

No. 29 (2/2020)

*perspektywy* **kultury**

*perspectives* on culture

Czasopismo naukowe  
Instytutu Kulturoznawstwa  
Akademii Ignatianum w Krakowie

**Romantyzm i jego dziedzictwo**  
**Romanticism and Its Heritage**

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

**Zespół redakcyjny / Editorial Board:** dr Łukasz Burkiewicz (redaktor naczelny / Editor-in-chief);  
dr hab. Leszek Zinkow, dr Paweł Nowakowski (z-ca redaktora naczelnego / Deputy  
Editor-in-chief); mgr Magdalena Jankosz (sekretarz redakcji / Editorial Assistant); dr Danuta  
Smołucha (redaktor działu – Przestrzenie cyberkultury, Editor – Areas of Cyberculture);  
dr Agnieszka Knap-Stefaniuk (redaktor działu – Zarządzanie międzykulturowe / Editor  
– Cross-cultural Management); dr hab. Bogusława Bodzioch-Bryła (redaktor tematyczny –  
e-literatura, nowe media / Editor – e-Literature and New Media); dr hab. Andrzej Gielarowski,  
prof. AIK (redaktor tematyczny – filozoficzne aspekty kultury / Editor – Philosophy of Culture);  
dr hab. Monika Stankiewicz-Kopec, prof. AIK (redaktor tematyczny – literatura polska /  
Editor – Polish Literature)

**Rada Naukowa / International Advisory Council:** dr hab. Eva Ambrozová (Newton College, Brno);  
dr Josep Boyra (Escola Universitària Formatic, Barcelona); dr Jarosław Duraj SJ (Ricci Institute,  
Macau); prof. dr hab. Tomasz Gąsowski (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr Jakub  
Gorczyca SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rome); prof. dr Marek Ingłot SJ (Pontificia  
Università Gregoriana, Rome); dr Petr Mikuláš PhD (Univerzita Konštantína Filozofa, Nitra);  
prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rome); dr hab. Janusz  
Smołucha, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr Joan Sorribes (Escola Universitària  
Formatic, Barcelona); dr hab. Stanisław Sroka, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie);  
dr M. Antoni J. Üçerler SJ (University of San Francisco); dr Zdeněk Vybíral (Husitské Muzeum, Tabor)

**Redaktor tekstów / Copy editor:** Dariusz Piskulak  
**Projekt graficzny / Graphic design:** Joanna Panasiewicz  
**Tłumaczenia / Translation:** Karolina Socha-Duśko  
**Okladka / Cover:** Code People Błażej Dąbrowski  
**Skład i opracowanie techniczne / DTP:** Jacek Zaryczny

ISSN (print): 2081-1446

**Deklaracja / Declaration:** wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną /

The original version of this journal is the print version

Nakład / Print run: 120 egz. / copies



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Czasopismo jest finansowane ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
w ramach programu „Wsparcie dla czasopism” – umowa nr 12/WCN/2019/1



Ministry of Science  
and Higher Education  
Republic of Poland

The journal is funded by the competition “Support for Scientific Journals 2019-2020”  
organized by the Ministry of Science and Higher Education in Poland (12/WCN/2019/1)

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym Ithenticate.

Adres redakcji / Publisher Address  
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków  
e-mail: [perspektywykultury@ignatianum.edu.pl](mailto:perspektywykultury@ignatianum.edu.pl)  
Phone: 12 399 96 62

---

## Spis treści / Table of Contents

---

Leszek Zinkow, <i>Od Redakcji</i>	5
Leszek Zinkow, <i>From the Editors</i>	9
<b>Romantyzm i jego dziedzictwo</b>	
Pelagia Bojko, <i>Nie tylko ksiądz Marek – kapłani w Pamiątkach Soplicy Henryka Rzewuskiego</i>	13
Melania Chotyńska, <i>Bogdan Jański i jego współcześni</i>	25
Magdalena Woźniewska-Działak, <i>Kardynał Charles Journet wobec mesjanizmu Mickiewicza</i>	43
Ewelina Jurczenia, <i>O ciemnych zaułkach miasta, czyli o XIX-wiecznej powieści tajemnic Eugeniusza Sue</i>	63
Krzysztof Fiołek, <i>Stanisława Brzozowskiego wadzenie się z Polską: niepodległość poprzez nowoczesność</i>	81
Joanna Niewiarowska, <i>Kłopotliwe dziedzictwo wieszczów – romantyzm i paradoksy propagandy niepodległościowej w publicystyce (około)literackiej z lat 1914–1918</i>	95
Wiesława Maria Tomaszewska, <i>O stylu autobiografii żołnierza-inteligenta (przykład Jana Fudakowskiego)</i>	113
Justyna Pyzia, <i>Boże klauny (u)topione w tradycji romantycznej</i>	127
Magdalena Stoch, <i>Czy lektura czyni nas lepszymi ludźmi? Dyskusja o Weselu Wyspiańskiego i Na ustach grzechu Samozwaniec w krakowskim Dyskusyjnym Klubie Czytelnicznym</i>	151

### Zarządzanie międzykulturowe

Olga Boyko, Rymma Mylenkova, Larysa Otruschenko, *Intercultural Management in Educational Organizations*

163

### Przestrzenie cyberkultury

Dariusz Grzonka, *Lost Sensoria: Anthropological Research on Sensory Experience in the Context of Multiculturalism*

173

### Europejskie dziedzictwo duchowe

Kamila Gęsikowska, *Maurycego Mochnackiego rozważania o kulturze i cywilizacji*

191

### Varia

Lucyna Rotter, *„Ćwicz oko i dłoń w Ojczyzny obronie”. Formy i rodzaje strojów bractw kurkowych w Polsce*

209

Bernadeta Maj, *Niezwykłe losy ścinawskiego retabulum. Z dziejów sztuki sakralnej w powojennej Polsce*

225

Jerzy Gapys, Zbigniew Kowalczyk, *Życie sakramentalne katolików w dekanacie radoszyckim 1918–1939. Sakramenty powtarzalne*

251

Seweryn Osowski, *Współczesny ruch Żydów mesjanistycznych: zarys historyczny i wierzenia*

269

Magdalena B. Król, *Otwarte konkursy ofert w dziedzinie kultury z perspektywy organizatora festiwalu muzycznego. Studium porównawcze*

281

Karolina Janeczko, *W cieniu orlich skrzydeł. Złożona symbolika orła na przykładzie wybranych godeł krakowskich kamienic*

315

### Komunikaty

Klaudia Chwastek, *Igersi – projekt społeczny, który stał się globalny*

327

### Inne

Radosław Kazibut, *To nie są święty równoległe*

341

Łukasz Burkiewicz, *Sprawozdanie z wystawy*

347

**Leszek Zinkow**<http://orcid.org/0000-0003-0681-7428>

Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, Warszawa

leszekzi@interia.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.01

## Od Redakcji

---

Romantyzm, nazwany przez Alfreda de Musseta „chorobą wieku”, jest niesłychanie skomplikowanym paradygmatem kultury, a jego wielowątkowe dziedzictwo – „przeklęte i błogosławione” – inspiruje do ciągle nowych, nadal odkrywczych odczytań, naukowych badań, analizujących najrozmaitsze sensory epoki, będącej zarazem mentalną postawą, intelektualną formacją, artystycznym natchnieniem, dyskursem, sposobem odczytania i rozpoznawania świata.

Od pewnego czasu do redakcji napływały ciekawe i wartościowe teksty, które postanowiliśmy zebrać – w niespotykanej dla tradycyjnego układu „Perspektyw Kultury” obfitości – pod okładkowym tematem przewodnim. Numer otwiera studium Pelagii Bojko z Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, poświęcone najbardziej specyficznemu dla rodzimej literatury gatunkowi „gawędy szlacheckiej”; religijność była jednym z głównych czynników integrujących społeczność sarmacką, a ksiądz zajmował w sarmackim uniwersum miejsce wyjątkowe i symboliczne. Melania Chotyńska z Uniwersytetu Jagiellońskiego zwraca się ku ciekawej postaci Bogdana Jańskiego – działacza Wielkiej Emigracji, przyjaciela Adama Mickiewicza; także w kręgu naszego wieszczka pozostajemy podczas lektury tekstu Magdaleny Woźniewskiej-Działak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), analizującego eseje szwajcarskiego teologa kardynała Charles’a Journeta o recepcji mesjanizmu oraz polskiej kultury narodowej. Z kolei Ewelina Jurczenia z Uniwersytetu Jagiellońskiego przypomina i prezentuje intrygujący gatunek dziewiętnastowiecznej prozy – „powieść tajemnic”. Krzysztof Fiołek (także UJ) poszukuje natomiast odpowiedzi na pytanie o psychologiczne konsekwencje afirmatywnej akceptacji nowoczesności przez Stanisława Brzozowskiego w kontekście jego sporu z tradycyjnie pojmowaną polskością. Dalej zmierzamy ku naszej współczesności: Joanna Niewiarowska z UKSW wskazuje na „kłopotliwe dziedzictwo wieszczów” i romantycznej symboliki w kontekście polityki obozu niepodległościowego okresu I wojny światowej; Wiesława Tomaszewska (również UKSW) pochyla się badawczo nad prozą wspomnieniową z czasów wojny 1920 roku, rozważając problem swoistości

stylu autobiografii wojennej. Dział zamykają dwa teksty: Justyny Pyzi (UJ) o romantycznych wzorach (i postromantycznych dewaluacjach) kulturowego mitu szaleństwa oraz Magdaleny Stoch z Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie – dyskusja o *Weselu* Stanisława Wyspiańskiego i *Na ustach grzechu* Magdaleny Samozwaniec jako przykładach sposobów analizy recepcji literatury we współczesnych grupach czytelniczych.

Stały dział „Zarządzanie międzykulturowe” zawiera tylko jeden, lecz bardzo interesujący tekst trzech badaczek z Uniwersytetu w Sumy na Ukrainie – Olgi Boyko, Rymmy Mylenkovej i Larysi Otroschenko – o roli zarządzania edukacją, zwłaszcza akademicką, w podnoszeniu dobrobytu gospodarczego i społecznego kraju w przestrzeni międzynarodowej. Autorki definiują różne podejścia do koncepcji „zarządzania międzykulturowego w organizacjach edukacyjnych” oraz wskazują zasoby i kompetencje usprawniające w systemie szkolnictwa wyższego. Także dział „Przestrzenie cyberkultury” przynosi ciekawy artykuł Dariusza Grzonki (Akademia Ignatianum w Krakowie), referujący antropologiczne badania nad doświadczeniem sensualnym w kontekście wielokulturowości. Tekst Kamili Gęsikowskiej z Uniwersytetu Śląskiego, mimo że poniekąd tematycznie (i chronologicznie) odnosi się do „okładkowego” tematu przewodniego, zdecydowaliśmy się zaproponować w dziale „Europejskie dziedzictwo duchowe” ze względu na rozległy horyzont badawczy; autorka nakreśla filozoficzno-kulturowe perspektywy myśli Maurycego Mochnackiego o cywilizacji.

Kilka wartościowych, choć tematycznie zróżnicowanych tekstów przynosi dział „Varia”. Lucyna Rotter (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) analizuje historię bractw kurkowych poprzez semantyczny pryzmat noszonych przez konfratrów strojów. Bernadeta Maj (AIK) śledzi burzliwe losy retabulum (nastawy ołtarza) pochodzącego z miasta Steinau an der Oder – dzisiejszej Ścinawy, współcześnie zdobiącego bazylikę cystersów w Mogile. Jerzy Gapys (UJK) i Zbigniew Kowalczyk przedstawiają z kolei specjalistyczne studium życia sakramentalnego katolików w dekanacie radoszyckim (diecezja sandomierska) w latach 1918–1939 – model ówczesnej religijności chłopskiej. Zarys rozwoju współczesnego ruchu Żydów mesjanistycznych, w unikatowy sposób łączącego świat chrześcijaństwa i judaizmu, przynosi artykuł Seweryna Osowskiego (UPJPII), a Magdalena B. Król (UP) proponuje porównawczą analizę krytyczną otwartych konkursów ofert w dziedzinie kultury z perspektywy organizatora festiwalu muzycznego. Zestaw tekstów uzupełniają ciekawa interpretacja złożonej symboliki białego i czarnego orła na przykładzie wybranych godeł krakowskich kamienic (Karolina Janeczko, UPJPII) oraz intrygujący temat – podjęty przez Klaudię Chwastek (AIK) – globalnej społeczności tak zwanych igersów, czyli fanów fotografii mobilnej i Instagrama.

Dwudziesty dziewiąty numer „Perspektyw Kultury” zamyka nadzwyczaj interesująca recenzja książki Łukasza Lamży, *Światy równoległe. Czego uczą nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze* pióra Radosława Kazibuta (Uniwersytet Adama Mickiewicza) oraz sprawozdanie Łukasza Burkiewicza (AIK) z wystawy „Misjonarz ze Śląska. O. Paul Joachim Schebesta SVD (1887–1967). Pionier badań wśród Pigmejów i Negrytów”, zorganizowanej w grudniu 2019 roku przez Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Muzeum Misyjno-Etnograficzne Księży Werbistów w Pieniężnie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie i Bibliotekę Główną UPJPII.

Zapraszamy, życząc jak zwykle przyjemnej, a zarazem naukowo pożytecznej lektury.

**Leszek Zinkow** – jego zainteresowania naukowo-badawcze obejmują zagadnienia kulturowych studiów porównawczych, zwłaszcza recepcję dziedzictwa starożytnego Wschodu (głównie Egiptu: narracji historyczno-mitologicznych, symboliki). Zajmuje się także podróżopisarstwem z destynacją orientalną (edycje tekstów), dziejami muzeów i kolekcjonerstwa, ponadto – historią kultury współczesnej, historią oraz praktyką mediów, społeczną historią nauki, problematyką transferów i innowacji kulturowych. Członek International Association of Egyptologists (Moguncja), Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego oraz Komisji Filologii Klasycznej Polskiej Akademii Umiejętności (Kraków). Zastępca redaktora naczelnego „Perspektyw Kultury” (w latach 2013–2016 redaktor naczelny).





Leszek Zinkow

<http://orcid.org/0000-0003-0681-7428>

Institute of Mediterranean and Oriental Cultures PAS, Warsaw

[leszekzi@interia.pl](mailto:leszekzi@interia.pl)

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.02

## From the Editors

---

Romanticism, which Alfred de Musset called the “disease of the century,” was an incredibly complex cultural paradigm, and its multi-threaded legacy, “blessed and cursed” at the same time, has inspired ever new exploratory readings and scientific research analyzing all sorts of meanings of the era, which was also a mental attitude, an intellectual formation, an artistic inspiration, a discourse, and a way to read and see the world.

For some time, the Editors had been receiving interesting and valuable papers which we decided to collect in an unprecedented abundance in our quarterly under a cover theme. The issue opens with a contribution from Pelagia Bojko from the Jan Kochanowski University in Kielce. It is dedicated to the most peculiar Polish literary genre of the epoch, the “noble tale.” Religion was one of the key factors in integrating the “Sarmatian” community, and the priest was, in the “Sarmatian” universe, a unique and symbolic figure. Melania Chotyńska from the Jagiellonian University takes a perspective on the fascinating figure of Bogdan Jański, a Great Emigration activist and friend of Adam Mickiewicz. We remain in the vicinity of our national bard with the text by Magdalena Woźniewska-Działak (Cardinal Stefan Wyszyński University), which analyzes essays by the Swiss theologian Cardinal Charles Journet concerning the reception of messianism and the Polish national culture. Further on, Ewelina Jurczenia from the Jagiellonian University recollects and presents an intriguing genre of nineteenth-century prose, the “mystery novel.” Krzysztof Fiołek (also from the UJ) searches for answers to the question about the psychological consequences of affirmative acceptance of modernity by Stanisław Brzozowski in the context of his dispute with the traditional notions of Polishness. Next, we approach our times with the article by Joanna Niewiarowska from the UKSW indicating a “troublesome legacy of poets” and romantic symbolism in the context of the independence camp’s policy during World War I. Wiesława Tomaszewska (also from the UKSW) looks closer at the accounts of Polish-Bolshevik war of 1920, considering the particularities of war-style autobiography. The section is closed by two more texts: the first one, by Justyna Pyzia (UJ), deals with romantic models (and

post-romantic devaluations) of the cultural myth of insanity; the second, by Magdalena Stoch from the Pedagogical University of Krakow, discusses *Wesele* [*The Wedding*] by Stanisław Wyspiański and *Na ustach grzechu* [*On the lips of Sin*] by Magdalena Samozwaniec as examples of analytical methods for studying the reception of literature in today's reading groups.

Our permanent "Inter-cultural Management" section contains only one but highly interesting text by three researchers from the University of Sumy, Ukraine: Olga Boyko, Rymma Mylenkova and Larysa Otruschenko, on the role of management in education with an emphasis on academic education and raising national economic and social prosperity in the international space. The authors define different approaches to the concept of "inter-cultural management in educational organizations" and indicate the resources and expertise to improve the higher education system. Also the "Spaces of Cyberculture" section brings only one but highly interesting article by Dariusz Grzonka (Jesuit University Ignatianum in Cracow), which reports on anthropological research on sensory experience in the context of multiculturalism. Kamila Gęsikowska's (University of Silesia) article, although referring somewhat thematically (and chronologically) to the "cover" theme of the issue, is offered in the "European Spiritual Heritage" section, due to its vast research horizon. The author outlines the philosophical and cultural perspectives of Maurycy Mochnacki's thought on civilization.

