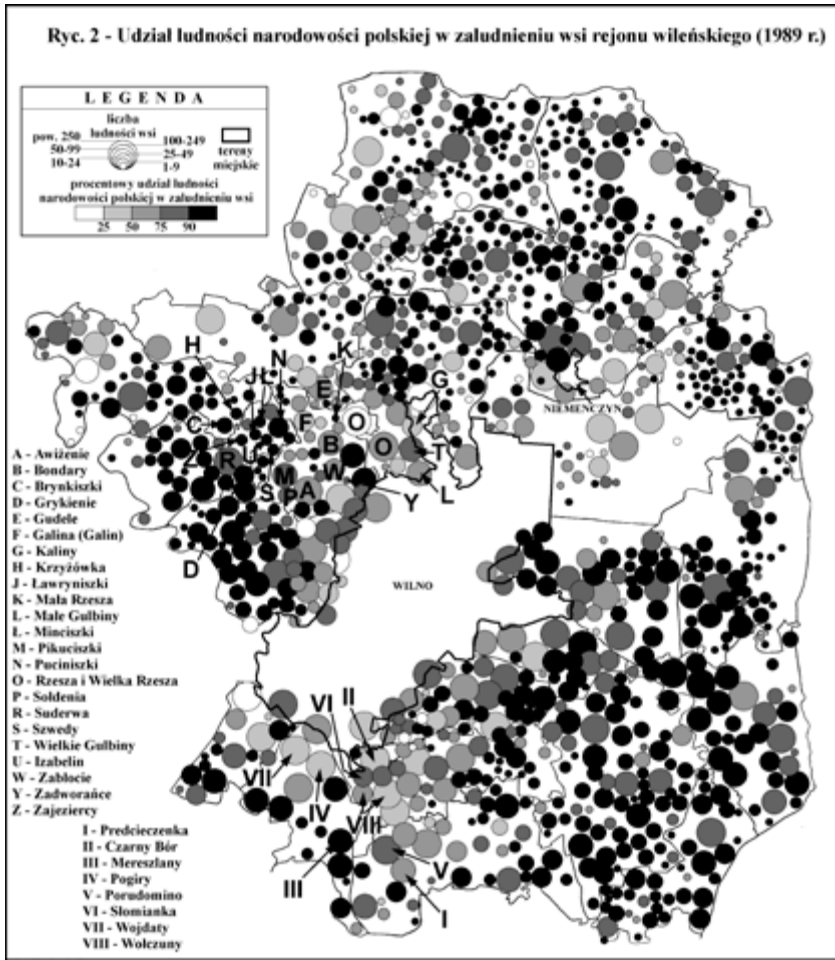
Wileńszczyzny czyli od końca XIX wieku. Jednakże i wcześniej, w wyniku naturalnej asymilacji ludność litewska nie dominowała w rejonach podwileńskich, jak miało to miejsce we wcześniejszych etapach istnienia Wielkiego Księstwa Litewskiego.

P. Sobik (Sobik 2017) identyfikuje pięć głównych czynników determinujących położenie mniejszości polskiej na Litwie, czyli zwrot ziemi związany z odejściem od systemu komunistycznego, stan polskiego szkolnictwa, pisownia nazwisk, funkcjonowanie języka polskiego w obiegu urzędowym (m. in. tablice dwujęzyczne) oraz problematyka konfesyjna. Dominacja Polaków w zarządach rejonów wileńskiego i solecznickiego, oraz ich udział umożliwiający koalicyjne współrzędzenie w innych rejonach, w tym we Wilnie jest jednym z najważniejszych wewnętrznych gwarantów przynajmniej utrzymania status quo, a ewentualnie poprawy przynajmniej części z nich. Pozostałe, na które samorządy nie mają bezpośredniego wpływu, mogą być lobbowane z tym większym prawdopodobieństwem sukcesu, im więcej lokalnej władzy będzie w przyszłości w rękach przedstawicieli polskiej mniejszości narodowej.

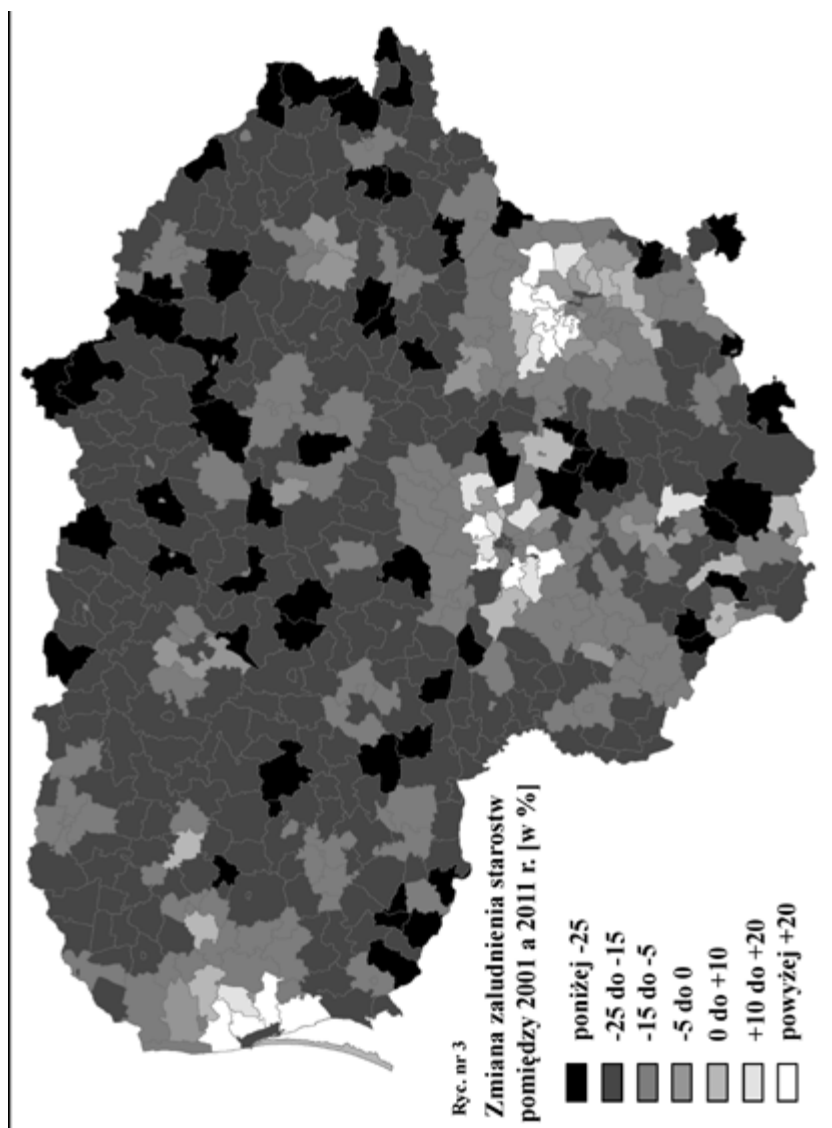
Przy aktualnym obliczu etnicznym badanego obszaru jeśli dynamika zmian – jak wszystkie zmienne społeczno-demograficzne wskazują – będzie się nadal utrzymywać, społeczność polska utraci w najbliższych latach pozycję bezwzględnie dominującej liczebnie, co będzie najprawdopodobniej odzwierciedlane w utracie dominującej pozycji w samorządzie rejonu wileńskiego. Dezintegracja terytorialna oraz utrata władzy w samorządzie będą dalszymi czynnikami przyspieszającymi procesy lituanizacyjne wśród ludności polskiej.