Several valuable although thematically diverse texts are brought together in the "Varia" section. Lucyna Rotter (Pontifical University of John Paul II) examines the history of marksmen's societies through the semantic scope of the costumes worn by their members. Bernadetta Maj (AIK) follows the turbulent history of the retable from the city of Steinau an der Oder, today Ścinawa, adorning the Cistercian Basilica in Mogiła near Krakow. Jerzy Gapys (UJK) prepared a specialized study of the sacramental life of Catholics in the Radoszyce deanery (Diocese of Radom) in the years 1918–1939, as a model of contemporary peasant religiosity. An outline of the development of the modern Messianic Jewish movement, uniquely combining the worlds of Christianity and Judaism, is brought closer in the article by Seweryn Osowski (UPJPII). Magdalena B. Król (UP) proposes a comparative critical analysis of open tenders in culture from the perspective of the organizer of a music festival. The texts are complemented by an interesting interpretation of the complex symbolism of white and black eagles on the example of selected emblems of city houses in Krakow (Karolina Janeczko, UPJPII). Further, we selected an intriguing take by Klaudia Chwastek (AIK) on the global community of the so-called Igers, or fans of mobile photography and Instagram.

Finally, the twenty-ninth issue of *Perspectives on Culture* closes with an extremely interesting review of Łukasz Lamża's book *Światy równoległe. Czego uczą nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze* [*Parallel Worlds. What We Can Learn from Flat Earthers, Homeopaths and Dowzers*] by Radosław Kazibut (Adam Mickiewicz University) and Łukasz Burkiewicz's report from the exhibition *Misjonarz ze Śląska. O. Paul Joachim Schebesta SVD (1887–1967). Pionier badań wśród Pigmejów i Negrytów* [*Missionary from Silesia. Fr. Paul Joachim Schebesta, S.V.D. (1887–1967). Pioneer of studying the Pygmies and Negritos*] organized in December 2019 by the Faculty of Theology of the University of Warmia and Masuria, the Museum of Ethnography of the Divine Word Missionaries in Pieniężno, the Pontifical University of John Paul II (UPJPII) and the Main Library of the UPJPII.

As usual, we would like to wish you pleasant and scientifically useful reading.

**Leszek Zinkow**—his research interests include comparative culture studies, especially the reception of the heritage of the ancient Middle East (mainly Egypt and its historical, mythological narratives and symbolism). Also deals with travel accounts to oriental destinations (editions of texts), the history of museums and collecting, in addition to the history of contemporary culture, the history and practice of the media, the social history of science, transfers, and cultural innovation. He also works at the John Paul II Pontifical University. Member of the International Association of Egyptologists (Mainz), Polish Society of Cultural Studies and the Commission of Classical Philology at the Polish Academy of Sciences (Krakow). Deputy editor-in-chief of the "Perspektywy Kultury" magazine (editor-in-chief in the years 2013–2016).



Pelagia Bojko

<http://orcid.org/0000-0003-2363-5773>

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

[pbojko@ujk.edu.pl](mailto:pbojko@ujk.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.03

## Nie tylko ksiądz Marek – kapłani w *Pamiętkach Soplicy* Henryka Rzewuskiego

### STRESZCZENIE

Romantyczna gawęda szlachecka jest szczególnym gatunkiem literackim, odsłaniającym specyfikę polskiej kultury sarmackiej, w której religijność i poczucie wspólnoty budzą kontrowersje. Kapłaństwo jako czynnik integrujący społeczność sarmacką i kapłan jako postać należąca do tej społeczności, a zarazem pełniąca w niej funkcje mentora i przewodnika, to temat omawiany w artykule. Kwestia postrzegania kapłana i jego roli w środowisku okazuje się skomplikowana, jej omówienie uzupełnia obraz sarmackiej szlachty i jej kultury.

SŁOWA KLUCZE: romantyzm, sarmatyzm, gawęda, kapłan

### ABSTRACT

Not only Father Marek—Priests in *Soplica's Souvenirs* by Henryk's Rzewuski

The romantic noble tale is a specific literary genre, revealing the specifics of Polish Sarmatian culture, in which religiosity and a sense of community are controversial. Priesthood as a factor integrating the Sarmatian community and the priest as a figure belonging to it, and also acting as a mentor and guide is the topic discussed in this research paper. The perception of the priest and his role in the community turns out to be complicated. Its discussion completes the picture of the Sarmatian nobility and its culture.

KEYWORDS: romanticism, Sarmatism, storytelling, priest

Twórczość Rzewuskiego, *Pamiętniki kwestarza* (1843–1845) I. Chodźki, gawędy poetyckie W. Pola stanowią dobre przykłady (...) oddramatyzowanego sielskiego chrześcijaństwa, [a] ksiądz jest w tych ramach łagodnym

Sugerowane cytowanie: Bojko, P. (2020). Nie tylko Ksiądz Marek – kapłani w *Pamiętkach Soplicy* Henryka Rzewuskiego. *Perspektywy Kultury*, 2(29), s. 13–24. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.03.

Nadesłano: 26.04.2020

Zaakceptowano: 31.05.2020

staruszkim błogosławiącym zarówno dwór szlachecki, jak i chatę wieśniaczą, żyjące w patriarchalnej zgodzie (Prokop, 1991, s. 459).

Tak pisał o gawędach Jan Prokop. Czy rzeczywiście tak jest? Przytoczone stwierdzenie, uogólniające z racji charakteru słownikowego ujęcia, prowokuje do zatrzymania się nad tematem owego „łagodnego” i błogosławiącego wszystkich „staruszka”. Temat obrazu i funkcji kapłana przedstawianego w romantycznej gawędzie szlacheckiej konotuje szereg kwestii, bez których nie sposób o nim mówić. Po pierwsze jest to niezwykle gatunek pisanej prozą szlacheckiej gawędy powstałej w polskim romantyzmie; po drugie – kultura sarmackiej szlachty wypełniająca świat przedstawiony gawędy; po trzecie dopiero – wynikający z cech owego gatunku i ze specyfiki owej kultury obraz i sposób ujmowania postaci kapłanów. Jak często pojawiają się kapłani w świecie gawędy szlacheckiej, jakie odgrywają w nim role, w jaki sposób są postrzegani przez gawędowego narratorkę? Czy pryzmat postrzegania przez sarmatę religii i konkretnych kapłanów jest taki sam, czy może wbrew zasadom gawędy jako gatunku sarmata zdobywa się na obiektywizm i sprawiedliwą ocenę poszczególnych osób? Co na taką ocenę wpływa? Z jakich postaci składa się grupa kapłanów występujących w gawędach? To podstawowe pytania jawiące się przed badaczem tematu i niniejszy szkic jest próbą odpowiedzi na nie. Podstawowy materiał badawczy tego szkicu to zbiór gawęd Henryka Rzewuskiego *Pamiętki Soplicy* (Rzewuski, 1983); pominięte zostały gawędy innych twórców romantycznych, jak również gawędowe obszernie powieści.

Teoretyk gatunku Marian Maciejewski dostrzegł w gawędzie szlacheckiej jej istotę, niedostrzeganą w pełni i niezrozumianą przez wcześniejszych badaczy dzieła Rzewuskiego. Ujawnia ją już w tytule swojego studium *Gawęda jako słowo przedstawione* (Maciejewski, 1977)<sup>1</sup>. Bo cały świat przedstawiony w dziele tego gatunku jest sarmacki, oceniany z punktu widzenia sarmaty i opowiadany przez jednego z nich – typowego przedstawiciela z jego mentalnością i językiem. Stąd istotną kwestią jest przynależność kapłanów do tego świata i ich mentalne i językowe podobieństwo do sarmackiego typu szlachcica (lub odmienność). Z tym związany jest także sposób postrzegania i traktowania kapłana przez społeczność szlachecką w gawędzie, a zatem i jego rola w tym świecie.

Jak społeczność szlachecka w gawędzie ma swojego głównego bohatera – księcia Radziwiłła Sierotkę – tak i wśród kapłanów przewijających się

1 Maciejewski dokładnie przedstawia wcześniejsze teorie gatunku gawędy, ustosunkowując się do nich i poszerzając je: Skwarczyńska, 1970; Szwejkowski, 1922; Bachórz, 1972; Szmydtowa, 1969. Podkreśla też nieprzychylnie opinie na temat gawęd Rzewuskiego, jak np. słowa Kraszewskiego: „Szlachecka Polska w tych powiastkach Soplicowskich (...) wygląda najpocieszniejszą karykaturą” (Burkot, 1962, s. 140).

w świecie gawęd jest taka główna postać. To ksiądz Marek Jandołowicz, karmelita, o sławie natchnionego kaznodziei i cudotwórcy, który „umiał przemawiać do szlacheckiej wyobraźni, posługując się jej językiem i operując bliskim jej zasobem pojęć” (Lewinówna, za: Rzewuski, 1983, s. 358)<sup>2</sup>. Dla szlachty był niejako kontynuatorem roli biblijnego Eliasza (Kitowicz, 1985, s. 339)<sup>3</sup> i prorokiem ich czasów, który przestrzegał przed skutkami sarmackiej mentalności. Odegrał on ogromną rolę w czasie konfederacji barskiej, a przez Juliusza Kleinera określany jest jako ktoś, kto:

W każdej chwili jasno widzi drogę, którą iść winien i nic go nie powstrzyma od spełnienia tego, co mu głos wewnętrzny nakazał. Rycerzem Bożym się czuje i w tym trwa ów temperament żołnierski, co mu w *Beniowskim* tętno życia dawał. (...) Nie zna kompromisów w służbie Bożej, nie oszczędza ni siebie, ni drugich (Kleiner, 1999, t. 4, s. 91).

Postać tego kapłana sytuuje się w centrum świata przedstawionego dwóch gawęd Rzewuskiego: *Kazanie konfederackie* oraz *Ksiądz Marek*<sup>4</sup>. Ale jego imię występuje częściej. Także w pracach badaczy literatury romantyzmu ksiądz Marek zajmuje wiele miejsca – czasem także jako bohater gawęd szlacheckich<sup>5</sup>. Z tego też względu postacią tą nie będę się tu dokładniej zajmować. Poza księdzem Markiem jednak świat sarmacki obejmuje wiele innych postaci kapłanów – mniej znanych, zwykle niedostrzeganych przez historyków literatury w barwnym, ukierunkowanym na fantazję szlachecką świecie przedstawionym. Te właśnie drugoplanowe i pomijane w omówieniach postaci chcę wydobyć w niniejszym szkicu i określić ich miejsce i rolę w świecie sarmackiej szlachty.

---

2 Przepisy w: Rzewuski, 1983, s. 358.

3 Zakon karmelitów uznany jest za wywodzący się od proroka Eliasza, osiadłego w Libanie, w jednej z pieczar gór Karmel, mimo że później za założyciela zakonu uznano św. Bertolda, osiadłego podczas jednej z wypraw krzyżowych w XII wieku w pobliżu grotty św. Eliasza.

4 Pierwsza z tych gawęd zyskała obszerne omówienie w postaci studium Maciejewskiego „*Polo-nus sum...*” *ks. Marła, Soplicy i Rzewuskiego* (Maciejewski, 1974, s. 13–34).

5 Najczęściej jednak gawęda jako obszar badań tematu kapłana jest pomijana. Nie uwzględniają gawędy prace ostatnich lat (Lebioda, 2003; Głęb, Radziszewski (red. ), 2014; Starowiczski, 2010). Jedyne Andrzej Borowski wymienia postać kapłana w gawędzie, wspominając o *Pamiętnikach kwatermistrza Ignacego Chodźki* (Borowski, 2010). Osobnego zauważenia warta jest książka Iwony Węgrzyn, szczególnie zaś w odniesieniu do niniejszego szkicu rozdział: *Bardowie szlacheckiej gawędy i książę Karol Radziwiłł „Panie Kochanku”*, w którym można by się spodziewać postaci kapłanów, przywoływanych w otoczeniu księcia w gawędach. Jednak i tu kwestia kapłana w gawędzie nie zostaje poruszona (Węgrzyn 2012, s. 63–94). Podobnie zresztą jest w przypadku książki Andrzeja Waśki i jej rozdziału: *Henryk Rzewuski i konserwatyści* (Waśko 1995).

## Dominikanie

Dominikanie jako wspólnota, zwani przez gawędziarza dominikanami nowogródzkimi, znani mu byli z odpustów obchodzonych na świętego Joachima. W XIX wieku znani byli jednak o wiele szerzej. To oni prowadzili Bractwo Różańcowe złożone z ogromnej liczby osób i mieli przywilej prowadzenia tego bractwa otrzymany od Stolicy Apostolskiej na wyłączność (Kitowicz, 1985). Seweryn Soplica, opowiadający o okolicznościach własnego ślubu w gawędzie *Ożenienie się moje*, mówi o możliwości uzyskania odpustu zupełnego u dominikanów nowogródzkich. Traktuje tę sposobność jako dobro, ale i jako coś oczywistego i znanego, nie ustosunkowując się do samych dominikanów. Podobnie bez zabarwienia emocjonalnego wypowiada się o „kondescencji na gruncie z ojcami dominikanami nowogródzkimi”. Kondescencje były to „sądy zjazdowe odprawiane na miejscu sporów (zazwyczaj o grunta)” (Kitowicz, 1985, s. 372), co mogło stanowić okazję do wyrażenia opinii o sądzonej sprawie bądź o samych dominikanach. Soplica tego nie robi, choć zaznacza, że sprawa zakończyła się „zgodnie”.

Sama postawa gawędowego narratora wobec wspomnianych przez niego dominikanów, jak również sporadyczność wymieniania przedstawicieli tego zakonu w gawędzie wynikają prawdopodobnie z większej popularności dominikanów wśród ludu aniżeli wśród szlachty. Jak zaznacza Kitowicz: „Wziętość tego zakonu największa jest między ludem pospolicym z przyczyny różańca (...); panowie nie mają do nich takiego przywiązania (...) a to z przyczyny, iż się w ochędóstwie kościelnym nie nadto kochają (...)” (1985, s. 86).

## Bernardyn

W gawędzie *Książę Radziwiłł Panie Kochanku* występuje bernardyński zakonnik o imieniu Idzi. To bohater pozytywny, który jednak nie zawsze potrafił wprost nazwać błędnego myślenia księcia na temat sądu ostatecznego. Książę Radziwiłł „w łóżku leżąc przed zaśnięciem, co dzień wypytywał o czyśćcu, jakie tam są męki i jak z nich najskuteczniej się wywinąć” (Rzewuski, 1983, s. 60). Ojciec Idzi zmuszony do odpowiedzi tłumaczył, jak potrafił, zawilość tego problemu. Już sam powód pytań stawianych przez księcia ujawnia, że książę traktował ojca Idziego jako narzędzie usprawiedliwienia własnych postępków i znalezienia dla nich przyzwolenia kościelnego, co w sposób oczywisty było obłudne. Bernardyn pokornie przytakiwał księciu, gdy tylko pozwalało mu na to sumienie, gdy zaś kapłan próbował wypomnieć mu czyjaś krzywdę, został nazwany



„klechę”, który wtrąca się w nie swoje sprawy (Rzewuski, 1983). Co więcej, książę pouczony o tym, że katolik musi odpuścić winy swemu winowajcy, skoro co dnia powtarza takie słowa w pacierzu, odpowiedział bernardynowi: „Otóż ja odtąd pacierza nie będę mówić, tak i nie odpuszczę...” (Rzewuski, 1983, s. 61).

Postępowanie księcia i jego słowa ujawniają stosunek do zakonnika i do reprezentowanych przez niego wartości – ponad nimi liczyła się dla Radziwiłła przede wszystkim jego własna duma i sarmacka buta, zaś reprezentanci Kościoła służyli mu raczej za zewnętrzne potwierdzenie religijności, do której zwykle dopiero u kresu życia sarmacka szlachta podchodziła bardziej serio. Imię gawędowego bernardyna zdaje się potwierdzać jego rolę w opowieści. Idzi – jako polska postać imienia łacińskiego *Alegidius* – wywodzone jest także od greckiego słowa *aigis*, *aigidos*, co oznaczało tarczę dębową. Czasem etymologicznie łączone jest to imię z greckim słowem *aigidion* oznaczającym kózkę (Fross i Sowa, 1975, s. 279). W przypadku ojca Idziego z omawianej gawędy obydwa znaczenia zdają się nakładać na siebie – kapłan stara się być jak dębowa tarcza chroniąca wartości katolicyzmu, ale bywa traktowany jak zabawka, jak pasiona przez Radziwiłła kózka, którą zawsze można zbesztać lub odegnać, gdy nie jest posłuszna.

Jednocześnie bernardyni, których reprezentuje w omawianym zbiorze Rzewuskiego ojciec Idzi, ukazywani są w gawędach stosunkowo często i zwykle ze sporą przychylnością emanującą z opowieści. Sposób ich przedstawiania uwydatnia cechy zbliżające ich czasem do samych gawędziarzy. Według mentalności pisarzy dziewiętnastowiecznych do zakonu tego „pospolicie udają się ludzie hajdamacy, awanturnicy, żołnierze, ludzie pasyj rozbujanych, których pohamowanie łagodnymi sposobami jest przyturdne” (Kitowicz, 1985, s. 85). Wymienione cechy bernardyńskich aspirantów świetnie pasują do łagodnej charakterystyki sarmatów osiemnastowiecznych. Konkluzja ich opisu z pewnością też zadowalałaby gawędziarza: „w powszechności jednak biorąc bernardynów – są zakonicy dobrzy i uczeni” (Kitowicz, 1985, s. 85).

Sympatię szlachty do bernardynów widać w wielu scenkach gawędowych. Gwardian bernardynów z Iwieńca gościł w szlacheckim domu, trzymał na kolanach małe dziecko, traktowany był niemal jak domownik, ale nieczęsto zabierał głos. Potrafił dostrzec i pochwalić talenty gospodyni i wiedział, w jaki sposób to zrobić, by pozyskać jej sympatię i chęć obdarowania klasztoru. Tak zrobił bernardyn, goszcząc w domu sędziego Rewieńskiego, gdy jego żona pokazała gościom swoje robótki. Pochwałę dla nich wyraził dość znacząco:

Laus Tibi, Chryste (...), żeś mnie do Omniewicz przyprowadził. Właśnie nasza zakrystia obdarła się, W łatanych albach za dobrodziejów Boga prosim, a tu piękne lniane płótno tęskni do kościoła i prosi się, ażeby ze mną poszło do Iwieńca (Rzewuski, 1983, s. 37).