Źródło: opracowanie autora na podst. LCVA. R-1399, ap.1, b. 124, l.1



Źródło: opracowanie autora na podst. LCVA. R-1399, ap.1, b. 124, l.1



Źródło: opracowanie autora na podst. LCVA. R-1399, ap.1, b. 124, l.1

BIBLIOGRAFIA

Pozycje drukowane

- Bernsztejn M., 1919, *Spisy ludności m. Wilna za okupacji niemieckiej od d. 1 listopada 1915 r.*, Warszawa.
- Długosz Z., 1980, *Przestrzenne zróżnicowanie przyrostu naturalnego i migracji w Litewskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej w latach 1951-1975*, Zeszyty naukowe UJ, Prace Geograficzne z. 52, Kraków.
- Drugi Powszechny spis ludności z dn. 9. XII 1931 R. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludności i stosunki zawodowe. Województwo Wileńskie bez miasta Wilna.; Statystyka Polska, Serja C, zeszyt 36; Warszawa 1936
- Drugi Powszechny spis ludności z dn. 9. XII 1931 R. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludności i stosunki zawodowe. Miasto Wilno.; Statystyka Polska, Serja C, zeszyt 48; Warszawa 1937
- Eberhardt P., 1995, *Struktura narodowościowa Polski Północno – Wschodniej w latach trzydziestych XX wieku, w: Społeczeństwo Białoruskie, Litewskie i Polskie na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej (Białoruś zachodnia i Litwa wschodnia) w latach 1939-1941*, Warszawa.
- Eberhardt P., 1997, *Problematyka narodowościowa Wileńszczyzny*, Czasopismo Geograficzne, t. LXVIII, z. 1,
- Haydukiewicz L., 2000, *Obszary depopulacyjne na Litwie*, [w:] *Działalność człowieka i jego środowisko*, Kraków.
- Itogi vsiesojuznoj pieriepisi nasielienija 1959 goda. Litovskaja SRR., 1963, Vilnius
- Kairiūkštytė N., 1992, *Lenkų repatriacija iš Lietuvos 1944-1947 m.*, [w:] Rytų Lietuva, Vilnius.
- Kairiūkštytė N., 1993, *Vilniaus krašto gyventojų sudėties pokyčiai 1939-1946 m.*, [w:] Lieuvos rytai, Vilnius.
- Lietuvos gyventojai. Pirmojo 1923 m. rugsėjo 17 d. visuotinio gyventojų surašymo duomenys*, Kaunas, brak roku wyd.
- Ostateczne wyniki spisu ludności terenów wykonanego w grudniu 1919 r. Tablice skorygowane i tablice etniczne. Okręgi: Wileński, Brzeski, Miński, Komisarjat Centralny Z.C.Z.W., Centralne Biuro Spisu Ludności, z. V, czerwiec 1920 – maszynopis w zbiorach autora
- Sobik P., 2017, *Akcja Wyborcza Polaków na Litwie w systemie wyborczym Republiki Litewskiej*, Kraków
- Spis ludności na terenach administrowanych przez Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich (grudzień 1919)*, [w:] Prace geograficzne wydawane przez Eugenjusza Romera, z. VII, 1920
- Vsiesojuznaja pieriepis' nasielienija 1989 goda (wydruki komputerowe) 1989 metų visuotinio gyventojų surašymo duomenys – I tomas, Vilnius 1991

Wakar W., 1917a, *Rozwój terytorialny narodowości polskiej, cz. II Statystyka narodowościowa Królestwa Polskiego*, Warszawa.

Wakar W., 1917b, *Rozwój terytorialny narodowości polskiej, cz. III: Statystyka narodowościowa kresów wschodnich*, Kielce

Źródła internetowe

osp.stat.gov.lt/gyventoju-migracija

www.stat.gov.lt

Materiały archiwalne (Lietuvos Centrinis Valstybinis Archyvas)

LCVA. R-1399, ap.1, b. 124, l.1

LCVA. R-634, ap. 5, b. 45, l. 17-18, 21-23, 31-37, 39, 44-46, 50-52, 55-60, 68-69, 74-75



Lech Haydukiewicz – dr, geograf specjalizujący się w zagadnieniach demograficznych i społecznych ze szczególnym uwzględnieniem procesów i czynników przemian etnicznych. W latach 2006-2010 członek Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji.

Agnieszka Januszek-Sieradzka

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Konferencja „Kościoł w społeczeństwie w Czechach i w Polsce w średniowieczu i we wczesnej epoce nowożytnej” (Kraków, 8-10 października 2018 r.)

Krakowska konferencja była jedenastym naukowym spotkaniem polskich i czeskich historyków zajmujących się badaniem dziejów Czech i polsko-czeskich relacji, związanych z Zespołem Historii Czech i Stosunków Polsko-Czeskich Komitetu Nauk Historycznych Polskiej Akademii Nauk pod przewodnictwem prof. Wojciecha Iwańczaka. Jej współorganizatorem był tym razem Instytut Badań Historycznych Akademii Ignatianum w Krakowie, z ramienia którego pracami organizacyjnymi kierował dr hab. Janusz Smołucha, prof. AIK.