Tak wyrażona pochwała połączona z przymówką pozyskała mu sympatię zarówno gospodyni, jak i jej pozostałych gości. Został też obdarowany przez sędzinę (z poparciem jej męża) pięknym płótnem potrzebnym na szaty liturgiczne. Przy okazji ujawniony został dodatkowo powód sympatii wzbudzonej przez bernardyna – on sam także potrafił obdarowywać innych (pani sędzina wcześniej otrzymała od niego cebulki tulipanów).

### Bazylianin

Gawędziarze często podkreślają religijność własną i społeczności, którą reprezentują, poprzez przywoływanie wydarzeń, w których myślą o śmierci i konieczności ratunku zgodnie ze staropolską zasadą: „Jak trwoga, to do Boga”. Sentencyjność jest zresztą jedną z charakterystycznych cech języka gawędowego narratora. W krytycznych sytuacjach gawędziarz często przyrzeka sobie i Bogu, że przyjmie sakrament pokuty i Komunii św., po czym trafia też do najbliższego klasztoru, gdzie może spotkać szafarza sakramentów. I tak w drodze do Lublina, podczas wypadku bryki, Seweryn Soplica „zrobił intencję”, że wyratowany z opresji pójdzie do spowiedzi (Rzewuski, 1983, s. 84). To w kontekście tego wypadku przywołuje w opowieści bazylianów, u których się spowiadał. Oni sami występują tu jako szafarze sakramentów i przewodnicy nabożeństw.

W jednej z gawęd zatytułowanej *Błogosławiona Anna z Omiecińskich* występuje też konkretna postać bazylianina. To ojciec Atanazy Nowochacki. Ukazany jest on jako adwersarz biskupa Massalskiego. Spór dotyczył „głośnych na Litwie misji ojca Atanazego”, których zabraniał mu biskup Massalski, ulegający moskiewskiemu ambasadorowi (ten mówił, że ojciec Atanazy odbiera carowej poddanych duchownych). Ojciec Atanazy, znany z ubożego i świątobliwego życia zakonnego od pięćdziesięciu lat, zasłynął także bystrością umysłu i conceptem w dyspucie z biskupem. Strofowany przez niego posłużył się słowami Pisma Świętego tak zręcznie, że zarazem odmówił biskupowi posłuszeństwa i wypomniał mu jego przywiązanie do bogactwa. W ten sposób prosty bazylianin, którego – według słów narratora – „w ciemię nie bito”, kontynuował swą misję również w odniesieniu do biskupa (Rzewuski, 1983, s. 252). Jako bohater gawędy okazał się postacią pozytywną, darzoną sympatią przez gawędziarza, a zatem i przez szlachecką społeczność, której mentalność narrator opisywał.

## Jezuita

Poza postaciami kapłanów cicho pełniącymi swoją niełatwą posługę w świecie sarmackiej szlachty, pojawiają się w gawędach wyraziście kreślone jednostki negatywne, które oburzają postawą zaprzeczającą roli sług Bożych. Taką postacią jest jezuita w gawędzie *Sicz Zaporoska*. Postać ta jako jedna z niewielu nosi imię, i to imię znaczące: Rokita<sup>6</sup>. Co prawda nie odnajdujemy Rokity ani w przewodniku onomastyczno-hagiograficznym (Fross i Sowa, 1975), ani w księdze zbierającej imiona świętych (Zaleski, 1989), samo słowo jest jednak znane i poświadczane w słownikach. *Słownik języka polskiego* definiuje rokity jako „gatunek wierzby, niski krzew o bardzo drobnych liściach” (Szymczak, 1983, t. 3, s. 70), pospolity w Polsce. O wiele bardziej interesujące rozwinięcie tego typu wyjaśnienia znajdujemy w słowniku etymologicznym, gdzie słowo „rokita” wskazane jest nie tylko jako nazwa wierzby, ale również jako imię diabła, „co w starych wierzbach wysiaduje”. Co ciekawe, wyjaśnienie etymologii tego słowa u południowych Słowian prowadzi m.in. do słowa „kopyto”, zaś u Serbów do słowa „widły” (Brückner, 1985, s. 461). W obu przypadkach słowo „rokita” kojarzone jest z atrybutami diabelskimi.

A jak przedstawiona jest sama postać księdza o tym imieniu? W gawędzie wykorzystuje on fakt ślubu kalwina z katoliczką, by jezuita, do których należał, przejął majątek tego mieszanego małżeństwa. Najpierw próbował przekonać kalwina do wiary katolickiej, a potem przekonał jego żonę, że nie może żyć z „heretykiem”. Kalwin zmarł ze zgrzyoty, zaś wdowa po nim zupełnie zniewolona wpływem jezuitów oddała im cały majątek, zostawiając własne dzieci z niczym. Jezuita wmówił zresztą córce owej kobiecie powołanie zakonne, pozbywając się problemu związanego z potencjalnym dziedziczeniem przez nią czegokolwiek. Jej syn pozbawiony majątku utracił narzeczoną. Gdy błagał, by ks. Rokita oddał mu część majątku matki, usłyszał, że „majątek bywa częstokroć u świeckich narzędziem grzechu, u duchownych zaś, na chwałę tylko boską obrócony, (...) a alienując fundusz kościelny, popadliby w ekskomunikę” (Rzewuski, 1983, s. 118). Tak obłudna odpowiedź spowodowała, że z zemsty na jezuitach upokorzony młodzian, zebrawszy dawne sługi swego ojca, napadł na klasztor jezuitki, zrabował go i zabił księdza Rokity. Jego czyn (uznany zresztą przez niego samego za „okropny”) i późniejsze tułaczę życie miały swoją genezę w działaniach księdza Rokity. To on poruszył

---

6 W gawędzie nie zostało sprecyzowane owo określenie, nie ma pewności, czy jest to imię czy nazwisko. Można jednak przypuszczać, że chodzi o imię, po pierwsze dlatego, że i ksiądz Marek nazywany jest konsekwentnie imieniem, po drugie zaś – zakonnicy przyjmując nowe imiona w zgromadzeniach, posługiwali się właśnie nimi, nie zaś nazwiskami.

całą lawinę niesprawiedliwości tak ciężącą na życiu wielu osób. W kontekście tych objaśnień można sądzić, że ksiądz Rokita w gawędzie *Siecz Zaporoska* nosi to imię nieprzypadkowo, że imię znamionuje cechy tej postaci i jej sposób postępowania. W ten sposób specyficzne nazwanie jezuitę wpisuje się w barokowo-sarmacki konceptualizm.

Jezuitem jest także wspomniany przez księcia Radziwiłła ksiądz Kantembryng<sup>7</sup>, mający opinię wielkiego teologa, którego upomnienia (ze względu na tę opinię) Radziwiłł posłuchał i uwolnił niesłusznie uwięzionego psiarczyka. Później jednak nazywał te upomnienia „jezuickim filutowaniem” (Rzewuski, 1983, s. 59). Niemniej jednak jezuita we wspomnianym zdarzeniu jawi się jako pozytywna postać kapłana upominającego się o sprawiedliwość u magnata.

Jezuici w gawędzie szlacheckiej to również kapłani organizujący szkolnictwo i nauczyciele, którzy „dość surowymi byli w prowadzeniu młodzieży” (Rzewuski, 1983, s. 206), ale też dbali o rozrywkę i wychowanie nauczanych chłopców. To oni „zaprowadzili różne zabawy, stosowne do obyczajów polskich (...), między innymi potykanie się na palcaty” (Rzewuski, 1983, s. 206). Narrator wspominający własną edukację w szkole jezuickiej opisywał tę zabawę następująco:

Za klasztorem było miejsce obszerne, a na każdej połowie przy końcu przestrzeni była mogiłka usypana, którą nazywano taborem. Szkoła na dwie części się dzieliła, jako dwa wojska z sobą potykające się. Cała wygrana była, aby opanować tabor przeciwny; i zażarcie biliśmy się, aby swojego obronić, a nieprzyjacielskie zdobyć. Zwyczajnie dzielono się na Polaków i Moskalów, a losy ciągnięte stanowiły, do których każdy z nas musiał należeć (Rzewuski, 1983, s. 207).

Zabawę tę określa Jędrzej Kitowicz jako „kije, zwane palcatami” (Kitowicz, 1985, s. 67). Opisuje ją jako walkę rozgrywaną w parach na kije zastępujące szable. Miała ona służyć wprawianiu się młodzieży szlacheckiej do późniejszej walki, a udział w niej brali nie tylko chłopcy, ale także ich nauczyciele – jezuici i pijarzy. Opisana w gawędzie zabawa najwyraźniej została przekształcona w grę grupową, służącą do ćwiczenia umiejętności walki całych oddziałów, a nie tylko w pojedynkę. Nadto wyraźnie określano w niej cel wychowawczy, którym było kształtowanie postaw patriotycznych, na co wskazywał podział walczących na oddziały polskie i moskiewskie. Sami jezuici w gawędowym wspomnieniu zyskują opinię

7 W przypisach do gawęd znajdujemy inną formę nazwiska i wyjaśnienie, kim była ta postać: „Postać eks-jezuitę księdza Józefa Kantembrynga, poprawnie Katenbringka (1730–1805) zachowała się w tradycji. W anegdotach, w których występuje obok księcia, odznacza się on ciętym dowcipem i odwagą w przeciwstawianiu się wybrykom magnata” (Rzewuski, 1983, s. 365).

mądrych wychowawców, dbających nie tylko o edukację umysłową, ale także fizyczną i patriotyczną.

### Sarmackie poważanie

Gawędowi bohaterowie szlacheccy uważali za oczywiste, że do ich świata przynależą także kapłan, jakiś kapłan; że jest wśród nich obecny, że ma do wypełnienia księżowską rolę. Nie oznacza to jednak, że wypełnianie jej może burzyć szlachecki porządek obyczajowy czy też ingerować w sposób myślenia sarmaty. Pan Ryś – tytułowy bohater jednej z gawęd Rzewuskiego – ujawnia typowo sarmacki stosunek do księdza próbującego odwieść go od planowanego pojedynku.

Często dla zażegnania lub złagodzenia konfliktu posyłano księdza. Nie był zatem osobą nieproszoną w tej sytuacji, ale jego rola nie była do pozazdroszczenia. W gawędzie *Pan Ryś* był to ksiądz Szukiewicz. Przyjęty został „lubo z sercem kwaśnym, jednak z powierzchownością dość uprzejmą” (Rzewuski, 1983, s. 300), ale już po pierwszych słowach perswazji usłyszał, jak „nieproszona” jest jego „opieka”, zaś kolejne słowa przyszłego pojedyńkowicza brzmiały zupełnie obraźliwie: „mój miły księżę, wracaj do swego brewiarza”. Kolejne próby dysputy pokazują, jak stopniowo ujawnia się coraz większa buta w postawie szlachcica i coraz większa wobec niej bezradność księdza. Zaczyna się od pozornej uprzejmości pana Rysia, poprzez odrzucenie rady i osoby księdza, oburzenie szlachcica mniemającego, że doskonale zna katechizm i wynikające z niego powinności, przez odesłanie kapłana, by „ruszał sobie” do kogoś innego, aż po wyjawienie, że według jego mentalności i wiedzy nie może go osiągnąć kłątwa kościelna grożąca za pojedynek, bo „nadto się wywiązał Kościołowi”, składając datki pieniężne (Rzewuski, 1983, s. 300–301)<sup>8</sup>.

Gawędowy narrator sytuację tę podsumował słowami: „I tak księdza odprawił z niczym”. Zarówno opis próby niedopuszczenia do pojedynku, jak i narratorska konkluzja pokazują, jak bardzo pozorna była szlachecka religijność i jak małe poszanowanie oddawano księdzu, gdy w grę wchodziło szlacheckie poczucie własnej ważności i dbałość o sławę honorowego traktowania obrazy. Jeśli dodać do tego mniemanie o własnej mądrości i pamięć o własnych zasługach, to obraz stosunku szlachcica i jego nastawienia do sług Kościoła wypełnia się w sposób nieoczekiwanie pejoratywny.

A jednak – mimo takich przykładów traktowania kapłanów przez szlachtę – narrator pisał:

---

8 Pojedyneków zakazywał Sobór Trydencki pod karą kłątwy (w połowie XVI wieku), jak również uchwała sejmowa z 1588 roku (Rzewuski, 1983, s. 415).

A i to trzeba wiedzieć, że jeżeli był ksiądz, co zawsze bywało, od niego zaczynało wódkę, choćby prostym był księdzem; chyba że senator się znajdował, a i ten zawsze jakieś ceremonie z nim robił, co się chwali. Bo ksiądz i do świata nas wprowadził, i daj Boże, ażeby z świata nas wyprowadził; a potem panowie nie rozumiecie, co to był ksiądz za naszych czasów (Rzewuski, 1983, s. 33).

Był często rozjemcą między Radziwiłłem a pokrzywdzonym przez niego lub skłóconym z nim szlachcicem. I zwykle w kapłanie właśnie była jedyna nadzieja na łagodne rozwiązanie konfliktu.

Obraz kapłana – czy raczej wielu kapłanów – w gawędzie szlacheckiej postrzegać trzeba przez pryzmat stwierdzenia Maciejewskiego, mówiącego, że „formotwórczą strukturą gatunkową gawędy jest przytoczenie, stanowiące równocześnie specyficzny przedmiot świata przedstawionego (...)” (1977, s. 41). To nie Rzewuski tworzy ten obraz, tworzy go gawędziarz – typowy przedstawiciel szlachty mówiący do teje szlachty osiemnastowiecznej, Rzewuski zaś jedynie przytacza jego słowa i odsłania jego mentalność i sposób postrzegania kapłanów w konkretnych sytuacjach.

W każdym przedstawieniu kapłana w gawędach wyraźnie widoczny jest stosunek narratora do przywołanej postaci. Ujawnia się on zarówno w samych wskazywanych sytuacjach i ich kontekstach, jak i w języku, a także w traktowaniu kapłana jako przynależącego do szlacheckiej braci bądź też jako nietolerowanego przez nią (jak ksiądz Rokita). Ów stosunek narratora do poszczególnych kapłanów jest także wyznacznikiem etycznego systemu wartości w sarmackim świecie. Często staje się potwierdzeniem powierzchowności religijnej sarmaty, ale chyba jeszcze częściej wskazuje na docenianie rzeczywistej wartości kapłana jako człowieka, który pod warstwą szlacheckiej dumy i zapalczywości dostrzega w sarmacie potencjał dobra i szczerości. I wydaje się, że wyznacznik ten można traktować jako rzeczywisty, przyznając słuszość stwierdzeniu Maciejewskiego, mówiącego, że „gawęda to nie książka, lecz świat sarmacki przełożony na materialną pamiątkę głosu objawiającą się w tekście jako cytat” (1991, s. 150).

Analiza gawęd ukierunkowana na wydobycie kreacji postaci kapłanów pozwala na podważenie uogólniającego stwierdzenia przytoczonego na początku tego szkicu o „sielskim chrześcijaństwie” w gawędach i o księdzu jako „łagodnym staruszku”, który błogosławi dwór szlachecki i wieśniaczą chatę.

W gawędzie występuje cała galeria postaci kapłanów, którzy wyrastają ponad ową sielskość, którzy próbują się przeciwstawić pokrętnemu myśleniu szlacheckich panów, ale i takich, którzy dbając o sumienne wypełnianie swej kapłańskiej misji, dostosowują sposób działania do sarmackiej mentalności i posługują się konceptem i sprytem. Zwykle też przewyższają sarmackich wiernych intelektem i religijnością.

## BIBLIOGRAFIA

- Bachórz, J. (1972). *Poszukiwanie realizmu. Studium o polskich obrazkach prozą w okresie międzypowstaniowym 1831–1863*. Gdańsk: IBL PAN.
- Borowski, A. (2010). Kapłan i kapłaństwo w kręgu tematów literackich. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, nr 3, 249–261.
- Brückner, A. (1985). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Burkot, S. (oprac.). (1962). *Kraszewski o powieściopisarzach i powieści. Zbiór wypowiedzi teoretycznych i krytycznych*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Fross, H. i Sowa, F. (1975). *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Głąb, G. i Radziszewski, S. (red.). (2014). *Postać księdza w literaturze*. Radom: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – Państwowy Instytut Badawczy.
- Kitowicz, J. (1985). *Opis obyczajów za panowania Augusta III*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kleiner, J. (1999). *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lebioda, D.M. (2003). *Romantycy i kapłani. Hierofania – teofania – świętość*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej.
- Maciejewski, M. (1974). „Polonus sum...” ks. Marka, Soplipy i Rzewuskiego („Kazanie konfederackie” Henryka Rzewuskiego). W: K. Bartoszyński, M. Jasińska-Wojtkowska i S. Sawicki (red.), *Nowela, opowiadanie, gawęda. Interpretacje małych form narracyjnych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 13–34.
- Maciejewski, M. (1977). Gawęda jako słowo przedstawione. W: tegoż, *Poetyka – gatunek – obraz. W kręgu poezji romantycznej*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 30–66.
- Maciejewski, M. (1991). „Choć Radziwiłł, alem człowiek i grzeszny...”. Gawęda o gawędzie Panie Kochanku. W: tegoż, *„ażeby ciało pouróciło w słowo”. Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 147–172.
- Prokop, J. (1991). Książd. W: J. Bachórz i A. Kowalczykowa (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 458–461.
- Rzewuski, H. (1983). *Pamiętki Soplipy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Skwarczyńska, S. (1970). Nie dostrzeżony problem podstawowy genologii. W: *Wokół teatru i literatury (Studia i szkice)*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.

- Starowieyski, M. (2010). Kapłaństwo w literaturze, uwag kilka. *Warszawskie Studia Teologiczne*, nr 23/1, 183–196.
- Szmydtowa, Z. (1969). *Studia i portrety*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Szwejkowski, Z. (1922). *Powieści historyczne Henryka Rzewuskiego*. Warszawa: Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych we Lwowie, Oddział Warszawski.
- Szymczak, M. (red.). (1983). *Słownik języka polskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Waśko, A. (1995). *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831–1863*. Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Węgrzyn, I. (2012). *W świecie powieści Henryka Rzewuskiego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zaleski, W. (1989). *Święci na każdy dzień*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

**Pelagia Bojko** – dr hab., Instytut Literaturoznawstwa i Językoznawstwa UJK (filia w Piotrkowie Trybunalskim). Zainteresowania badawcze skupia wokół literatury i kultury dziewiętnastowiecznej, czego efektem są m.in. autorskie książki: Bojko, P. (2011). *Wizualizacje twarzy w poezji romantyków polskich. Mickiewicz – Słowacki – Krasiński – Norwid*. Piotrków Trybunalski: Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie; Bojko, P. (2018). *Kultura wieku XIX w oczach Norwida*. Piotrków Trybunalski: Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach; Bojko, P. (2018). *Wokół folkloru i religii. Kulturowe kręgi w literaturze polskiego romantyzmu*. Piotrków Trybunalski: Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach.



Melania Chotyńska  
<http://orcid.org/0000-0001-8394-8363>  
Uniwersytet Jagielloński  
[m.chotyńska@interia.pl](mailto:m.chotyńska@interia.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2020.2902.04

## Bogdan Jański i jego współcześni

### STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony jest postaci Bogdana Jańskiego – emigracyjnego działacza doby romantyzmu. Punkt wyjścia stanowi przedstawienie biografii założyciela zmartwychwstańców. Skonfrontowane zostały ze sobą różne wersje jego życiorysu: od hagiograficznej, poprzez popularną, aż po ściśle naukową. Przypomniana i wyjaśniona zostaje kwestia relacji Jańskiego z Adamem Mickiewiczem (osobista przyjaźń, wzajemne wpływy światopoglądowe). Ważny element wywodu stanowi ukazanie powiązań „apostola emigracji” z innymi autorytetami duchowymi tego okresu. Artykuł ma na celu przypomnienie skomplikowanych i interesujących dziejów Jańskiego oraz miejsca, jakie zajmuje on w historii Wielkiej Emigracji, a także wyjaśnienie pewnych kwestii spornych związanych z jego biografią (np. zakresu wpływu Jańskiego na twórczość poetycką Mickiewicza).

**SŁOWA KLUCZE:** Bogdan Jański, Wielka Emigracja, Adam Mickiewicz, duchowość

### ABSTRACT

#### Bogdan Jański and his Moderns

The article is dedicated to Bogdan Jański—a migrant social activist of Romanticism. Firstly, the biography of Jański is examined. A few versions of this biography are confronted: from hagiographic, through popular, to historical. Relations between Jański and Adam Mickiewicz are analyzed (their friendship and mutual philosophical influences). The key point of this article is the analysis of relations between “The Apostle of Polish Great Emigration” and other spiritual authorities of Polish Romanticism. The article is a recollection of complicated an interesting story of Jański’s life and his role in the history of Polish Great Emigration. It also clarifies certain facts related to his biography, such as Jański’s influence on Mickiewicz’s poetic works.

**KEYWORDS:** Bogdan Jański, Polish Great Emigration, Adam Mickiewicz, spirituality

**Sugerowane cytowanie:** Chotyńska, M. (2020). Bogdan Jański i jego współcześni. *Perspektywy Kultury*, 2(29), s. 25–41. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.04.

Nadesłano: 05.02.2020

Zaakceptowano: 31.05.2020

## Wprowadzenie

Lata 1830–1863 to czas rozkwitu literatury i kultury polskiej, a także tworenia filozofii narodowej, będącej wspólnym dziełem uczonych i poetów o różnych zapatrywaniach społecznych, politycznych oraz religijnych. Z powodu ogólnie znanych uwarunkowań historycznych najwybitniejsi twórcy tego okresu działali na emigracji. Wielu z nich jest bardzo popularnych, istnieje jednak także rzesza postaci niemal całkowicie zapomnianych, pomijanych w opracowaniach, podręcznikach i kompendiach. Ich nazwiska pozostają nieznanne szerokiemu gronu odbiorców kultury, a często nawet naukowcom zajmującym się polskim romantyzmem. Niniejszy tekst dotyczy właśnie takiej postaci – interesującej, wielowymiarowej, odgrywającej istotną rolę w życiu polskich emigrantów, a zarazem nieobecnej w zbiorowej pamięci.

Bohater artykułu nie był pisarzem ani artystą, lecz cieszył się przyjaźnią najwybitniejszych twórców polskiego romantyzmu i wywarł pewien wpływ na kształt niektórych dzieł Mickiewicza. Nie był filozofem, ale miał własny, oryginalny światopogląd, inspirujący dla wielu spośród jego współczesnych. Trudno go wreszcie nazwać przywódcą czy reformatorem religijnym, gdyż w przeciwieństwie do Towiańskiego nie sprzeciwiał się dogmatom Kościoła katolickiego. Ponadto zgromadzenie zakonu zmartwychwstańców, którego był pomysłodawcą, ukonstytuowało się już po śmierci inicjatora. Współcześni nazywali go „apostolem emigracji” (Gawecki, 1972, s. 5) i wydaje się, że jest to najwłaściwsze określenie, w pełni oddające istotę działań i wpływu wywieranego przezeń na środowisko polskich wychodźców.

## Dzieciństwo i wczesna młodość

Bogdan Jański urodził się 26 marca 1807 roku w Lisowie koło Grójca. Jego ojciec, Piotr, był uczestnikiem kampanii napoleońskiej. Podczas przedłużającej się nieobecności męża Agnieszka Jańska, zmuszona trudną sytuacją materialną, pozbyła się części rodzinnego majątku w Pękowie. Ta decyzja stała się przyczyną konfliktu między małżonkami oraz późniejszej separacji. Efektem ekonomicznym tego posunięcia było z kolei popadnięcie rodziny w ubóstwo, którego skutki Bogdan miał odczuwać przez całe późniejsze życie.

Jako sześciolatek syn państwa Jańskich rozpoczął naukę w szkole elementarnej w Pułtusku. Szybko zdobył uznanie nauczycieli jako wyjątkowo zdolny i pracowity uczeń, odznaczający się „świąteczną pamięcią i zdolnościami językowymi” (Urbański, 2006, s. 11). Dobre wyniki udało mu się uzyskiwać także na następnym etapie edukacji, podczas nauki w Wojewódzkiej

Szkole Benedyktynskiej w Pułtusku. W 1822 roku ukończył ją z wyróżnieniem, a dzięki doskonałym wynikom i opinii bez trudu zdobył posadę nauczyciela w tej placówce. Praca Jańskiego w benedyktynskiej szkole nie trwała jednak długo. Idąc za przykładem kolegów, a zapewne także na skutek osobistych ambicji oraz młodzieńczych pragnień wyrwania się z dobrze sobie znanego, prowincjonalnego środowiska, Bogdan zdecydował się na studia w Warszawie. Oznaczało to początek nowego rozdziału w jego życiu.

Pomimo wcześniejszych marzeń o studiowaniu filozofii Jański wpisał się jednak na Wydział Prawa, a po roku – na Wydział Ekonomii. Sumienna nauka na dwóch kierunkach, połączona z pracą zarobkową, nie przeszkadzała młodzieńcowi w prowadzeniu rozrywkowego trybu życia. Zarazem początek studiów zbiega się u Jańskiego z poważnym kryzysem wiary, spowodowanym według jego biografów (Micewski, 1983) po części wpływem środowiska, po części lekturą pism materialistycznych filozofów. Jest to okres, który podsumuje potem w osobistych notatkach jako „czas nierządu i nieroztropności” (Jański, 2000, s. 84), w duchu ostrej samokrytyki, charakterystycznej dla całego *Dziennika*.

Jak zostało wspomniane, moralne dylematy nie miały negatywnego wpływu na wyniki studiów Jańskiego. Przyszły ekonomista nie opuszczał licznych wykładów prowadzonych przez tak cenionych ekspertów, jak profesor Fryderyk Skarbek. W 1828 roku napisał pracę zatytułowaną *Rzut oka na Polskę pod rządami jej wskrzesiciela Aleksandra*<sup>1</sup>, za którą otrzymał nominację profesorską w otwieranej właśnie Politechnice Warszawskiej, a przede wszystkim stypendium przeznaczone na podróż do Anglii, Niemiec i Francji. Miała to być wyprawa naukowa, zaś jej główny cel określono jako przygotowanie do „zorganizowania katedry handlowej w pierwszej w Polsce tego typu uczelni” (Micewski, 1983, s. 81). Jański nie mógł nie skorzystać z tak wielkiej szansy naukowego rozwoju. Jego zagraniczny wyjazd poprzedziła jednak decyzja o ożenku, podjęta w nietypowych okolicznościach i wprowadzona w życie z zaskakującym pośpiechem. Warto rzucić światło na ten nie tylko interesujący, ale także brzemienny w skutki fakt z życia Jańskiego, pomijany zresztą przez niektórych biografów<sup>2</sup>, zapewne jako niewygodny i w jakiś sposób nieprzystający do „hagiograficznego” wizerunku naszego bohatera.

---

1 Tytuł pracy brzmi kontrowersyjnie w kontekście patriotyzmu Jańskiego. Warto jednak przypomnieć, że pozytywna ocena cara Aleksandra I i wiązanie z nim wielkich nadziei dotyczących przyszłości kraju nie były bynajmniej rzadkim zjawiskiem wśród polskich uczonych tego okresu. Warto przeczytać pod tym kątem chociażby teksty Skarbka lub *Pisma estetyczne* Kazimierza Brodzińskiego.

2 Np. Hieronim Kajsiewicz, jeden z pierwszych biografów, pomija ten fakt całkowitym milczeniem – jak zauważył Micewski (1983) – zaś współczesny badacz Stanisław Urbański zbywa go za pomocą zaledwie jednego, niejasnego zdania (Urbański, 2006).

Przyszła żona Jańskiego była jego sąsiadką z czasów pobytu Jańskich w Pękowie. Bogdan poznał ją we wczesnym dzieciństwie, zaś po latach nieoczekiwanie spotkał w Warszawie. Wówczas zakochał się w dawnej koleżance i poprosił ją o rękę, jednak dziewczyna odrzuciła oświadczenia. Kontakt został zerwany, zaś kilka miesięcy później Zawadzką spotkała przygoda nasuwająca nieodparte skojarzenia z pewnym fragmentem *Potopu* Sienkiewicza. Wacław Łuszczewski, jeden ze znajomych Aleksandry, zawarł z nią fikcyjne małżeństwo. Stało się to „przy udziale jednego z kolegów, który udawał księdza” (Sosnowski, 2016, s. 193), zaś naiwna dziewczyna dała się nabrać na ów „dowcip”. Kiedy po jakimś czasie zaszła w ciążę, Łuszczewski wyrzucił ją z domu. Odrzucona przez rodziców, zhańbiona Aleksandra znalazła wybawcę w Jańskim. Student zgodził się wziąć z nią ślub, wcześniej lojalnie informując o swoich zamiarach naukowej wyprawy za granicę. Z uwagi na ciążę Zawadzkiej, a także zbliżający się termin wyjazdu, małżeństwo zostało zawarte bardzo szybko – jak podaje Andrzej Sosnowski, zaraz po uzyskaniu obowiązkowej dyspensy od zapowiedzi (Sosnowski, 2016). Ślub miał miejsce 23 października 1828 roku w Przewodowie, zaś następnego dnia Jański odjechał do Paryża. Już nigdy więcej nie zobaczył swojej małżonki.

### Przebudzenie duchowe. Saintsimonizm

Stolica Francji była za czasów Jańskiego miejscem kiełkowania nowych idei i doktryn filozoficznych, ekonomicznych oraz społecznych. Jedną z nich był saintsimonizm – nurt socjalizmu utopijnego. W odróżnieniu od większości dawnych i współczesnych odmian socjalizmu doktryna ta nie wykluczała własności prywatnej, a jedynie poddawała krytyce pasożytnictwo i niesprawiedliwość społeczną. Zwolennicy Saint-Simona uważali, że istniejący system wymaga radykalnych zmian. Twierdzili, że stopniowe reformy w dziedzinie ekonomii i większe zwrócenie uwagi na sprawiedliwość w gospodarce poprowadzą ludzkość ku szczęśliwszym czasom – epoce zrównania wszystkich klas i stanów. Nowy świat „miał być ukonstytuowany na podstawie rozumu, a więc (...) racjonalny i konsekwentnie usprawiedliwiony” (Kieca i Kleska, 2015, s. 46), a co za tym idzie – odrzucający religię objawioną lub też uznający ją jedynie za etap przejściowy w drodze ku szczęśliwemu życiu doczesnemu, będącemu „nową formą życia wiecznego” (Kieca i Kleska, 2015, s. 46).

Fascynacja Jańskiego saintsimonizmem mogła wynikać z kilku przyczyn. Pierwszą z nich był wspomniany już kryzys religijny i idąca za nim potrzeba szukania nowej idei, nadającej życiu sens i kierunek. Drugą – poglądy Jańskiego na ekonomię, które w dużej mierze pokrywały się

z przekonaniem saintsimonistów. Możemy wysnuć taki wniosek z jego negatywnej oceny istniejącego porządku społecznego, wyrażonej podczas dyskusji z Johnem Stuartem Millem. W owej dyskusji Jański „wystąpił przeciw wolnej konkurencji (...) i wadliwemu podziałowi dóbr, opartemu na egoizmie rządzących bogaczy” (Micewski, 1983, s. 100). Podał również krytykę najważniejszą doktrynę swojego rozmówcy, czyli liberalizm gospodarczy, a to ze względu na charakterystyczny dlań „rażący brak współczucia dla biednych, poczucia solidarności z całą rodziną ludzką” (Micewski, 1983, s. 100).

Zaangażowanie Jańskiego w saintsimonizm trwało krótko, choć było bardzo intensywne. Młodzieniec „służył ruchowi z bojowym zapałem i neoficką gorliwością” (Kardaś, 2016, s. 22), usiłując przekonać do nowej idei zarówno środowisko emigracyjne w Paryżu, jak i ludzi poznanych w Londynie, gdzie udał się w dalszą podróż naukową. Niewątpliwie ważnym efektem jego członkostwa w ruchu było rozpoczęcie prowadzenia dziennika w celu duchowej odnowy i dążenia do moralnej doskonałości. Ostatecznie Bogdan porzucił zgromadzenie, zniechęcony licznymi sporami i rozłamem wśród jego członków. Niewykluczone, że ważną przyczynę stanowiła także programowa niechęć członków sekty do wszelkich „patriotycznych i narodowych uprzedzeń” (Hoffmann-Piotrowska, 2016, s. 53). Ruch socjalistów utopijnych miał charakter ponadnarodowy, zaś postawa Jańskiego była daleka od kosmopolityzmu, szczególnie od czasu wybuchu powstania listopadowego. Jego zaangażowanie w działalność patriotyczną z pewnością nie mogło się spodobać współbraciom. Na skutek tych i innych przyczyn niegdyś gorliwy saintsimonista w końcu opuścił zgromadzenie.

### Przyjaźń z Mickiewiczem. Droga do nawrócenia

Rok 1830 to znacząca data zarówno w historii Polski, jak i w biografii Jańskiego. Właśnie wtedy miały miejsce wydarzenia, które zdecydowały o kształcie jego dalszego życia. Pierwszym z nich było przystąpienie do saintsimonistów, drugim – wyjazd do Londynu, czyli kolejny etap naukowej wyprawy, zaś trzecim i najważniejszym – wybuch powstania listopadowego. Informacja o zrywie została przyjęta przez Jańskiego z dużym niepokojem. Złe przeczucia dotyczące pozostałej w kraju rodziny szybko zamieniły się w pewność, gdy do Bogdana dotarła wieść o śmierci ojca. Piotr Jański zginął jako ochotnik w obronie Warszawy, a „jego ciało znaleziono po bitwie przebite bagnietami i kulami” (Iwicki, 1989, s. 37). Kolejną tragiczną wiadomością była informacja o upadku powstania i następujących po nim represjach. Szczególnie jedna z nich wywarła wpływ na

osobiste życie młodego ekonomisty. Decyzją Iwana Paskiewicza, namiestnika Królestwa Polskiego, nastąpiła likwidacja polskiego szkolnictwa wyższego. Szanse Jańskiego na pracę w Politechnice Warszawskiej, dla której prowadził swoje obserwacje, spadły do zera wraz z zamknięciem uczelni. Tym samym kilkumiesięczna praca badawcza okazała się bezużyteczna.

Jednakże narodowa klęska połączona z osobistą tragedią nie doprowadziły Jańskiego do rozpacz, lecz skłoniły do intensywnych działań na rzecz kraju. Jeszcze w trakcie powstania pełnił w Paryżu i Londynie funkcję korespondenta i agenta w stopniu kapitana, zleconą mu przez Rząd Narodowy. Od 1831 roku zaczął pisać artykuły krytykujące rząd francuski za bierność w obliczu upadku powstania, nie miały one jednak szans na opublikowanie. Od tego momentu rozpoczyna się jego intensywna działalność w środowisku emigracyjnym, poprzedzona podjęciem trudnej decyzji o dobrowolnym pozostaniu za granicą. Jański zrezygnował z powrotu do kraju w myśl zasady wyrażonej przez Mickiewicza w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*:

Pielgrzym polski powiada: Kto idzie za Wolnością, niech opuści Ojczyznę i odważy życie swoje.