Zespół łączy nie tylko międzynarodowe, polsko-czeskie środowisko naukowe, ale także pokolenia, bowiem w jego pracach uczestniczą zarówno badacze ze znaczącym i uznanym już dorobkiem naukowym, jak i młodszy adepci różnych historycznych specjalności, którzy w kontakcie z mistrzami, zyskują wiedzę, doświadczenie i umiejętności. Krakowska konferencja została zadedykowana pamięci wybitnego Mistrza, pomysłodawcy i wieloletniego przewodniczącego Zespołu (wcześniej Komisji) Profesora Stanisława Byliny, zmarłego 4 września 2017 r. Pan Profesor był uznanym mediewistą, bohemistą, znawcą średniowiecznej kultury polskiej i europejskiej, cenionym wykładowcą, członkiem wielu naukowych organizacji w Polsce i za granicą, wieloletnim dyrektorem Instytutu Historii Polskiej

Akademii Nauk. Był też nie tylko długoletnim przewodniczącym Zespołu Historii Czech i Stosunków Polsko-Czeskich PAN, ale i w czasie sprawowania tej funkcji, i po przekazaniu jej prof. Wojciechowi Iwańczakowi, był „dobrym duchem” tego gremium, zawsze świetnie przygotowanym referentem, życzliwym i otwartym rozmówcą, niewyczerpanym źródłem wspaniałych anegdot i cytatów ze źródeł historycznych i z literatury pięknej, ciekawym ludzi i świata człowiekiem, wybitnym naukowcem z uwagą i szacunkiem traktującym początkujących adeptów tego zawodu, dżentelmenem starej daty z prawdziwą rewerencją odnoszącym się do kobiet¹. Dedykowana pamięci Profesora Stanisława Byliny konferencja, objęta patronatem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w Roku 100-lecia Odzyskania Niepodległości 1918-2018, została poświęcona zagadnieniom badawczym bliskim naukowym zainteresowaniom Pan Profesora.

Podczas dwóch dni obrad, toczących się w gościnnych murach Akademii Ignatianum, wygłoszono 25 referatów przygotowanych przez badaczy reprezentujących 16 ośrodków naukowych z 12 miast (Praga, Pardubice, Brno, Opawa, Kraków, Warszawa, Lublin, Poznań, Katowice, Gdańsk, Opole, Bydgoszcz). Wystąpienia zostały zgrupowane w sześciu blokach tematycznych. Pierwszy z nich, zatytułowany „Kościół jako instytucja” otworzył referat prof. Idziego Panica (Uniwersytet Śląski w Katowicach) *In praefatis regionibus Huniae et Moraviae ... suis canonica auctoritate committimus. Uwagi na temat początków chrześcijaństwa na Morawach*, w którym autor postawił pytania o początek procesu chrystianizacji ziem państwa wielkomorawskiego, jego inicjatora i protektora, zasięg, i stosunek ludności do akcji chrystianizacyjnej, a przede wszystkim o ewentualny wpływ kontaktów z Awarami. W opinii referenta Awarowie nie byli w stanie pozwolić sobie na chrystianizację obszaru Wielkich Moraw – w wyniku wojny domowej państwo to zostało rozbite na trzy organizmy państwowe i dopiero na przełomie VIII i IX w., po upadku ostatniego powstania przeciwko Frankom i ostatecznym zwycięstwie tych ostatnich, mogli się tam pojawić chrześcijańscy misjonarze. Referat dr. hab. Jarosława Nikodema (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) *Biskupi polscy wobec polityki zewnętrznej monarchii jagiellońskiej w pierwszej połowie XV wieku* dotyczył udziału polskich hierarchów w polityce zagranicznej państwa oraz stanowiska episkopatu wobec najważniejszych jej problemów za panowania Władysława Jagiełły. Referent zwrócił uwagę zwłaszcza na stosunki polsko-litewskie, które obok spraw krzyżackich, stanowiły priorytet polityki państwa polskiego i omówił m. in. udział biskupów w poselstwach

1 Por. artykuł wspomnieniowy o Profesorze Stanisławie Bylinie autorstwa obecnego przewodniczącego Zespołu – W. Iwańczak, *Stanisław Bylina (1936-2017)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 61 (2017), s. 397-403.

wysyłanych do Wielkiego Księstwa Litewskiego. Interesującą kwestię relacji między krakowskimi biskupami a miejscowym uniwersytetem przedstawił dr Tomasz Graff (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) w referacie *Biskupi krakowscy wobec Akademii Krakowskiej w dobie pierwszych królów elekcyjnych*. Referent omówił kwestie codziennych kontaktów i konfliktów między kolejnymi hierarchami a uczelnią, a przede wszystkim postawę biskupów wobec sporu uniwersytetu z jezuitami o reformę szkolnictwa, podkreślając m.in. doskonale stosunki z Akademią biskupa Piotra Tylickiego (1607-1616) oraz rolę biskupa Marcina Szyszkowskiego (1616-1630) w konflikcie między uniwersytetem a Towarzystwem Jezusowym. Prof. Henryk Gmiterek (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie) w wystąpieniu zatytułowanym *Udział duchowieństwa polskiego w procesach rekatalizacji w Czechach doby przedbiatogórskiej* omówił udział polskich duchownych w procesie odzyskiwania przez Kościół wpływów w Czechach utraconych w wyniku husytyzmu i reformacji. Duchowni z Polski, których liczbę do 1620 r. autor szacuje na ok. 150, odegrali znaczącą rolę w czeskiej kontrreformacji, dochodząc niekiedy, jak Jan Grodecki, biskup ołomuniecki (1572-1574), do wysokich godności kościelnych i stanowili ważny czynnik utrzymywania więzi kulturalnych polsko-czeskich, m. in. w sferze szkolnictwa i obrotu książkowego. W ramach drugiego bloku tematycznego „Duchowni w społecznościach lokalnych” wygłoszono trzy referaty, z których dwa przybliżyły sylwetki i działalność jezuitów. Prof. Antoni Barciak (Uniwersytet Śląski w Katowicach) swoje wystąpienie *Kościół i klasztory w społeczności raciborskiej do początków XVI wieku* poświęcił zagadnieniu obecności instytucji kościelnych: kościoła parafialnego, czterech klasztorów (dominikanów, dominikanek, bożogrobców i franciszkanów) i zamkowej kaplicy w jednym z największych miast Górnego Śląska, liczącego ok. 2000 mieszkańców Raciborza. Referent omówił rolę miasta jako znaczącego ośrodka o dużej sile oddziaływania religijnego na lokalne społeczeństwo oraz wkład poszczególnych instytucji kościelnych w rozwój, także gospodarczy, Raciborza. Dziedzictwu najśłynniejszego angielskiego jezuitę Edmunda Campiona (1540-1581) w czeskiej i polskiej prowincji jezuitów poświęcił swój referat dr Gerard Kilroy (Akademia Ignatianum w Krakowie) – *A cosmopolitan Jesuit scholar in Prague: Edmund Campion and his legacy in the Bohemian and Poland provinces*. Dzięki odnalezieniu nieznanych dotąd źródeł związanych z jego działalnością jako wykładowcy uniwersyteckiego, nowe oświetlenie zyskał jego sześćioletni czeski pobyt, najpierw w Brnie, a później w Pradze, gdzie przyjął święcenia diakońskie i kapłańskie (1579), wykladał retorykę i filozofię na miejscowym uniwersytecie, prowadził Sodalicję Mariańską i dał się poznać jako błyskotliwy mówca i utalentowany literat. Z kolei najśłynniejszego polskiego jezuitę dotyczyło