Bo kto siedzi w Ojczyźnie i cierpi niewolę, aby zachował życie, ten straci Ojczyznę i życie; a kto opuści Ojczyznę, aby bronił wolność z narażeniem życia swego, ten obroni Ojczyznę, i będzie żyć wiecznie (Mickiewicz, 2019)<sup>3</sup>.

Cytowany tekst był doskonale znany Jańskiemu jako wydawcy i tłumaczowi na język francuski *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Decyzja o służbie krajowi za granicą została jednak podjęta jeszcze przed ukazaniem się dzieła Mickiewicza. Zdaniem wielokrotnie cytowanego w niniejszym artykule Bolesława Micewskiego (1983) *Księgi* nie wywarły istotnego wpływu na postawę ideową młodzieńca; to raczej Jański wpłynął na poglądy, a w konsekwencji na twórczość poety. Rozmowy z pełnym zapału patriotycznego emigrantem stały się dla Mickiewicza źródłem wielu cennych refleksji, zawartych w katechizmie polskiej emigracji. Aby móc odnieść się do tego poglądu, warto prześledzić zarówno okoliczności owych rozmów, jak i dzieje tej interesującej przyjaźni.

Pierwsza listowna wzmianka Mickiewicza o Jańskim pochodzi z 28 lipca 1831 roku. W liście do Aleksandra Chodźki poeta prosi przyjaciela, by odebrał od Elizabeth Marlay książkę o saintsimonizmie i zwrócił ją „szanownemu Jańskiemu”, od którego zapewne dziełko zostało pożyczone, zaś Mickiewicz nie mógł go zwrócić osobiście z powodu pospiesznego

3 Cytowany fragment stanowi oczywiście parafrazę cytatu z Pisma Świętego (Łk 9,24).

wyjazdu (Hoffmann-Piotrowska, 2016). Można zatem uznać, że zawarcie znajomości nastąpiło latem 1831 roku lub nieco wcześniej. Jański znał jednak dzieła wybitnego poety jeszcze na długo przed pierwszym spotkaniem z autorem *Dziadów*, a nawet przetłumaczył na francuski *Konrada Wallenroda*. Wzmianka z listu Mickiewicza pozwala mniemać, że zawarcie znajomości miało związek z propagowaniem przez Jańskiego saint-simonizmu wśród polskich i zagranicznych intelektualistów – wskazuje na to tematyka pożyczonej książki. Jak wspomniano, poeta nie mógł jej zwrócić osobiście, gdyż właśnie w lipcu 1831 roku opuścił Paryż i wyjechał do Polski celem wzięcia udziału w powstaniu. Powtórne spotkanie nastąpiło z inicjatywy Jańskiego w sierpniu 1832 roku, czyli natychmiast po powrocie Mickiewicza do Francji. Właśnie wtedy musiały mieć miejsce owe inspirujące rozmowy, które mogły wywrzeć wpływ na ostateczny kształt i wymowę ideową *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. We wrześniu tego samego roku przyjaciele zamieszkali razem.

Czas wspólnego mieszkania był dla Mickiewicza i Jańskiego okresem niezwykle pracowitym. Pierwszego z nich pochłaniało tworzenie *opus magnum*, czyli *Pana Tadeusza*, przerywane niekiedy pracą nad „*Giaurem* – szelmą i nudnikiem” (list Mickiewicza do Garczyńskiego cytowany za: Land, 1930, s. 610). Drugi rozpoczął redagowanie „*Pielgrzyma Polskiego*” – czasopisma emigracyjnego, a także wspomniany już przekład *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Tłumaczenie dzieła zajęło Jańskiemu kilka miesięcy. Ostatecznie książka ukazała się w języku francuskim jako *Le Livre des pèlerins polonais*, napisana (podobnie jak oryginał) poetycką prozą oraz opatrzona wstępem Charles’a de Montalemberta – jednego ze znanych francuskich sympatyków sprawy polskiej.

Dzieło, które przekładał Jański, jest jednym z najważniejszych utworów Mickiewicza oraz istotnym źródłem wiedzy na temat światopoglądu poety. Bolesław Józef Gawecki, autor pracy o polskich myślicielach romantycznych (1972), zalicza filozofię Mickiewicza do kręgu przekonań mistycznych, czyli tych, które zakładają ciągłą interwencję świata duchowego w rzeczywistość materialną. Wskazuje przy tym na trzy źródła, które ukształtowały system przekonań Mickiewicza, czyli na „prostą, serdeczną wiarę; nieszczęścia Polski i własne; pokorę, którą mozolnie wypracował w duchu” (Gawecki, 1972, s. 50). *Dziadów* III część to efekt splotu tych trzech elementów i zarazem klucz umożliwiający zrozumienie filozofii poety. *Księgi narodu i pielgrzymstwa*, dzieło nieco późniejsze, jest z kolei zbudowane na fundamencie wiary w zbawcze posłannictwo narodu polskiego i jego „misję odkupicielską” (Gawecki, 1972, s. 50). Cierpienie Polski, będące efektem zbrodni, może mieć głębszy sens i odegrać istotną rolę w duchowych dziejach świata.

Okres przyjaźni z Mickiewiczem zbiega się u Jańskiego z jego przemianą wewnętrzną i nawróceniem. Trudno stwierdzić, czy poeta odegrał

w tym procesie istotną rolę. Innymi słowy, nie wiemy, jak duży wpływ na Jańskiego miały omówione wyżej poglądy Mickiewicza. Wiadomo jednak, że poeta, aczkolwiek niechętny, stał się pośrednią przyczyną wielkiego kryzysu religijnego Jańskiego, przeżytego już po pierwszym zwrocie ku katolicyzmowi. „Winowajcą” był właśnie *Le Livre des pèlerins polonais*. Przekład dzieła miał odegrać ważną rolę propagandową i zyskać sympatię opinii publicznej dla sprawy polskiej. Grono wybitnych duchownych francuskich, pozyskane przez Mickiewicza i Jańskiego, otrzymało ważne zadanie zdobycia poparcia papieża. Misja ta zakończyła się jednak „zupelną klęską” (Micewski, 1983, s. 195). Papież Grzegorz XVI wydał pismo ostro ganiące *Le Livre des pèlerins polonais* i wstęp Montalemberta, a zatem pośrednio również twórcę przekładu i całą ideę, która przyświecała dziełu. Stanowisko głowy Kościoła katolickiego względem sprawy polskiej załamało Jańskiego i spowodowało nawrót wątpliwości, przecięzionych po dłuższym czasie i z niemałym trudem.

### Powrót do Kościoła. Działalność apostołska

Katechizm Kościoła katolickiego wspomina o dwóch rodzajach nawrócenia. Pierwszy z nich dotyczy pogan, którzy nie znają Ewangelii, ale poznawszy ją, przyjmują chrzest i zyskują dar nowego życia. Drugie nawrócenie jest procesem ciągłym, polegającym na nieustannej walce z grzechem z pomocą łaski Jezusa Chrystusa (*Słownik zagadnień...*). Pisząc o nawróceniu Jańskiego, mam na myśli oba te rodzaje, przy czym każdy z nich jest trudny do ujęcia w konkretne stwierdzenia i ramy czasowe. Psychomachia z oczywistych względów nie jest i nigdy nie będzie wdzięcznym przedmiotem naukowej analizy. Można jedynie wskazać kilka dat, faktów i cytatów, dających (lub też nie) wyobrażenie o procesie duchowej przemiany Jańskiego. Zarazem jednak należy zdać sobie sprawę, że najistotniejsza część tego procesu wymyka się „szkiełku i oku” i pozostanie sekretem niezglębnionym.

Intelektualne przyjęcie przez Jańskiego prawd wiary nastąpiło z całą pewnością wcześniej niż powrót do życia sakramentalnego. Jeszcze jako gorliwy saintsimonista podziwiał Chrystusa jako „pierwszego, ważnego reformatora społecznego” (Hoffmann-Piotrowska, 2016, s. 54). Później, po wydarzeniach związanych z powstaniem, zaczął upatrywać przyczyny klęski w moralnym i duchowym upadku Polaków oraz brać pod uwagę katolicyzm jako możliwy środek zaradczy. Już na początku 1832 roku na kartach jego dziennika pojawia się pomysł utworzenia nowego zakonu, a wcześniej – partii katolickiej. Wszystkie te przemyślenia nie idą jeszcze w parze z powrotem do Kościoła. Konwersja nastąpiła na przełomie



1834 i 1835 roku. Jański przystąpił wówczas do spowiedzi generalnej, która, rozłożona na pięć faz, trwała 48 dni i zakończyła się przyjęciem Eucharystii 11 stycznia 1835 roku. Ów dzień został określony przez niego jako „na zawsze uroczysty” (Jański, 2000, zapis z dn. 10.02.1834).

Jak wynika z podanych już informacji biograficznych, Jański był zdecydowanie człowiekiem czynu, pracowitym i pełnym chęci do działania. Będąc saintsimonistą, w sposób aktywny poszukiwał członków nowego ruchu. Podobnie wyglądał jego powrót do Kościoła katolickiego. Osobiste nawrócenie chciał połączyć z nawracaniem innych, czyli „tworzyć nowych ludzi, oczywiście stawszy się samemu nowym człowiekiem” (Jański, 1991, s. 39). Za najlepszy środek do osiągnięcia tego celu uznał tworzenie nowych katolickich wspólnot emigracyjnych.

Pierwsza mała grupa o charakterze religijnym została założona przez Jańskiego w marcu 1833 roku i składała się z samego pomysłodawcy, Adama Mickiewicza oraz Ignacego Domeyki, spotykających się na Carrefour de l’Observatoire 36. Z czasem przekształciła się ona w Stowarzyszenie Braci Zjednoczonych, działające od 19 grudnia 1834 roku i mające na celu wzajemną poprawę religijną i moralną. Pod wodzą Jańskiego zebrało się pokaźne grono emigrantów katolików, a wśród nich Adam Mickiewicz, Antoni Gorecki, Cezary Plater, Stefan Witwicki... Udział w stowarzyszeniu polegał na wspólnym słuchaniu Mszy zakończonym dyskusją, odbywającą się w każdy piątek. Zasadniczym celem miało być prowadzenie przez członków prawdziwie chrześcijańskiego życia i pozytywne oddziaływanie poprzez przykład na całe środowisko emigracyjne, pogrążone w „potępieńczych swarach”, a nierzadko w rozpacz – nie tylko z racji fatalnej sytuacji politycznej, ale również problemów dnia codziennego, np. kłopotów materialnych.

Stowarzyszenie Braci Zjednoczonych funkcjonowało zaledwie kilka miesięcy. Micewski (1983) podaje interesującą przyczynę jego rozpadu: kiedy na świat przyszło pierwsze dziecko Mickiewicza (żonatego od lipca 1834 roku), warunki nie pozwalały już na wspólne spotkania odbywające się dotąd w domu poety. Oczywiście, nie jest to jedyny powód, dla którego bractwo nie wytrzymało próby czasu. Przeszkodę stanowił także fakt, że członkowie zgromadzenia byli w znacznej części zapracowanymi ludźmi nauki i kultury, zaangażowanymi w działalność zarobkową (wielu z nich miało na utrzymaniu rodziny) i patriotyczną. Porażka nauczyła Jańskiego, że podobne stowarzyszenie powinno składać się przede wszystkim z ludzi młodych, nieobarczonych tak wieloma obowiązkami, a przy tym pełnych entuzjazmu i zapału do pracy.

Bractwo Służby Narodowej zostało zawiązane w lutym 1836 roku, kiedy to Hieronim Kajsiewicz, przyszły kontynuator dzieła Jańskiego i wybitny kaznodzieja, „najął domek na ustroniu, gdzie zamieszkał

razem z Antonim Goreckim, Bohdanem Jańskim, [Piotrem] Semenenką, [Edwardem] Duńskim, [Józefem] Ziemieckim” (Hahn, 1911, s. 30). Grono składało się przeważnie z młodzieńców przygotowujących się do stanu kapłańskiego. Wyjątek od tej reguły stanowił oczywiście sam Jański, któremu zawarte przed laty małżeństwo uniemożliwiło realizację powołania. Choć to Kajsiowicz „najął domek” będący miejscem wspólnego życia członków bractwa, w istocie trudno go uznać za założyciela zgromadzenia. Bratem Starszym został główny pomysłodawca projektu, a lokum przy ulicy Notre Dame des Champs 11 przeszło do historii jako Domek Jańskiego (fr. *Maisonette de Janski*). Dawny pracownik naukowy, działacz niepodległościowy, zaangażowany socjalista i filantrop odnalazł nareszcie zadanie, któremu miał się całkowicie poświęcić. Rozpoczął kolejny etap życia jako apostoł Wielkiej Emigracji, dążący ze wszystkich sił do moralnej odnowy własnej, powierzonej mu młodzieży oraz wszystkich „Polaków w pielgrzymstwie”.

### Bractwo Służby Bożej i jego członkowie

Jański poznał Piotra Semenenkę około 1833 roku. Młody emigrant ukraińskiego pochodzenia został jednym z pierwszych członków nowego zgromadzenia. Wkrótce dołączył do niego przywoływany już Hieronim Kajsiowicz – poeta, uczestnik powstania listopadowego. Wstąpienie do Bractwa Służby Bożej poprzedziła spowiedź oraz wspólne uczestnictwo w rekolekcjach w Solesmes jesienią 1835 roku.

Najważniejsze cele, które wytyczyli sobie współtowarzysze Jańskiego, to wspólna praktyka życia chrześcijańskiego oraz działalność apostołska wśród członków polskiej emigracji. Dzieło nawracania innych musiało zostać poprzedzone pracą nad własnym charakterem oraz przystąpieniem do sakramentu pokuty i Eucharystii. Zgodnie ze wskazówkami Jańskiego, bracia zamierzali „nad każdym dniem serio pracować, żeby go przepędzić święcie” (Jański, 1991, s. 33). W związku z tym wiedli bardzo uporządkowany tryb życia, w wielu punktach przypominający klasztorny rygor.

Bractwo Służby Bożej zmagало się z wieloma problemami w pierwszym i kolejnych etapach jego powstawania. Niektóre z nich wynikały z wewnętrznych rozterek braci, np. Semenenko i Kajsiowicz przez dłuższy czas rozważali wstąpienie do zakonu benedyktynów. Skutkiem namów Jańskiego zdecydowali się jednak pozostać przy wspólnocie i podjąć studia teologiczne, by lepiej jej służyć oraz realizować powołanie. Wspólnota zmagала się też z brakiem środków materialnych. Adam Mickiewicz, który od początku wspierał bractwo swoim autorytetem, nie zawsze mógł służyć bezpośrednią pomocą w tej sferze, lecz uruchomił swoje liczne wpływy

i znajomości. Dowodem tego jest list poety do księcia Adama Czartoryskiego, zawierający prośbę o pożyczkę znacznej sumy pieniędzy; prośba została spełniona, co umożliwiło Kajsiewiczowi i innym zakwaterowanie na Notre Dame des Champs 11. Jański jednak niechętnie przyjmował wsparcie od zamożnych sympatyków, chciał bowiem, by Bractwo Służby Bożej było całkowicie niezależne. Przewidywał, że arystokraci mogą mu proponować pomoc finansową w zamian za poparcie konkretnych projektów politycznych, takich jak intronizacja wspomnianego księcia Czartoryskiego na króla Polski. Przyszłość w pełni potwierdziła zasadność jego obaw.

Być może Jański miał opory przed przyjmowaniem wsparcia także dlatego, że bał się, iż emigracyjne stronnictwa demokratyczne oskarżą go o konszachty z arystokracją. Jeśli tak było, to równie dobrze mógł przyjąć pomoc, bowiem próba uniknięcia krytyki okazała się daremna. „Skrajna lewica (...) franksistowsko-masońska” (Micewski, 1983, s. 90) nieustannie przeprowadzała ataki na nowe zgromadzenie, sięgając po kpiny i oszczerstwa. Cytowany powyżej Micewski, pisząc o lewicy „franksistowskiej”, miał zapewne na myśli frankistów – członków żydowskiej sekty religijnej, założonej w 1755 roku przez Jakuba Franka. Ich niechęć do bractwa mogła wynikać z niezbyt przychylnego podejścia do katolicyzmu. Z kolei ataki łoży masońskiej miały konkretniejsze źródło. Jański, działając wśród polskich emigrantów i nawracając ich na prawowierny katolicyzm, odbierał tej organizacji potencjalnych lub nawet faktycznych członków (przykład: sam Semenenko, który przed wstąpieniem do Bractwa Służby Bożej przez jakiś czas był masonem). Zarzuty padały również ze strony arystokratycznej prawicy, źle ustosunkowanej do Jańskiego z opisanych powyżej przyczyn politycznych. Ataki w prasie miały bardzo poważne konsekwencje, czego przykładem są aresztowania braci przez władze francuskie pod fałszywym zarzutem spiskowania i wzywania do rewolucji.

Wszystkie wymienione przeszkody i trudności nie osłabiły zapału ewangelizacyjnego Jańskiego, który opracował nowy projekt wysłania do Rzymu najzdolniejszych członków organizacji. Mieli oni tam studiować teologię oraz otworzyć drogę kolejnym polskim księżom, pragnącym zdobyć wykształcenie w Wiecznym Mieście. Semenenko i Kajsiewicz spełnili zadanie, choć trzeba zaznaczyć, że wyjechali do Rzymu bez koniecznego zabezpieczenia, również finansowego, co sprawiło, że na miejscu musieli się zmagać z wieloma trudnościami i zapewne niejednokrotnie myśleli o porzuceniu swojej misji.

Praca i wymienione troski związane z prowadzeniem kongregacji poważnie nadszarpane zdrowie Jańskiego. Namówiony przez lekarzy, zdecydował się na wyjazd do Włoch. Pobyt ów służył nie tylko poprawie samopoczucia, ale również spotkaniu ze współbraćmi – Semenenką

i Kajsiewiczem. Wyprawa nie przyniosła jednak oczekiwanego uzdrowienia. Na skutek postępującej gruźlicy „w Rzymie, w godzinach popołudniowych 2 lipca 1840 roku, w dzień Nawiedzenia Matki Najświętszej, w otoczeniu swoich przyjaciół i zaopatrzonego świętymi sakramentami, umiera Bogdan Jański w trzydziestym trzecim roku życia” (Urbański, 2006, s. 70).

### Zmartwychwstańcy na tle życia duchowego epoki

Jański jest nazywany założycielem zmartwychwstańców z racji podwalin, jakie położył pod powstanie tego zakonu. Jednak w istocie Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa powstało już po jego śmierci. Nazwa pochodzi być może od napisu wyrytego na nagrobku Jańskiego – *Hic resurrecturus quiescit* (pol. „Tu spoczywa mający zmartwychwstać”), zaś jej pomysłodawcą był Kajsiewicz. Nowe stowarzyszenie, które potem przekształciło się w zakon, powstało w Wielkanoc 1842 roku. Właśnie wtedy dawni członkowie Bractwa Służby Narodowej „złożyli śluby w kaplicy św. Sebastyana w katakumbach” (Hahn, 1911, s. 30–31), by następnie rozpocząć działalność w Paryżu.

Niezmiernie trudnym i bezcelowym przedsięwzięciem byłoby opisanie działalności zmartwychwstańców w odniesieniu do wszystkich zakonów, sekt i zgromadzeń działających w tym samym czasie pośród Wielkiej Emigracji. Z podobnych względów nie zamierzam także opisywać związków między regułą nowego zakonu a filozofią epoki romantyzmu. Celem artykułu jest jedynie prezentacja kilku charyzmatycznych postaci, pozostających w interesujących relacjach z nowym zgromadzeniem.

Pierwszą z osób, o których warto wspomnieć, jest Marcelina Darowska. Założyła ona pierwszy polski zakon żeński o celach edukacyjnych, u podstaw reguły którego leżało przekonanie, że „wykształcone porządnie matki-obywatelki, zdolne do heroizmu i poświęcenia” (Hoffmann-Piotrowska, 2016, s. 65) będą współtworzyć przyszłość kraju. Jak widać, Darowskiej przyświecał nie tylko cel religijny, ale również patriotyczny. Taka motywacja upodabnia ją do postaci Jańskiego i skłania niektórych badaczy (Hoffmann-Piotrowska, 2016) do przypuszczeń, że Zgromadzenie Sióstr Niepokalanego Poczęcia NMP powstało z inspiracji jego dziełem. Powyższą tezę potwierdza zauważony przez Kardasia (2016) fakt, że pierwsi zmartwychwstańcy byli spowiednikami Darowskiej i pomagali czynnie przy tworzeniu tego i innych nowych zakonów. Na koniec warto wspomnieć, że założycielka Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia NMP jest błogosławioną Kościoła katolickiego; możliwe, że to samo będzie można wkrótce powiedzieć o Jańskim, którego proces beatyfikacyjny trwa od 2006 roku.

Postacią daleko bardziej kontrowersyjną, lecz również związaną ze zmartwychwstańcami w nader interesujący sposób, jest matka Makryna Mieczysławska. Mowa o białoruskiej zakonnicy, która pod koniec lat 40. XIX wieku stała się sławna wśród paryskich emigrantów. Ogromną popularność zawdzięczała rzekomym prześladowaniom ze strony rosyjskiej Cerkwi. Mieczysławska, ksieni klasztoru bazylianek w Mińsku, wraz z pozostałymi siostrami była namawiana do konwersji na prawosławie. Pomimo zewnętrznego przymusu nie zgodziła się na zmianę wyznania, przez długi czas znosząc upokorzenia i tortury mające skłonić ją do zmiany decyzji. Po upływie ośmiu lat matce Makrynie udało się zbiec z klasztoru. We wrześniu 1845 roku dotarła do Paryża, gdzie opowiedziała historię swego męczeństwa wybitnym przedstawicielom emigracji. Jednym z nich był Juliusz Słowacki, który napisał poemat o swoim spotkaniu z bohaterską zakonnica. Jego reakcję na historię Makryny biograf opisuje następująco:

Prostacza natura tej męczennicy, która potęgę wiary, siłę zdumiewającą swego ubogiego w zasoby wiedzy ducha, łączyła z wyglądem, gestami i mową klucznicy wiejskiej (...), wstrząsnęła [Słowackim] silnie. Słuchając jej prostej opowieści o znoszonych przez lat tyle najwyszukańszych męczarniach, nie znajdując w niej ni śladu jakiegś pozy czy pretensyi do wielkości i świętości, uznawał się w głębi sumienia słabszym moralnie, upokorzonym tą prawdą ducha tak potężnego, a tak skromnego i naturalnego (Tretiak, 1911a, s. 395, 400).

Upokorzenie poety zapewne nie byłoby tak wielkie, gdyby Słowacki znał istotną wartość owej „prawdy ducha”. Opowieść Makryny Mieczysławskiej była bowiem całkowicie zmyślona. Kobieta opisywała fałszywe dzieje zgromadzenia, do którego tak naprawdę nigdy nie należała, zaś materiału do kłamstwa dostarczyły jej zasłyszane pogłoski o prześladowaniu unitów w zaborze rosyjskim. Mistyfikacja ta została odkryta niemal sto lat później przez ks. Jana Urbana (1923), który ujawnił rozliczne sprzeczności i oczywiste fałsze obecne w relacjach Makryny.

Ogniwem łączącym sprytną hochsztaplerkę ze zmartwychwstańcami jest postać Aleksandra Jełowickiego, wpływowego brata działającego w rzymskiej siedzibie zakonu. Cieszył się on zaufaniem Grzegorza XVI. Kiedy Mieczysławska dotarła do Rzymu, udało jej się zmanipulować również papieża, a ten zlecił Jełowickiemu spisanie świadectwa zakonnicy. W ten sposób zmartwychwstańcy mimowolnie przyczynili się do rozpowszechnienia mitu matki Makryny.

Wiadomo ogólnie, że Andrzej Towiański odegrał niebagatelną rolę w życiu Mickiewicza, Słowackiego i kilku innych twórców polskiego romantyzmu. Osoba wieszca jest istotnym, choć nie jedynym łącznikiem między misją apostołską Jańskiego a Kołem Sprawy Bożej. Zdaniem

Hoffmann-Piotrowskiej (2016), gdyby Bractwo Służby Narodowej działało dłużej, a jego założyciel nie zmarł przedwcześnie, Mickiewicz mógłby nigdy nie zainteresować się towianizmem. Odlóżmy jednak na bok historie alternatywne i przyjrzyjmy się faktom.

Nauka Towiańskiego głoszona przezeń w Kole Sprawy Bożej opierała się na kilku fundamentach. Podstawowym było przekonanie, że obok świata widzialnego (materialnego) istnieje rzeczywistość duchowa. Człowiek może wybierać między wpływem dobrych i złych duchów, lecz jedynym słusznym dążeniem jest doskonalenie się i zbliżanie do Boga. Istotnym celem powinno być wzbudzenie w sobie miłości do Stwórcy, a następnie tzw. „realizacja ducha w ciele” (Tretiak, 1911b, s. 466), czyli nadanie duchowego sensu wszystkim elementom ziemskiego bytowania. Do tego momentu towianizm wydaje się całkowicie zgodny z teologią katolicką. Różnice napotykaemy w założeniach dotyczących życia pośmiertnego. Towiański (a za nim jego wyznawcy i entuzjaści, w tym Słowacki) wierzył w metempsychozę, czyli wędrówkę dusz. Zgodnie z tym przekonaniem dobrzy ludzie stają się po śmierci czystymi duchami, zaś źli wracają do formy cielesnej tak długo, dopóki nie osiągną odpowiedniego stopnia moralnej doskonałości. Oczywiście, taki pogląd na sprawę był i jest nie do pogodzenia z nauką Kościoła katolickiego czy szerzej – z chrześcijańskim poglądem na świat, ma natomiast swoje korzenie w manicheizmie i jest ważnym elementem buddyzmu tudzież hinduizmu.

Stanowisko przyjęte przez zmartwychwstańców wobec postaci i nauki Towiańskiego to złożona kwestia. Założyciel Koła Sprawy Bożej był bliskim przyjacielem księdza Edwarda Duńskiego, jednego ze współpracowników Jańskiego z czasów Bractwa Służby Narodowej, późniejszego zmartwychwstańca. Tenże Duński okazał się zaskakująco wyrozumiały względem herezji Towiańskiego i wyrażał podziw dla szlachetnej, pełnej miłości bliźniego postawy życiowej założyciela Koła Sprawy Bożej. Warto nadmienić, że znał tego charyzmatycznego człowieka osobiście. Inni wpływowi zmartwychwstańcy, a mianowicie Kajsiewicz i Semenenko, nigdy nie zetknęli się z Towiańskim „twarzą w twarz”, a dogmaty wyrażone w jego pismach odrzucili z całą stanowczością. Gwałtowne szerzenie się nowej nauki wywołało nawet tak duży niepokój Kajsiewicza, że opuścił on Rzym i powrócił do Paryża, by opanować sytuację. Dziwnym zbiegiem okoliczności dzień po jego przybyciu Towiański został aresztowany i wydalony z Francji.

\*\*\*

Bogdan Jański to jedna z ciekawszych postaci doby romantyzmu, a razem człowiek, którego przekonania i podejście do życia można uznać za uniwersalne. Pokonawszy młodzieńcze kryzysy, podjął trud pracy nad

sobą i ponownych „narodzin z Ducha” (J 3,6–8). Przygnębiony narodową klęską, znalazł w sobie siłę, by walczyć ze zniechęceniem i brakiem nadziei wśród polskich emigrantów. Obdarzony dużymi zdolnościami, umiał poświęcić je dla wspólnego użytku, działając na rzecz narodu i Kościoła.

Pośród wybitnych i wpływowych jednostek każdej epoki możemy odnaleźć również podobne Jańskiemu „szare eminencje” ducha, które żmudną i wytrwałą pracą torują drogę przyszłej odnowie społeczeństw. Warto je przywracać zbiorowej pamięci.

#### BIBLIOGRAFIA

- Chlebowski, B., Chrzanowski, I., Galle, H., Korbut, G. i Krzemiński, S. (red.). (1911). *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki*. Warszawa: G. Gebethner i Spółka, t. 6.
- Dziwisz, S. (2016). Homilia. W: W. Mleczek (red.), *Śługa Boży Bogdan Jański. Doświadczenie duchowe i projekt społeczny*. Sosnowiec: Wydawnictwo św. Jana Pawła II, 7–11.
- Gawecki, B. (1972). *Polscy myśliciele romantyczni*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Hahn, W. (1911). Kajsiewicz Hieronim (1812–1873). W: B. Chlebowski, I. Chrzanowski, H. Galle, G. Korbut i S. Krzemiński (oprac.), *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki*. Warszawa: G. Gebethner i Spółka, t. 6.
- Hoffmann-Piotrowska, E. (2016). Adam Mickiewicz – Bogdan Jański. Koincydencje nie tylko duchowe. W: W. Mleczek (red.), *Śługa Boży Bogdan Jański. Doświadczenie duchowe i projekt społeczny*. Sosnowiec: Wydawnictwo św. Jana Pawła II, 51–67.
- Iwicki, J. (oprac.). (1989). *Bogdan Jański: z okazji 150 rocznicy jego śmierci, 2 lipca 1840–1990*. Tłum. W. Śpiewak. Rzym: Międzynarodowa Komisja Studiów Zmartwychwstańców.
- Jański, B. (1991). *Mądrość służby*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Jański, B. (2000). *Dziennik. 1830–1839*. Rzym. Pozyskano z: <http://biblioteka.xcr.pl/wp-content/uploads/2018/12/Dziennik-Janskiego.pdf> (dostęp: 12.05.2020).
- Kardaś, A. (2016). Bogdan Jański (1807–1840). W: W. Mleczek (red.), *Śługa Boży Bogdan Jański. Doświadczenie duchowe i projekt społeczny*. Sosnowiec: Wydawnictwo św. Jana Pawła II, 17–28.
- Kieca, M. i Kleska, Ł. (2015). *Socjalizm utopijny Henri’ego Saint-Simona, Roberta Owena i Charlesa Fouriera*. Rzeszów: Wydawca Łukasz Kleska.

- Kraushar, A. (1898). *Frank i frankiści polscy, 1726–1816. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i piśmiennych*. Kraków: G. Gebethner i Spółka, Gebethner i Wolff, W.L. Anczyc i Spółka.
- Land, S. (1930). Mickiewiczowski przekład „Giaura”. *Pamiętnik Literacki*, nr 1, 608–623.
- Micewski, B. (1983). *Bogdan Jański – założyciel zmartwychwstańców 1807–1840*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Micewski, B. (1989). Bogdan Jański i geneza zmartwychwstańców. *Studia Theologica Varsaviensia*, nr 2, 81–89.
- Mickiewicz, A. (2019). *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Pozyskano z: <http://wspolnotapolska.org.pl/kultura/literatura/mickiewicz/ksiegi-narodu-polskiego-i-pielgrzymstwa-polskiego.pdf> (dostęp: 12.05.2020).
- Młeczko, W. (red.). (2016). *Śługa Boży Bogdan Jański. Doświadczenie duchowe i projekt społeczny*. Sosnowiec: Wydawnictwo św. Jana Pawła II.
- Nelli, R. (1979). *Życie codzienne katarów w Langwedocji w XIII w.* Tłum. M. Ochab, Warszawa: PIW.
- Słowacki, J. (1911). Rozmowa z matką Makryną Mieczysławską. W: B. Chlebowski, I. Chrzanowski, H. Galle, G. Korbut i S. Krzemiński (oprac.), *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki*. Warszawa: G. Gebethner i Spółka, t. 6.
- Słownik zagadnień omawianych w „Katechizmie Kościoła katolickiego”*. Pozyskano z: [http://www.teologia.pl/m\\_k/kkk1n04.htm](http://www.teologia.pl/m_k/kkk1n04.htm) (dostęp: 12.05.2020).
- Sosnowski, A. (2016). Prawna możliwość stwierdzenia nieważności małżeństwa Bogdana Jańskiego z Aleksandrą Zawadzką. W: W. Młeczko (red.), *Śługa Boży Bogdan Jański. Doświadczenie duchowe i projekt społeczny*. Sosnowiec: Wydawnictwo św. Jana Pawła II, 191–211.
- Tretiak, J. (1911a). Słowacki Juliusz (1809–1849). W: B. Chlebowski, I. Chrzanowski, H. Galle, G. Korbut i S. Krzemiński (oprac.), *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki*. Warszawa: G. Gebethner i Spółka, t. 6.
- Tretiak, J. (1911b). Towiański Andrzej (1799–1878). W: B. Chlebowski, I. Chrzanowski, H. Galle, G. Korbut i S. Krzemiński (oprac.), *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki*. Warszawa: G. Gebethner i Spółka, t. 6.
- Urban, J. (1923). *Makryna Mieczysławska w świetle prawdy*. Kraków: Nakład Przeglądu Powszechnego.
- Urbański, S. (2006). *Bogdan Jański. Człowiek, który przekroczył swoją młodość*. Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej im. B. Jańskiego.
- Wójtowicz, K. (2019). *Droga charyzmatyczna Bogdana Jańskiego*. Pozyskano z: <http://www.resurrectionist.eu/assets/Spirituality/ReadingRoom/In-Polacco/Droga-charyzmatyczna-Janskiego-tekst.pdf> (dostęp: 12.05.2020).



**Melania Chotyńska** – magister polonistyki, doktorantka na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Pracę naukową poświęca romantycznej niemieckiej teorii eposu w polskiej recepcji literackiej i krytycznej. Obecnie pod opieką prof. dra hab. Bogusława Doparta przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą temu tematowi. W zakres jej zainteresowań naukowych wchodzi również biografia Bogdana Jańskiego jako tłumacza i interpretatora dzieł Adama Mickiewicza.



**Magdalena Woźniewska-Działak**

<http://orcid.org/0000-0002-9041-2345>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

[m.wozniewska@uksw.edu.pl](mailto:m.wozniewska@uksw.edu.pl)

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.05

## Kardynał Charles Journet wobec mesjanizmu Mickiewicza

### STRESZCZENIE

Artykuł omawia główne tezy esejów Charles'a Journeta, poświęconych tematyce mesjanizmu oraz polskiej kulturze narodowej. Trzy z nich ujrzały światło dzienne w polskim tłumaczeniu po raz pierwszy w 2017 roku. Stanowią one ciekawy epizod pozytywnej recepcji polskiego romantyzmu, zwłaszcza nurtu myśli religijnej i politycznej, jakim był mesjanizm. Niniejszy szkic odsłania sposób lektury teologa i metody jego postępowania z tekstem prelekcji Adama Mickiewicza. Rekonstruując myśl Journeta, wskazuje się tu na podstawowe błędy romantycznego mesjanizmu. Równocześnie podkreśla się wiele przesłańek świadczących o oryginalności założeń i postulatów zawartych w wykładach o literaturze słowiańskiej, z których najważniejsze dotyczą m.in. wątków obecnych we współczesnej społecznej nauce katolickiej.

**SŁOWA KLUCZE:** mesjanizm, kardynał Charles Journet, Adam Mickiewicz, teologia narodu, wiek XIX, romantyzm

### ABSTRACT

#### Cardinal Charles Journet and the Messianism of Mickiewicz

The article discusses the main theses of Charles Journet's essays on messianism and Polish national culture. Three of them were first published in Polish translation in 2017. They represent an interesting episode of the positive reception of Polish romanticism, and especially the religious and political thought which messianism was. This article reveals how the Swiss theologian understood Mickiewicz's work and presents his methods of reading it. Reconstructing Journet's thought, the basic errors of romantic messianism are pointed out. On the other hand, a number of premises proving the originality of the assumptions and postulates contained in Mickiewicz's lectures on Slavic literature are emphasized. The most important of them relate to threads present in contemporary Catholic social teaching.