wystąpienie dr. hab. Tomasza Homy SJ (Akademia Ignatianum w Krakowie). W referacie *Ideal i rzeczywistość etosu senatorskiego i poselskiego w „Kazaniach sejmowych” Piotra Skargi SJ* autor omówił zawarte w dziele Skargi wskazania służące poprawie etosu politycznego nadwątlonego trawiącymi go chorobami w trzech perspektywach: życia szlacheckiego, życia sejmowego i działalności posłów („braci młodszych”). Jak podkreślono w wystąpieniu obraz senatorów i posłów malowany przez jezuitę był jednoznacznie czarny, a tę przygnębiającą sytuację mógłby poprawić powrót przez uczestników życia politycznego do prostoty, uprzejmości, pobożności, miłości ojczyzny i jej obywateli oraz troska o jej dobro. Także trzy referaty złożyły się na blok tematyczny „Wspólnoty zakonne”. Wystąpienie zatytułowane *Kontakty dominikanów śląskich z otoczeniem zewnętrznym w średniowieczu i czasach wczesnonowożytnych* prof. Anna Pobóg-Lenartowicz (Uniwersytet Opolski) poświęciła omówieniu relacji między obecnymi na Śląsku w XIII w. 14 wspólnotami mendykanckimi, z których 10 to dominikanie i dominikanki, z mieszkańcami miast. Autorka przybliżyła relacje ich ze społecznościami lokalnymi przede wszystkim we Wrocławiu i w Opolu, podkreślając m.in. ich rolę kaznodziejską, skuteczność w pozyskiwaniu przywilejów odpustowych, opiekę duszpasterską nad kobietami. Z kolei prof. Tomáš Knoz (Masarykova univerzita, Brno) swoją uwagę poświęcił zagadnieniu roli Kościoła w dobrach magnackich na Morawach w latach dwudziestych i trzydziestych XVII w., analizując wpływ na stosunki konfesyjne postawy dwóch znaczących rodów – Żerotinów i Lichtensteinów (*Role církví na aristokratických dvorech předbělohorské Moravy. Mezi žerotínskou reformací a lichtenštejnskou protireformací*). Referent zwrócił uwagę na podobieństwa i różnice w postawie głównych przedstawicieli rodu, podkreślając, że Żerotinowie starali się w swoich dobrach w jak największym stopniu zachować stosunki przedbialogórskie, a Lichtensteinowie są stereotypowo postrzegani jako niezaangażowani religijnie. Do wątku jezuickiego w swoim wystąpieniu „*Trzy nędze idą przez świat*”. *Jezuici a problem ubóstwa. U źródeł nowożytnej solidarności społecznej* powrócił dr Andrzej Wadas (Akademia Ignatianum w Krakowie). Referat dotyczył jezuickiej koncepcji „trzech szpitali”, którą najpełniej na gruncie polskim wyłożył Piotr Skarga w *Drugim Kazaniu o Miłosierdziu* z 1597 r., a autor wystąpienia postawił w nim tezę, że słynnego jezuitę można uznać za ojca nowoczesnego ruchu solidarnościowego, gdyż nadał on działalności charytatywnej zręby instytucjonalne. W następnych pokoleniach owa jezuicka strategia zaowocowała działalnością społeczną w tzw. „redukcjach paragwajskich” oraz myślą ekonomiczną, która, pośrednio, przez Heinricha Pescha i jego traktat o „Ekonomii narodowej” wiodła do encykliki Piusa XI „*Quadragesimo Anno*” z 1931 r. Piąty z bloków tematycznych „*Kościół w zwierciadle historiografii*” rozpoczęło

wystąpienie dr Pawła F. Nowakowskiego (Akademia Ignatianum w Krakowie), który poddał naukowej obserwacji pojęcie *Vera sponsa Christi*, przybliżając dzieje używania tego określenia i specyfikę jego stosowania w dyskusji husyckiej (*Vera sponsa Christi – niejednoznaczności interpretacyjne w husyckich dyskusjach o Kościele*). Referent przedstawił występowanie tego terminu w husyckiej myśli od pierwszego jego użycia przez Jana Rokycanę w trakcie rokowań w Bazylei 16 stycznia 1433 roku oraz proces przejmowania pojęcia „prawdziwa oblubienica Chrystusa” przez drugą stronę sporu doktrynalnego – wg dr. Nowakowskiego uczestnicy Soboru włączyli to pojęcie do swojej argumentacji, początkowo nie wiedząc, w jakim kontekście je stosować. W swoim referacie *Pražská biskupská kapitula jako historiografické centrum středověkých Čech* prof. Marie Bláhová (Univerzita Karlova, Praha) przybliżyła rolę praskiej kapituły, najstarszego na ziemiach czeskich ośrodka kronikarskiego, jako centrum historiograficznego, w którym już w pierwszej ćwierci XII w. powstało kluczowe dzieło o historii narodu, państwa i kościoła czeskiego od mitycznych początków do roku 1125 – Kronika Kosmasa. Referentka przedstawiła osiągnięcia historiograficzne środowiska kapitulnego aż do dzieła *Chronica ecclesiae Pragensis* autorstwa Beneša Krabice z Veitmile, obejmującej lata 1238-1374. Wystąpienie prof. Bogusława Czechowicza (Uniwersytet Opolski) *Dlaczego Walentin Krautwald napisał biografię arcybiskupa Ernesta z Pardubic?* stanowiło próbę odpowiedzi na pytanie o motywację, która stała za powstałym we Wrocławiu w 1516 r. dziełem młodego urzędnika z miejscowej kurii biskupiej. Autor zauważył, że po śmierci Władysława Jagiełłończyka i otwarciu szansy na obsadzenie wakującego od niemal 100 lat arcybiskupstwa praskiego, najbliższymi tego stanowiska byli biskupi Stanisław Thurzon z Ołomuńca i jego brat Jan Thurzon, z Wrocławia i w tym wrocławskim kontekście prof. B. Czechowicz widzi dziełko Krautwalda jako wyraz ambicji Jana Thurzona lub próbę przypodobania się mu przez ambitnego urzędnika, nie zaś – jak dotąd sądzono – jako przejaw starań o beatyfikację Ernesta lub bliżej niezdefiniowane poszukiwania wzorców ideowych śląskich duchownych w przededniu reformacji. Prof. Jaroslav Pánek (*Historický ústav Akademie věd České republiky, Praha*) w swoim referacie *Kontrowersje historiograficzne w sprawie roli Kościoła w średniowiecznych i wczesnonowożytnych dziejach Czech* omówił konflikt między liberalną i klerykalną częścią czeskiej historiografii w pierwszej połowie XX w., szczególnie w latach 1918-1940. Liberalowie uwydatniali religijną wolność w historii, ich adwersarze bronili nienaruszalności Kościoła i katolickiej interpretacji przeszłości. Te historiograficzne polemiki, które przerwała II wojna światowa i powojenna historiografia marksistowska, w której nie było miejsca na pielęgnowanie historii Kościoła, odrodziła się dopiero pod koniec XX stulecia, gdy ponownie otwarto naukową dyskusję

o interpretacji stosunków religijnych w czasach husyckich, przedbiałogórskich i pobiałogórskich. Referat dr. hab. Janusza Smołuchy (Akademia Ignatianum w Krakowie) zatytułowany *Obraz Kościoła i społeczeństwa polskiego w świetle dokumentów nuncjatury Enrico Caetaniego 1596-1597* dotyczył misji papieskiego legata, która znalazła swą interesującą dokumentację w postaci liczącego ponad 600 stron, spisane po włosku, dziariusza autorstwa mistrza ceremonii Giovanni Paolo Mucante. Mucante szczegółowo i systematycznie opisał pobyt w Polsce, zostawiając w nim m.in. interesujący opis Krakowa (architektura, obyczajowość mieszkańców, obrzędy religijne, obecność jezuitów, handel, żywność, życie studenckie, kosmopolityzm miasta) i liczne uwagi dotyczące religijnej tolerancji i współistnienia różnych wyznań (m.in. dziwiła go bardzo wolność, jaką cieszyli się Żydzi). Blok tematyczny prowokacyjnie zatytułowany „Jednostka zerem, jednostka bzdurą?” otworzył swym wystąpieniem *Książę słupski Kazimierz (Kaźko) IV jako luksemburski kandydat do tronu polskiego* dr hab. Dariusz Karczewski (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy), który przybliżył epizod z dziejów Królestwa Polskiego XIV w. związany z usynowionym przez Kazimierza Wielkiego, wnukiem po kądzieli Kazimierzem IV słupskim, postrzeganym jako prawowity dziedzic i następca ostatniego Piasta. Rola Kaźka w międzynarodowej polityce dynastycznej wzrosła wraz z zawarciem małżeństwa cesarza niemieckiego i króla Czech Karola IV Luksemburskiego z jego starszą siostrą Elżbietą w 1363 r. Jako cesarski szwagier stał się ważnym elementem w planach sukcesyjnych Karola IV i polskich zwolenników dynastii luksemburskiej. Innemu średniowiecznemu księciu poświęcił swoje wystąpienie dr David Radek (Slezská univerzita v Opavě), który w referacie *Bolek V. Opolský a církev. Několik poznámek ke vztahu světské a církevní moci v pozdním středověku* odniósł się do trzyletniego husyckiego epizodu w życiu księcia głogóweckiego Bolka V. Autor zwrócił uwagę na krótkotrwały charakter współpracy księcia z czesкими utrakwistami oraz brak przesłanek do wiązania go z husytami w dalszej części jego życia. Dr hab. Agnieszka Januszek-Sieradzka (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jan Pawła II) w wystąpieniu zatytułowanym *Marcin Luter w Binarowej, czyli jak pleban Marcin Beier lekkoomyślnie i gorsząco odstępcy od wiary sprzyjał* przyjrzała się nieznanemu szerzej plabanowi binarowskiemu i bieckemu altaryście, który w maju 1522 r. stanął przed sądem biskupim w Krakowie jako pierwszy duchowny, i w ogóle pierwsza w historii polskiej reformatoryjnej osoba, sądzona za sprzyjanie poglądom Marcina Lutra. Autorka na podstawie fragmentarycznie zachowanych źródeł przedstawiła zarówno sam krakowski proces, jak i nietuzinkową historię Marcina Beiera, niespokojnego ducha i osoby wyraźnie nie mieszczącej się w ramach stanu i społeczności, w których żył. Na drugim biegunie postaw wobec reformacji był kardynał