KEYWORDS: messianism, Cardinal Charles Journet, Adam Mickiewicz, theology of the nation, 19th century, romanticism

Pytania o romantyzm i jego aktualność lub atrakcyjność, zarówno w szeroko pojętej kulturze jak i w życiu politycznym i społecznym, nieuchronnie sprowadzają się do pytań o mesjanizm – ten wywiedziony z arcydzieł wieszczów oraz będący jedną z nadrzędnych idei polskiej filozofii narodowej. Bez wątpienia w sporach o romantyzm mesjanizm stanowi najważniejszy problem do dziś<sup>1</sup>. Wciąż podejmowane badania, służące opisowi jego roli w dziejach polskiej myśli intelektualnej, świadczą, że pozostaje on, jako zagadnienie, niewyczerpanym obszarem dociekań. Wyrazem wzmożonego zainteresowania mesjanizmem są kolejne publikacje, wśród których można wymienić osobny numer rocznika „Teologii Politycznej” zatytułowany *Mesjanizm i polityka* (nr 4, jesień 2006–lato 2007), Tekę XXVIII Klubu Jagiellońskiego *Powrót mesjanizmu* („Pressje”, 2012) oraz dwa tomy wydane sumptem Fundacji hrabiego Augusta Cieszkowskiego, zatem z inicjatywy środowiska czasopisma „Kronos”: *Spór o mesjanizm. Rozwój idei* (Wawrzynowicz, 2015) oraz *Spór o mesjanizm. Recepcja krytyczna* (Wawrzynowicz, 2017)<sup>2</sup>. Temat pozostaje więc bardzo żywy, a jego problemowa ranga wciąż jawi się jako pierwszorzędna. Po latach krytycznej oceny tego zjawiska obserwuje się swoistą rehabilitację mesjanizmu<sup>3</sup>. Z tej racji ważne wydaje się przypomnienie publikacji, których nie można pominąć, zwłaszcza w badaniach nad recepcją Mickiewiczowskiego mesjanizmu, a które dotąd, jak można sądzić, pozostały przez historyków literatury niezauważone<sup>4</sup>. Chodzi o artykuły szwajcarskiego kardynała Charles’a Journeta (1891–1975). Trzy wybrane teksty tego wybitnego teologa dziejów opublikowało czasopismo „44 / Czerdzieści i Cztery”. Są to: „*Mesjanizm*” Mickiewicza, *Dusza Polski i Wstęp do „Nie-Boskiej komedii”*. Teksty te po raz pierwszy ukazały się w przekładzie na język polski, uzupełniając zaledwie częściowo dotkliwą lukę w dostępie do zagranicznych źródeł stanowiących świadectwa recepcji polskiego romantyzmu

1 Spory o romantyzm i jego obecność we współczesnej kulturze wnikliwie analizuje i diagnozuje Bogusław Dopart (2018, s. 66–88).

2 Wymienione publikacje traktuję jako wybrane. Literatury przedmiotu poświęconej zagadnieniu mesjanizmu w ostatnich latach nieustannie przybywa. Część z nich to otwarte polemiki, zob. np. Rojek, 2017. Por. też: Bielik-Robson, 2012.

3 Zawdzięczamy to właśnie licznym publikacjom środowisk intelektualnych skupionych wokół „Teologii Politycznej”, czasopism „Kronos”, „44 / Czerdzieści i Cztery”. We współczesnych badaniach nad mesjanizmem zwracają uwagę następujące pozycje: Rojek, 2016b; Rojek, 2016c; Herbich, 2018.

4 W tym miejscu słowa wdzięczności kieruję pod adresem Roberta Pawlika. Jedna z ważnych rozmów zdecydowała o powstaniu niniejszego artykułu.

w okresie przed II wojną światową i w jej trakcie. Artykuły te są także egzemplifikacją zainteresowania polską literaturą i kulturą francuskojęzycznego środowiska intelektualnego, w tym wybitnych, dziś rzadziej przywoływanych, badaczy literatury i historyków takich jak Oskar Halecki<sup>5</sup> czy Fortunat Strowski<sup>6</sup>. Natomiast fakt, że ich autorem jest duchowny, związany z Genewą, zatem w XIX wieku i w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku miastem ważnym i gościnnym dla polskich emigrantów, nie musi dziwić, ale może budzić uzasadnione zaciekawienie. Należy zatem przyrzeć się bliżej wskazanym publikacjom, zwłaszcza tekstowi zatytułowanemu „*Mesjanizm*” Mickiewicza, który jawi się jako epizod recepcji o doniosłym z wielu względów znaczeniu.

Po pierwsze z uwagi na autora. Charles Journet uznawany jest za jednego z najważniejszych i najbardziej wpływowych teologów dwudziestowiecznych. W biogramach kardynała podkreśla się, że był wybitnym tomi-  
stą, teologiem duchowości, eklezjologiem, niestety tylko niewielka część dorobku Journeta, jak wspomniano, została przetłumaczona na polski. Nie ma także w języku polskim zbyt wielu monograficznych ujęć rozległej problematyki poruszanej przez uczonego. Jedną z lepiej znanych jest powstała ponad ćwierć wieku temu rozprawa Łukasza Kamykowskiego (1993) *Israel i Kościół według Charlesa Journeta*. Do dziś wymieniana jako jedno z niewielu opracowań w większości materiałów poświęconych sylwetce autora *Le mystère de l'eucharistie* stanowi ewenement. Tymczasem szwajcarski kardynał był postacią wyjątkową – człowiekiem głęboko religijnym, odnajdującym się w regułach życia zakonnego, wciąż poszukującym warunków sprzyjających kontemplacji i modlitwie, a jednocześnie duchownym realizującym z powodzeniem swą misję kaznodziejską<sup>7</sup>. Przy tym Journet był intelektualistą, filozofem, erudytą, poświęcającym w ciągu

5 Oskar Halecki – historyk, uczonego, myśliciel. Kardynał brał udział w konferencji Oskara Haleckiego, zorganizowanej w 1939 roku: *L'Humanisme en Pologne dans l'histoire et actuellement*. Journet często powoływał się na jego prace. Jak zauważa Michał Sokulski Journet cenil i często cytował rozprawę Haleckiego (1933) *La Pologne de 963 à 1914. Essais de synthèse historique*. Był to bardzo popularny w swoim czasie i wielokrotnie wznawiany podręcznik historii Polski. Wersja anglojęzyczna *A History of Poland* ukazała się w roku 1942. Także była wielokrotnie wznawiana. Stanowiła jedno z najważniejszych obcojęzycznych źródeł na temat historii Polski w XX wieku. Zob. Sokulski, 2017, s. 188. Obszerny i ciekawy biogram Haleckiego znajdziemy na stronie: <https://ipn.gov.pl/pl/wolnytekst/35363,Oskar-Halecki-18911973.html> (dostęp: 25.03.2020). Wybuch II wojny zastał Haleckiego w Szwajcarii, skąd udało mu się przedostać do Paryża, tam organizował Polski Uniwersytet na Obczyźnie. Potem wyjechał do Stanów Zjednoczonych.

6 Fortunat Strowski – historyk literatury francuskiej, profesor Sorbony. Opatrzył wydanie Mickiewiczowskich prelekcji z 1914 roku przedmową.

7 Kaznodziejski talent Journeta poznało także polskie środowisko uczonych z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Fakt ten odnotowują biogramy Charles'a Journeta oraz szkice i notatki

całego swego życia wiele czasu na literaturę piękną i poznawanie dorobku materialnego dziedzictwa kulturalnego Europy, w tym Polski. Jego pisarstwo świadczy o wnikliwej lekturze arcydzieł polskiego romantyzmu oraz o pogłębionej refleksji nad polską historią i polskim losem. Świadectwem namysłu nad twórczością polskich romantyków są między innymi wstępy, które przygotował do francuskich wydań *Nie-Boskiej komedii* Zygmunta Krasńskiego i *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicza, a także wydany w 1940 podwójny numer pisma „Nova et Vetera”, które założył i redagował wspólnie z Jacques’em Maritainem. Przypomnieć warto, że ów podwójny numer nosił tytuł *Le Chant de la Pologne*, a w kwartalniku obok artykułu Journeta *Le ‘messianisme’ de Mickiewicz* ukazał się wówczas także inny tekst poświęcony zagadnieniu – Édouarda Crosa *Le messianisme et le néo-romantisme* oraz m.in. artykuły dotyczące Chopina i Mehoffera<sup>8</sup>. Dużą część czasopisma wypełniły fragmenty tłumaczonych na francuski dzieł polskich twórców – Mickiewicza, Słowackiego, Krasńskiego, Garczyńskiego, Norwida i Wyspiańskiego<sup>9</sup>. Puentą numeru był zaś wymowny tekst o męczeństwie i rychłym zmartwychwstaniu Polski *Hymne à la Pologne* autorstwa Hugues-Félicité-Roberta de La Mennais napisany po upadku powstania listopadowego. Artykuły Journeta, o których tu mowa, ujrzały światło dzienne ponownie w tomie wydanym w roku 1945. Zbiór tekstów pisanych w latach 1935–1945 publikowanych na łamach „Nova et Vetera” zyskał wówczas wspólny tytuł *Exigences chrétiennes en politique*<sup>10</sup>. Autor musiał uważać je więc za aktualne i ważne.

Zainteresowania kardynała Charles’a Journeta wielką literaturą pozostawały w nierozzerwalnym związku z problematyką historyczną

---

opisujące wizyty duchownego w Polsce. Zob. Dernałowicz, 1975; Latala, 2006; Sokulski, 2017; Kunicki, 2010.

- 8 Kardynał Charles Journet uwielbiał muzykę Fryderyka Chopina. W esejju *Dusza Polki* napisał: „Jest jednak jeszcze inny, oryginalniejszy i bardziej urzekający aspekt religijnego ducha Polski. Cała subtelność muzyki Chopina, jej świeżość, czystość, spontaniczność, improwizacja, czułość, swoboda ocierająca się o włóczęgostwo, szczerłość zbliżająca się do lekkomyślności i zuchwałości, ta zachwycająca prostolinijność, delikatne uniesienia radości – wszystko to odnajdziemy wyniesione na plan wyższy i w całości boski w świętości polskiej (a znajduje to wyraz także w poezji, fantazji i miłosierdziu franciszkańskim)” (Journet, 2017a, s. 171).
- 9 Zob. <http://www.novaetvetera.ch/index.php/fr/la-revue/archives/1940> (dostęp: 18.03.2020). Zob. też: Sokulski, 2017, gdzie autor pokrótce przedstawia biografię kardynała Charles’a Journeta oraz prezentuje jego dorobek, w tym tłumaczenia książek na język polski oraz zawartość podwójnego numeru „Nova et Vetera” z 1940 roku poświęconego polskiej kulturze.
- 10 Wielkim pożytkiem dla polskich badań historycznoliterackich, koncentrujących się na dziejach mesjanizmu byłoby przetłumaczenie tej książkowej publikacji w całości. Dostępny przekład fragmentu zatytułowany *O moralności politycznej* pozwala sądzić, że teologiczny namysł nad dziejami narodów oraz konfliktami wojennymi znacznie poszerza perspektywę rozumienia mesjanizmu w tamtym okresie i dziś. Zob. Kunicki, 2010.

absorbującą go zwłaszcza w latach 30. i 40. XX wieku. Ledwie miniona I wojna światowa, rewolucja bolszewicka, w końcu rosnące napięcie polityczne w Europie, przybierające na sile ruchy nacjonalistyczne i niebezpieczne ideologie, takie jak faszyzm i komunizm, samoistnie skłaniały do namysłu nad ludzkością, rolą narodów w dziejach, ich przyszłością, kierunkami rozwoju. Prowokowały do stawiania pytań o rolę Kościoła w rzeczywistości zdominowanej ateistycznym światopoglądem, zmuszały do rozstrzygania nowych dylematów moralnych w dynamicznie zmieniającym się świecie<sup>11</sup>. Nie ma więc przypadku w tym, że w orbicie zainteresowań Journeta znalazła się polska literatura romantyczna, którą postrzegał jako źródło wiedzy o narodzie polskim, jednym z najbardziej doświadczonych narodów w Europie<sup>12</sup>. Pogłębiona lektura romantyków pozwalała przyjrzeć się Polsce niejako od środka, służyła wsłuchiwaniu się w głos jej duchowych przewodników i kreatorów zbiorowej wyobraźni. Wydawał mu się on miarodajny i przekonujący, najpełniej oddający istotę sprawy, a w konsekwencji objaśniający charakter narodowej duszy.

Z wielu powodów historia narodu polskiego jawiła się Journetowi jako wyjątkowa. Rozbiory Rzeczypospolitej, stulecie ucisku ze strony zaborców, następnie agresję na odrodzoną Polskę w 1939 roku teolog oceniał bardzo negatywnie. Ubolewał nad Polską, a w fakcie jej długotrwałych cierpień dostrzegał wyznaczniki męczeństwa (Zuberbier, 1989, s. 162). W wojennych działaniach nazistowskich Niemiec kumulujących zło na skalę dotąd nieporównywalną widział zbrodnię przeciwko całej ludzkości. Pisał o nich z nieukrywaniem lękiem, jednocześnie potępiał wszelkie polityczne decyzje niszczące duchowy wymiar życia wspólnotowego i te, które uderzały w godność osoby ludzkiej. Był przeciwny burzeniu społecznego ładu, opartego na poszanowaniu praw i wolności. Andrzej Zuberbier

---

11 Andrzej Zuberbier pisał: „Już po wojnie ukazał się potężny tom wypowiedzi Charles’a Journeta, publikowanych po większej części w latach 1935–1945, w redagowanym przez niego teologicznym czasopiśmie «Nova et Vetera». Nosi on tytuł *Exigences chrétiennes en politique (Wymagania chrześcijańskie w polityce)*. Zaczyna się on rozważaniami na temat społeczności totalitarnych, a dalej podejmuje sprawy zaangażowania i neutralności, antysemityzmu, prawa naturalnego, współdziałania choćby przez bierność posłuszeństwo z niesprawiedliwym ustrojem społecznym; mówi Journet o deportacjach ludności cywilnej, jako środka eksterminacji i zniewolenia człowieka, o represjach i ruchu oporu, o reakcjach papieża i biskupów różnych krajów na tragiczne wydarzenia. Wiele miejsca poświęca Autor naszej ojczyźnie” (1989, s. 162).

12 Myślę, że dużą rolę, poza znanymi i opisanymi kontaktami Journeta z polską kulturą, językiem etc., odegrało spotkanie kardynała z Marią Janową Kleniewską. Przykład zgromadzenia, które w 1924 roku założyła Kleniewska – Bractwo Pielgrzymstwa Polskiego oraz propagowane przez nią sposoby praktykowania wiary, przywiązanie do kultury polskiej, polskiej tradycji i kultury a w tym zwłaszcza do literatury romantycznej były wyjątkowym świadectwem autentycznej żywotności tej literatury w programach wychowania narodowego w Polsce. I zrobiły na Journecie duże wrażenie.

pisał, że Journet „(...) nie mógł do końca swoich dni uporać się we własnym sercu z doświadczeniem ogromu zła w świecie, w którym żył (...)” (1989, s. 162). Już jako dojrzały kapłan i teolog poświęcił temu zagadnieniu osobną książkę (Journet, 1960), w której wnioskował, że zła nie da się do końca wyjaśnić i że należy wierzyć, iż spotkanie ze złem ostatecznie może w nas pomnożyć miłość (Zuberbier, 1989, s. 162). Także w tych dramatycznych wojennych wydarzeniach nie ustawał w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o tajemnicę Odkupienia. Skumulowane zło, przemoc jednego narodu wobec drugiego, porażające plany unicestwienia Żydów stawiały teologa w obliczu trudnej konieczności przybliżenia prawd wiary, stającej się w tych okrutnych czasach jedynym duchowym oparciem wyznawców Chrystusa. Wiązało się z tym przekonanie Journeta o obowiązku interwencji w obszarze moralnym i duchowym i nieuchylania się od odpowiedzialności za innych (Kunicki, 2010, s. 192). Prawdę o niemoralności zasady nieinterwencji dostrzegał w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicza, znajdował dla niej potwierdzenie w filozoficznych naukach Jacques’a Maritaina i cenionej encyklice papieża Piusa XII *Summi Pontificatus* z 20 października 1939 roku (polski przekład: Pius XII, 1947).

Konieczne jest więc nauczenie się zdecydowanego rozróżniania między nieinterwencją w zakresie politycznym a brakiem interwencji w obszarze moralnym i duchowym. W aktualnym konflikcie [mowa o II wojnie światowej – M.W.-D.] pierwsza z nich może być w określonych przypadkach uzasadniona. Druga byłaby zbrodnią (Kunicki, 2010, s. 192).