Stanisław Hozjusz, bohater referatu mgr. Aleksandra Rudzińskiego (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) – *Działalność kardynała Stanisława Hozjusza w Rzymie w latach 1569-1579*. Referent omówił rzymską aktywność kardynała w świetle listów jego sekretarza i „prawej ręki”, Stanisława Reszki do biskupa warmińskiego Marcina Kromera. Świadectwa epistolarne poddane analizie przez autora ukazują wielość pól działalności Hozjusza, zarówno tej kościelnej, politycznej (prace na rzecz Warmii, Polski i innych krajów, działania w Stolicy Apostolskiej, twórczość literacka), jak i bardziej prywatnej (dwór kardynała, finansowanie rzymskiego pobytu, działalność filantropijna, codzienność), co w innych źródłach nie jest dobrze uchwyte. Ostatni, szósty blok tematyczny „Kultura materialna, sztuka, kult” otworzył referat dr hab. Anny Paner (Uniwersytet Gdański), zatytułowany *Kult św. Wacława w Polsce*. Autorka podjęła próbę charakterystyki kultu, który dziś wyraża się m.in. wezwaniem 18 kościołów (z których kilka ma też, obok Wacława, innego patrona), przede wszystkim wawelskiej katedry, a także m.in. kościołów w Radomiu, Mogile, Świdnicy, Wrocławiu, Twardej. Referentka przybliżyła okoliczności nadania wezwania tym świątyniom, omówiła także kwestię przysłów związanych ze Świętym (w Polsce jest ich zaledwie kilka, w Czechach – 70) i litanie do św. Wojciecha praktykowaną jako modlitwę za rządzącymi. Wystąpienie prof. Ivana Hlaváčka (Univerzita Karlova, Praha) zatytułowane *Muži církvě v Čechách ve 14. století a jejich vztah ke knize* zostało poświęcone związkom ludzi Kościoła z książką przede wszystkim w dobie Karola IV Luksemburskiego (1316-1378), która oznaczała znaczący przełom zarówno w kwestii środowisk tworzących książki, jak i ich dostępności. Zmiany w dotychczasowej niemal wyłączności środowisk klasztornych i kapitulnych, które stanowiąc intelektualną elitą czytającą i piszącą, dysponowały skryptoriami, bibliotekami i ludźmi zaangażowanymi w tworzenie ksiąg i ich używanie, wiązały się m.in. ze zmianą statusu Pragi, która stała się siedzibą cesarza i miastem uniwersyteckim. Referat dr. Łukasza Burkiewicza (Akademia Ignatianum w Krakowie) *Sceny relikwiowe i cypryjski ślad w Kaplicy Mariackiej zamku Karlštejn* dotyczył obecności w Czechach w 1364 r. króla Cypru Piotra I z Lusignan, który w latach 1362-1365 odbywał podróż po Europie. Autor dokonał charakterystyki zachowanych w Kaplicy Mariackiej zamku Karlštejn cyklu malowideł ściennych, wśród których jest scena relikwiowa wyobrażająca – według referenta – Karola IV przyjmującego cierń z Korony Cierniowej z rąk Piotra I. Interesującego zagadnienia działalności mennicznej instytucji kościelnych w okresie wczesnonowożytnym dotyczył referat prof. Petra Vorela (Univerzita Pardubice) zatytułowany *Instytucje kościelne na ziemiach czeskich i w Polsce jako emitenci monet w XVI-XVII wieku*. Autor przedstawił praktykę monetarną w Polsce, omówił systemy walutowe Czech i Polski

w analizowanym okresie i na tym tle dokonał charakterystyki działalności kościelnych emitentów monet, czyli posiadaczy praw emitowania instrumentów finansowych, najwięcej uwagi poświęcając monetom biskupów praskich i ołomunieckich. Z kolei kulturze materialnej siedemnastowiecznej szlachty polskiej poświęciła swoje wystąpienie dr Magdalena Wilczek-Karczewska (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) – *Dewocjonalia wśród rzeczy szlachty polskiej w XVII wieku*. Na podstawie analizy 316 spisów rzeczy szlachty wielkopolskiej referentka zauważyła sporadyczne jedynie występowanie dewocjonalistów – pojedyncze przedmioty można odnotować w zaledwie 10% inwentarzy i właściwie wyłącznie w spisach najbogatszej szlachty (religijna biżuteria, utensylia z motywami biblijnymi, krucyfiksy). Według autorki jedną z przyczyn tego stanu rzeczy był fakt, że miejscem eksponowania religijności był testament, w inwentarzach sfera ducha musiała ustępować materii. Krakowską konferencję zamknął referat dr Dobrosławy Horzeli i dr. hab. Marka Walczaka (Uniwersytet Jagielloński) zatytułowany *Fundacje artystyczne elit duchownych i świeckich w Małopolsce wobec czeskiego stylu pięknego ok. 1400 roku*. Stanowił on próbę korekty dominującego w badaniach, jednoznacznie bohemocentrycznego obrazu sztuki ok. 1400 r. w Małopolsce. Autorzy zauważyli, że mimo daleko idącej unifikacji form charakterystycznej dla tzw. gotyku międzynarodowego, analiza formalno-genetyczna jest pomocna w odtwarzaniu środowiska artystów i fundatorów, a wzięcie pod uwagę dzieł pomijanych w dotychczasowej literaturze prowadzi do wniosku o różnorodności impulsów artystycznych, płynących nie tylko z Pragi, ale też Wiednia, Styrii, czy północnej Italii, którym ulegali przedstawiciele elit w Małopolsce początku XV w.

Podsumowując konferencję prof. Wojciech Iwańczak podkreślił rozpiętość zarówno chronologiczną, jak i geograficzną podejmowanych w referatach zagadnień, konieczność powrotu do wątków, wydawałoby się opracowanych już w literaturze, ale wymagających nowego spojrzenia i nowego namysłu, pojawienie się w wystąpieniach całej galerii interesujących, nietuzinkowych postaci oraz odkrycie i próbę zdefiniowania obszarów jeszcze naukowo niezagospodarowanych. Materiały pokonferencyjne zostaną ogłoszone drukiem.

W czasie trzech konferencyjnych dni uczestnicy spotkania mieli okazję wziąć udział w zwiedzaniu krakowskich zabytków i objeździe naukowym. Pierwszego dnia referenci zwiedzili wawelską katedrę, a w roli przewodnika wystąpił dr hab. Marek Walczak, który kompetentnie i z pasją opowiedział o kilku katedralnych zabytkach, ze szczególnym uwzględnieniem Kaplicy Świętokrzyskiej z przepiękną polichromią, wspaniałymi piętnastowiecznymi tryptykami Matki Bożej Bolesnej i Świętej Trójcy i nagrobkiem króla Kazimierza Jagiellończyka, arcydziełem sztuki

późnogotyckiej. Drugiego dnia uczestnicy konferencji odwiedzili wystawę „Wawel zaginiony” – po rezerwacie archeologiczno-architektonicznym i lapidarium oprowadził zwiedzających uznany znawca tej problematyki mgr Krzysztof J. Czyżewski z Zamku Królewskiego na Wawelu. Trzeci dzień konferencji został przeznaczony na poznanie Zamku w Pieskowej Skale, położonego na terenie przepięknego jesienną porą Ojcowskiego Parku Narodowego. Ten wspaniały zabytek, niegdyś siedziba Szafranców, Wielopolskich i Mieroszewskich, a obecnie oddział Państwowych Zbiorów Sztuki na Wawelu, z siedemnastowiecznymi fortyfikacjami bastionowymi, misternymi ogrodami parterowymi, gotycką basztą, loggią widokową i wspaniałym arkadowym dziedzińcem, mieści stałą ekspozycję *Przemiany stylowe w sztuce europejskiej od średniowiecza do połowy XIX wieku*. Uczestnicy krakowskiej konferencji mieli możliwość podziwiać m.in. kolekcję gotyckich rzeźb, pochodzących z niezachowanych czternasto- i piętnastowiecznych nastaw ołtarzowych z terenu Polski, Śląska, Pomorza i Niemiec, dzieła krakowskiej szkoły malarzkiej XV w., późnośredniowieczne i renesansowe gobeliny, kolekcję włoskiej majoliki, obrazy siedemnastowiecznej szkoły holenderskiej.

Kolejna, dwunasta konferencja Zespołu Historii Czech i Stosunków Polsko-Czeskich PAN odbędzie się w 2020 r. i będzie poświęcona stawiającym opory badawcze i niełatwo poddającym się historycznemu oglądowi, najbardziej ludzkim z uczuć – miłości i nienawiści



Prof. Wojciech Iwańczak, prof. Petr Vorel i prof. Ivan Hlaváček podczas zwiedzania zamku w Pieskowej Skale



Uczestnicy konferencji w Pieskowej Skale.



Uczestnicy konferencji na Wzgórz Wawelskim.

Agnieszka Tes

Źródła sensu w humanistyce

Anna Grzegorzczak, *Źródła sensu w humanistyce*, Wydawnictwo Marek Derrawiecki, Kęty 2018

Najnowsza książka uznanej poznańskiej filozofki i kulturoznawczyni, profesor Anny Grzegorzczak zatytułowana *Źródła sensu w humanistyce* kontynuuje problematykę podejmowaną we wcześniejszych publikacjach, m.in.: *Anioł po katastrofie*, *Obecność wartości* oraz *Humanistyka i obecność*. Autorka diagnozując stan przeżywającej kryzys humanistyki, od wielu lat rozwija wyrazistą koncepcję jej uzdrowienia, osadzoną w tradycji klasycznej *humanitas*, fenomenologii i w chrześcijańskiej tożsamości. W prezentowanym tomie następuje „finalizowanie długiego już zgłębiania rozmaitych opcji humanistycznych”, a zarazem utrwalanie zainicjowanej przez Władysława Stróżewskiego humanistyki partycypacyjnej. Anna Grzegorzczak znana ze swoich zainteresowań semiotyką kultury, fenomenologią, hermeneutyką, mistyką chrześcijańską, wybitna propagatorka i interpretatorka dzieł Edyty Stein, tym razem skupia się na jednej

z fundamentalnych kategorii epistemologicznych, ontologicznych i egzystencjalnych, jaką jest pojęcie źródła. Poszukiwania te wiążą z deficytowym dziś aspektem sensorodnym i sensotwórczym, mającym pierwszorzędne znaczenie dla egzystencji jednostkowej i zbiorowej w wymiarze kulturowym. W omawianych szkicach, jak podkreśla, „wytacza drogę”, otwierającą poznanie rozumowe na poznanie metaracjonalne, w oparciu o wiarę i w „przekonaniu o istnieniu wartości uniwersalnych i obiektywnych zarazem, lokowanych w horyzoncie chrześcijaństwa”. W tok całego wywodu wprowadzone są różne aspekty filozoficznego i duchowego dziedzictwa Edyty Stein, które autorka postrzega jako prekursorskie dla kształtowania się postulowanej przez nią humanistyki obecności i współbrzmiające z zadaniami humanistyki partycypacyjnej.

Publikacja ma charakter zbioru esejów naukowych zestawionych wokół pięciu spajających je

motywów: źródła nadziei, źródła dobra, źródła naukowe, źródła ikoniczne, źródła sensu w humanistyce. Każda z wyodrębnionych treściowo części zamknięta jest konkluzjami. Tom obejmuje niezwykle obszerny zakres tematyczny i może być czytany, jak sądzę, zgodnie z aktualnymi potrzebami czytelnika, bez konieczności chronologicznego podążania za porządkiem rozdziałów. Niektóre z zamieszczonych esejów były opublikowane wcześniej w wydawnictwach zbiorowych. Pierwsze rozdziały recenzowanej książki to namysł nad poznaniem źródłowym, ściśle związanym z wiarą i Prawdą Objawioną, będącym udziałem świętych i proroków (św. Jan od Krzyża, św. Jan Paweł II, Eliasz), a także wybranych prostych ludzi (Bernadetta Soubirou). Kolejno autorka zastanawia się nad fenomenem pielgrzymowania do źródła oraz tożsamością współczesnego pielgrzyma, w którego życie, w przeciwieństwie do słynnego baumanowskiego „spacerowicza” wpisane jest dążenie wertykalne, nadające sens życiu i będące źródłem nadziei. Wśród przypominanych niemodnych pojęć znajduje się *saligia* czyli siedem grzechów głównych, do których filozofka odwołuje się za pośrednictwem tekstów Czesława Miłosza. Charakterystyczne jest zestawienie różnych opcji światopoglądowych oraz naukowych. Tak zatem obok jasno zarysowanych diagnoz ponowoczesnej kultury wraz

ze znamieną dla niej płynnością i transgresyjnością, pojawiają się świadectwa chrześcijańskich świętych czy wybitnych postaci XX wieku, które mogą być dla nas drogowskazami. Grzegorzczyk zwraca uwagę na zatracane i zrelatywizowane współcześnie rozróżnienie między opozycyjnymi wartościami dobra i zła przypominając teksty, które w ubiegłym stuleciu wnikliwie analizowały te fundamentalne problemy (E. Stein, S. Weil, H. Arendt).

W rozdziałach dedykowanych „źródłom naukowym” znajdujemy szkice poświęcone zagadnieniom semiotyki (recepca koncepcji F. de Saussure), filozofii (R. Barthes – P. Ricoeur), antropologii (Ch. Delsol, E. Stein), wreszcie doświadczeniu semiotycznemu i mistycznemu. Autorka przeprowadza też analizy metodologii strukturalistycznej, na której rezultaty spogląda z dystansu czasowego. W „źródłach ikonicznych” powraca do chętnie w ostatnim czasie zgłębianej tematyki ikony ujmowanej w perspektywie poznania, symbolu i duchowości. Badaczka proponuje tu również namysł nad fenomenem modlitwy oraz relacją uczony – wiara, przywołując postaci związane ze światem religii, nauki czy literatury. Szczególnie istotne z punktu widzenia kulturoznawstwa są rozważania zawarte w finalnej części, poruszającej problematykę tytułowych „źródeł sensu w humanistyce”. Konstatacje poznańskiej

uczonej nie pozostawiają wątpliwości co do jej oceny dominujących obecnie tendencji kulturowych. Zajmuje ona zdecydowanie krytyczne stanowisko wobec rozmaitych przejawów posthumanizmu, analizuje niektóre z wpływowych awangardowych nurtów (humanistyka ekologiczna), poddaje refleksji konstituowanie się ery antropocenu wraz z dalekosiędnymi tego konsekwencjami. Dekonstrukcja humanistyki, przestrzega, prowadzi do przyznania prymatu przyrodoznawstwu, a następstwa „reintegracji kultury w naturze” zagrażają odebraniem wolności człowiekowi i uczynieniem go podległym determinacjom biologicznym. Rozpoznanie daleko posuniętej desakralizacji kultury, projektu likwidacji kultury symbolicznej czy głębokich przemian w antropologii, wiąże się ze wskazaniem możliwych dróg przezwyciężenia objawiającego się kryzysu. Zdaniem Anny Grzegorzcyk „humanista, w szczególności kulturoznawca winien zareagować chociażby w sposób broniący ścieżek badawczych od dawna wytyczonych przez polskich filozofów i kulturoznawców” (W. Stróżewskiego, B. Wolniewicz, A. Grzegorzcyka, S. Pietraszki). Gdyż „(...) bez przyjęcia określonych pryncypiów w kwestii obiektywnego statutu świata wartości, sakralnych fundamentów kultury i zapomnianej cnoty *humanitas* uprawianie wiedzy jako takiej staje się groteskowe

i bezużyteczne. Źródła dla jej sensownego uprawiania biją bowiem z transcendentnego i symbolicznego fundamentu kultury, z szeroko rozumianych praktyk obecności i z nadziei życia rozumnego, które nie zrywa z nimi więzi”¹. Współczesnemu posthumanizmowi, który autorka postrzega jako fałszywy humanizm, przeciwstawia personalizm Edyty Stein. Fenomenologia zaś, zwłaszcza w wersji proponowanej przez Stein, będąc otwartą na partycypację, uobecnienie i skierowaną na ostateczne źródło sensu – Absolut jawi się tu jako możliwe rozwiązanie dla wyzwań dzisiejszej humanistyki. Nadzieję na wyprowadzenie z „bankructwa humanistyki” leżą także w ponownym kontakcie z obszarami badawczymi antropologii, hermeneutyki i semiotyki – dyscyplin nie lekceważących pryncypiów metodologicznych i filozoficznych. Postulując zwrot antropologiczny, hermeneutyczny i fenomenologiczny, Grzegorzcyk przywołuje również poglądy współczesnej francuskiej filozofki Chantal Delsol, która zauważa potrzebę opisu kondycji człowieka w ramach antropologii uniwersalistycznej, opartej na świadectwach doświadczeniowych z różnych czasów i miejsc.

Przemierzając rozległe obszary tematyczne, Anna Grzegorzcyk w najnowszej publikacji

1 A. Grzegorzcyk, *Źródła sensu w humanistyce*, Kęty 2018, s. 242.

łączy krytyczny ogląd wpływowych tendencji kształtujących dzisiejszą humanistykę z kwestiami fundamentalnymi, ze źródłowym ukierunkowaniem, które posiada cechy ponadczasowości i uniwersalności. Ustosunkowanie do najbardziej aktualnych zjawisk kulturowych wyznacza perspektywa mądrościowa, która pozwala postrzegać je w odpowiedniej optyce. Prezentowana książka, tak jak i poprzednie publikacje tej autorki, może stanowić rodzaj osobistego przewodnika, który wskazując na obiektywne i transcendentne odniesienia, nie pozwala zgubić się w meandrach rozlicznych nurtów myśli humanistycznej. To niezwykle ważna lektura. Zdumiewa bogactwem odwołań, przenikliwością, głębią, nazywaniem niebezpieczeństw, rozpoznaniem ślepych kierunków, „wyschniętych źródeł”. Posługiwanie się przez autorkę nie tylko dyskursem naukowym, ale też refleksją właściwą literaturze duchowej, zatem scalenie intelektualnej i religijno-duchowej strony człowieczeństwa, pozwala czytelnikowi na nowo odczuć swój pełny wymiar. Na drogach do Absolutu, jako źródła obdarzającego „łaską sensu” poznańska badaczka dzieli się mądrością świętych filozofów.

„Perspektywy Kultury” / „Perspectives on Culture”
Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies, Jesuit University Ignatianum in Krakow

ISSN 2081-1446

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 zaleceń 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.

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury”, ul. Kopernika 30, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.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 wydawniczej „Humanitas. Studia Kulturoznawcze” przygotowywanej przez pracowników naukowych Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją nad kulturą i religią w zakresie ich źródeł, natury i przemian dokonujących się przez wieki oraz współcześnie.

Celem serii jest wprowadzanie w meandry nauk o kulturze i religii, a także prezentowanie najnowszych badań w tym zakresie. Dlatego w serii tej publikowane są zarówno prace zbiorowe i podręczniki, jak też monografie oraz teksty źródłowe ujmujące kulturę i religię z różnych perspektyw badawczych.

Naukowy charakter serii – gwarantowany przez uczestnictwo w jej tworzeniu kompetentnych badaczy poszczególnych nauk o kulturze i religii – idzie w parze z jej przystępnością dla czytelników stawiających pierwsze kroki w analizowaniu fenomenów kultury i religii.

DOTĄD OPUBLIKOWANO:

- *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 esejistycznej 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 Warszewickiego 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 „Reguly 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. Waśko, 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
- *Kultura na rynku. Wybrane zagadnienia z zarządzania, marketingu i ekonomiki w sferze kultury*, red. naukowa Ł. Burkiewicz, J. Kucharski, Kraków 2017
- *Anatomia strachu. Strach, lęk i ich oblicza we współczesnej kulturze*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, L. Dorak-Wojakowska, Kraków 2017
- *Wzrokocentryzm, wizualność, wizualizacja we współczesnej kulturze*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, L. Dorak-Wojakowska, D. Smółucha, Kraków 2017