Kardynał Charles Journet uznawał, że na płaszczyźnie czasowo-społecznej można próbować poszukiwać pewnych analogii, które nie muszą nosić znamion teologicznego błędu i sprzeniewierzenia się nauce Kościoła. Na przykładzie losu narodu polskiego, skrzywdzonego i poniżonego, którego niepodległość planowano ponownie zniszczyć, a dobra kulturowe i materialne zawłaszczyć, mówił on zarówno o męce, jak i zmartwychwstaniu. Jakkolwiek podkreślał, że jest to „nieskończenie odległe, nieskończenie pomniejszone” zastosowanie „tej duchowej i całkowicie nadprzyrodzonej tajemnicy”, jaką była śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Naród polski to taki naród, „który wydaje się mniej winny niż pozostałe, a także cierpi w jakiś sposób dla postępu całej sprawy doczesnej” – pisał w eseju *Dusza Polski* (Journet, 2017a, s. 161). Stąd wręcz kluczowy dla współczesnego czytelnika tekstów kardynała poświęconych mesjanizmowi romantycznemu pozostaje kontekst historyczny – przedwojenny i wojenny. Dzieła polskich romantyków Charles Journet czytał po francusku. Znał dużą część dorobku poetyckiego Adama Mickiewicza. Uważał



jego twórczość poetycką za wybitną. Bardzo dobrze znał *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* – dzieło, które bodajże zrobiło na nim największe wrażenie. Musiał wnikliwie studiować wykłady o *Literaturze słowiańskiej*. Dwa ostatnie kursy prelekcji czytał według wydania z 1914 roku w opracowaniu wspomnianego Fortunata Strowskiego i ze wstępem syna poety, Władysława. Był zafascynowany Mickiewiczem jako twórcą literatury, ale także jako człowiekiem idei. Tekst „*Mesjanizm*” Mickiewicza jest wymownym świadectwem tej fascynacji. Próba teologicznego namysłu nad jego koncepcją mesjanizmu stanowi zatem swoistą obronę wieszczą, jego wielkości i racji. I jest, choć pewnie zaledwie jako przyczynek, w założeniu Journeta obroną polskiego mesjanizmu w ogóle, jako ważnej, a nawet niezbywalnej części polskiego dziedzictwa ideowego, którego należy strzec, nie zaś tego, którego należy się wyrzekać.

Jak Charles Journet czyta prelekcje? Czy jest to lektura wybiórcza? Czy jako interpretator pomija niewygodne rafa, sprzeczne z nauczaniem Kościoła katolickiego? Wiemy bowiem, że w dziele Mickiewicza ich nie brakuje. Borykali się z nimi mickiewiczolodzy, z których, z uwagi na okres powstania omawianych tu tekstów Journeta, warto wskazać zwłaszcza Stanisława Pigionia opracowującego kolejne tomy wydania sejmowego dzieł Mickiewicza. Journet jest czytelnikiem bardzo uważnym. Ma pełny ogłąd sytuacji, w pamięci zachowuje *Dziady*, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, przemówienia poety z okresu Wiosny Ludów. Ma świadomość, że temperatura wykładów wygłaszanych w Collège de France zmienia się z biegiem czasu, że mesjanizm Mickiewiczowski stopniowo traci swą zdrową postać i ulega przekształceniom. Lekturę trzeciego i czwartego kursu prelekcji paryskich nazywa bolesnym doświadczeniem, lecz mimo to mierzy się z autorem *Literatury słowiańskiej* i jego historiozofią<sup>13</sup>. W pierwszych akapitach, dzieląc się doświadczeniem trudnej lektury, pisze:

Trudno jednak zdystansować się od kogoś, czyją szlachetność czujemy na każdym kroku, czyją zdolność cierpienia większa niż u innych ludzi, wydaje się tu docierać do swoich granic, kto zdaje się wręcz posiadać specjalne anteny wyłapujące niewidzialne fale bólu i kto schodzi z właściwej drogi, bo jak wielu innych skrycie odczuwa wpływ tragicznego odstępstwa Lammenais’a. (...) Mickiewicz nie miał nikogo, kto w stosownym momencie potrafiłby się do niego zbliżyć i dzięki własnej swobodzie czy otwartości widzenia, dzięki gorącej miłości rozproszyć nieporozumienia, w których poeta zaczyna się gubić, kto potrafiłby pokazać właściwą wagę

---

13 Ch. Journet trafnie zauważa, że mesjanizm Mickiewiczowski ma wiele wariantów. Mesjanizm *Dziadów*, cz. III nie jest mesjanizmem, który odnajdujemy w ostatnich wykładach prelekcji. Zob. B. Dopart, 2002.

rozmaitych postaci jurysdykcji przekazanej przez Chrystusa uczniom, a przede wszystkim odsłonić przed jego umysłem rozmaite wymiary tajemnicy Kościoła (Journet, 2017b, s. 111–112).

Charles Journet podejmuje się więc zadania, którego – jak twierdzi – nie podjął się żaden ze współczesnych poecie autorytetów. Nie zdarzyło się bowiem, aby Mickiewicz mógł zapoznać się z kaznodziejstwem Henry’ego Newmana, co mogłoby, jak sądzi, uchronić poetę przed popadnięciem w skrajności i błędne sądy, potęgując wielkość jego wieszczego dzieła. Journet pragnie obronić mesjanizm jako zjawisko ważne i wcale nieod osobnione w epoce, w której się zrodziło<sup>14</sup>. Formułuje swój cel wprost – dokonując pewnych teologicznych rozróżnień, chce – jak twierdzi – uwolnić mesjanizm „od dyskredytujących błędów”. Rozumie mesjanizm przede wszystkim jako nurt myśli o charakterze politycznym, kulturowym i religijnym, którego główną ideą jest dążenie do przemiany rzeczywistości w duchu chrześcijańskim, poświęcenie dla innych w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym, a także cierpienie i ofiara, którą jedni ponoszą dla i za drugich. Rozumie go więc, jak dziś można sądzić, przede wszystkim bardzo szeroko. Nie dokonując szczegółowych dystynkcji terminologicznych, które we współczesnych badaniach nad mesjanizmem są podejmowane jako służące eksponowaniu różnicowania użyć pojęcia, jak i tego, co przez nie rozumieli poszczególni autorzy, poeci, filozofowie, w końcu historycy idei i postulatorzy<sup>15</sup>, dąży do ocalenia w mesjanizmie Mickiewiczowskim tego, „co jest w nim prawdziwym ziarnem przyszłości i obietnicą autentycznej polityki chrześcijańskiej” (Journet, 2017b, s. 112). Pragnąc „otrząsnąć” Mickiewiczowski mesjanizm z nieprawidłowych założeń i niejako sprowadzić na właściwe tory myśl wieszczca, w rezultacie chce wypuklić w nim elementy zgodne z katolicką teologią narodu<sup>16</sup>.

Jaką metodę obiera Journet? W jakiej roli jako autor interesującego nas tu artykułu występuje? Otóż metoda Journeta polega na wskazaniu (dość ogólnym, podstawowym) błędnych wyobrażeń, jakie od początku

14 Na ten fakt zwracał uwagę w klasycznej już dla tematu rozprawie Andrzej Walicki (1970). Charles Journet powołuje się w tym względzie na opinie Fortunata Strowskiego.

15 W wielu lekturach poświęconych zagadnieniu podkreśla się zawilość terminologiczną, chaos definicyjny etc. Zob. Rojek, 2012.

16 W tym miejscu należy odnotować palącą potrzebę przetłumaczenia na język polski dwutomowej rozprawy kardynała Henri de Lubaca (1979) *La posture spirituelle de Joachim de Flore*. Stanowi ona doskonały kontekst porównawczy. Wybrane rozdziały tej monografii zostały poświęcone Mickiewiczowi. Tłumaczenia niewielkich fragmentów opublikowano w czasopiśmie „Kronos” nr 29(2) w 2014 roku. De Lubac odnosi się do mesjanizmu Mickiewicza z roztropnym obiektywizmem. Pozwala to wysnuć wniosek, że myśl Mickiewicza nie jest tak nieortodoksyjna, jak mogłoby się wydawać.

istnienia chrześcijaństwa towarzyszyły interpretacjom biegu dziejów i które w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku pozostawały nadal żywotne. Zatem tych, które były niejako naturalnym kontekstem i oparciem dla rodzących się idei romantycznych i szczególnie atrakcyjnym punktem odniesień dla narodu zniewolonego, poszukującego odpowiedzi na pytania o szanse na przetrwanie, o swą przyszłość. Jako teolog uznaje on, że najważniejszym, choć nie jedynym błędem wymagającym najobszerniejszego wyjaśnienia jest trychotomiczny podział dziejów w przekonaniu, że po epoce Ojca, rozumianej jako epoka Starego Testamentu, przyjdzie epoka Syna, a po niej epoka Ducha Pocieszyciela. Charles Journet poświęca temu zagadnieniu najwięcej miejsca. Podkreśla tę nieprawidłowość, ponieważ dostrzega ją w wariacie mesjanizmu Mickiewiczowskich prelekcji z lat 1843–1844 jako najplodniejszą w skutki, tzn. najbardziej determinującą inne wątki myślowe wykładów z ostatniego okresu i w rezultacie mocno zaciemniającą to, co w nich szlachetne i dobre. Wyjaśnia więc:

U podłoża tych z pozoru szlachetnych nadziei na nowy wiek Ducha leży poważne niezrozumienie tajemnicy zesłania Ducha Świętego (...). Innymi słowy, tak jak Syn ma się wcielić raz na zawsze, tak też Duch, którego prawo jest podobne, ma być dany raz na zawsze. Podwójna widzialna misja Syna i Ducha jest nieodwołalna, a jej skutki nie są ograniczone w czasie (Journet, 2017b, s. 117).

Niemającym kompetencji teologicznych czytelnikom, tak właśnie można to rozumieć, Journet tłumaczy, że rozróżnienie trzech epok świata przez porównanie do trzech Osób Boskich jest tylko w jednym wariacie poprawne. Otóż wtedy, gdy uznaje się, że „epoka Ojca trwa od stworzenia do upadku, epoka Syna – od upadku do śmierci Chrystusa, epoka Ducha zaś – od śmierci Chrystusa do końca świata” (Journet, 2017b, s. 118). W innych wariantach dzielenie dziejów jest – jak podkreśla – niezgodne z Pismem Świętym. Błędem, na który zwraca uwagę, jest także millenarystyczne tłumaczenie prorocत्व starotestamentalnych oraz dosłowne traktowanie prorocत्व Apokalipsy<sup>17</sup>. Przywołując tylko wybrane przykłady, Journet podkreśla, że symbolika „tysiąca lat” z teologicznej perspektywy nie daje się odnieść do konkretnych wydarzeń historii<sup>18</sup>. Taka praktyka

---

17 Inspirację, jaką dla pisarzy chrześcijańskich był millenaryzm żydowski, uznawał za dość krótkotrwałą i właściwie rozpoznaną jako błędną już przez Orygenesa, św. Augustyna, św. Hieronima.

18 Jak czytamy, Ewangelia, zwłaszcza według św. Łukasza, listy św. Pawła, pisma patrystyczne oraz koncepcje Ireneusza z Lyonu ostatecznie pozwoliły teologowi opowiedzieć się po stronie kreacjonistycznej i finalistycznej koncepcji dziejów. W nich rolę nadrzędną odgrywało Słowo

interpretacyjna jest błędna. Podobnie jak przekonanie, że Królestwo Boże może się ziszczyć tu na ziemi, w określonym kształcie, w konsekwencji nowego objawienia i pod wodzą nowego pomazańca, który przyjdzie, jeśli zaistnieją po temu odpowiednie warunki. Uznać zatem można, że Journet nie postrzega millenaryzmu tak jak on dziś bywa zwykle pojmowany – jako niezbywalnego elementu mesjanizmu w ogóle (Rojek, 2012). „Odrodzenie ludzkości i jej zbawienie w Królestwie Bożym, które umieszczone jest «horyzontalnie», a nie «wertykalnie», czyli w historii, a nie poza czy ponad historią” (Skoczyński i Woleński, 2010, s. 256) – było dla Journeta, badacza myśli św. Augustyna i św. Tomasza, nie do przyjęcia. Wątkiem odsłaniającym błąd mesjanizmu było także łączenie, a nawet mieszanie tego, co duchowe i doczesne, a więc chrześcijaństwa i cywilizacji, w tym odmawianie wyłącznie duchowego przewodnictwa Kościołowi, w zamian za oczekiwanie od niego działań o charakterze politycznym i naukowym.

Problem ten pojawił się w tekstach komentujących mesjanizm dość wcześniej i najczęściej funkcjonował jako argument przeciwko niemu. W polskiej literaturze przedmiotu podejmował go Marian Zdziechowski. Jego rozprawy (*Mesjaniści i słowianofile*, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*) w dużo późniejszych sporach o mesjanizm były przywoływane jako rozstrzygające problem niezgodności mesjanizmu Mickiewicza z doktryną katolicką. Owo pomieszczenie porządków doczesnego i boskiego powróciło w pracach współczesnych badaczy – Andrzeja Walickiego, autora książki *Filozofia a mesjanizm* (1970, 2009), czy Jana Skoczyńskiego (Skoczyński i Woleński, 2010), znawcy historii filozofii polskiej, stając się pretekstem do identyfikacji tego zjawiska jako ideologii niewolnej od sprzeczności. Journet kładł nacisk na dwa aspekty w tym względzie. W nowej definicji statusu ontycznego narodów oraz w pozbawieniu Kościoła realizowania misji zbawczej dostrzegał podstawowe nieporozumienie. Gdybyśmy chcieli posłużyć się terminologią Andrzeja Walickiego, powiedzielibyśmy, że Charles Journet za rudymmentarny błąd mesjanizmu uznał eschatologizację doczesności. Journet w swych rozważaniach przypominał bowiem, że w teologii dziejów status ontyczny narodów wyklucza pojmowanie ich jako niezniszczalnych składowych przyszłej organizacji ludzkości, dlatego doktrynę boskiego prawa narodów uznawał za zniekształcenie. Narody mieszczą się w planie doczesności, gdzie wszystko przemija, zatem one również mogą przeminać. Nawet

---

Boże, zawsze obecne w historii i nadające sens zdarzeniom historycznym. W eklezjologii Journeta opartej na ujęciu wspomnianego Ireneusza z Lyonu znajduje się podział na cztery okresy istnienia Kościoła: wiek Ojca, okres prawa natury i Prawa Mojżeszowego, wiek Syna i wiek Ducha, działającego przede wszystkim w Eucharystii i słowie Bożym. Zob. hasło Charles Journet w: *Encyklopedia katolicka*, 2000, s. 96–97.

jeśli bardzo głęboko i w szerokim wymiarze wdrożą prawdy chrześcijańskie w swe wspólnotowe życie, pozostaną ludzkie w swej substancji – twierdził. Granica pomiędzy chrześcijańską duchowością a chrześcijańską doczesnością nigdy nie zostanie przekroczona. Journet przeciwstawiał się zatem sakralizacji historii poprzez przypisanie narodom sankcji zbawczej. Jednocześnie uszczegóławiał, że choć narody nie są manifestacjami boskiego prawa, to istnieją w wymiarze historycznym, dlatego też mają do spełnienia swe dziejowe misje wyznaczone im przez Opatrzność. Tę myśl w dziele Mickiewicza dostrzegał jako cenny punkt wyjścia jego mesjanistycznych wizji. Uznawał nawet, że Mickiewiczowi należałoby oddać pierwszeństwo w tak dobitnym wyrażeniu tych wzniosłych przekonań. Cytowany przez teologa Władimir Sołowjow wydawał się w tym względzie wtórny wobec polskiego wieszcz<sup>19</sup>. Przyznawał zatem rację temu, że naród może dążyć do spełnienia swej dziejowej misji, może dążyć do wcielania w życie społeczne i polityczne chrześcijańskich prawd, może powoływać się na chrześcijańską moralność i na jej fundamentach zmieniać rzeczywistość. Podkreślał jednak, że nie może stać się on wcielonym podmiotem żadnego nowego objawienia, przejmującego w nowej epoce dziejów ludzkości duchowe przewodnictwo, które było i pozostanie misją Kościoła. W odniesieniu do prelekcji Mickiewicza objaśniał więc, że uzupełnianie chrystianizmu nowymi objawieniami nie jest zgodne z nauczaniem Kościoła, nawet jeśli wypływa z najszlachetniejszych pobudek wybitnego przedstawiciela uciemiężonego narodu, jakim poeta bez wątpienia dla niego był. Obwieszczając boski charakter chrześcijańskiego Objawienia, konieczność jego przyjęcia i poświęcenia się dla niego, Mickiewicz jawił się więc jako gorliwy i wierzący chrześcijanin. Ale przekonując, że bezgraniczne oddanie się ludzi i całych narodów sprawie zmiany życia w myśl Ewangelii zaowocuje kolejnymi objawieniami, mylił się. Po objawieniu Chrystusa Pana żadne nowe objawienie już się nie wydarzy. Ani naród, ani żaden człowiek na mocy objawienia Ducha nie zastąpi Kościoła w jego zbawczej misji.

Jaka jest rola Kościoła i chrześcijaństwa w dziejach człowieka i jego doczesności? Journet podkreśla, że chrześcijaństwo oświeca cywilizację i przenika wszystko, co człowiek tworzy i buduje. Kościół powinien jednak pozostać przede wszystkim wierny swej zbawczej misji. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że Journet szuka argumentacji w jego

---

19 W polskiej filozofii narodowej uprzedzałby w tym względzie Sołowjowa także Karol Libelt. Kardynał Charles Journet może jednak nie znać jego pism, jakkolwiek zorientowany w filozoficznej twórczości Augusta Cieszkowskiego, jego koncepcje Królestwa Bożego na ziemi również próbował w swym piarstwie podważyć. Mickiewicz według Journeta wypacza jednak pewne wątki tak, że nie mieszczą się one w teologii narodu.

obronie. W swych esejach wielokrotnie powołuje się na encykliki papieskie. W „*Mesjanizmie*” Mickiewicza pisze:

Kiedy nie rozróżniamy już wystarczająco wyraźnie tych dwóch płaszczyzn, zarzucamy Kościołowi, że nie bierze na siebie politycznych zadań, wpływających na rzeczywistość poszczególnych narodów, jak czynił to w średniowieczu (w sposób zresztą tymczasowy i na zasadzie zastępstwa) (Journet, 2017b, s. 128–129).

W opinii badaczy polskiego mesjanizmu Journet zwracałby więc uwagę na niedopuszczalną z perspektywy nauczania Kościoła terrestrializację eschatologii (wyrażenie Andrzeja Walickiego) (Skoczyński i Woleński, 2010, s. 264). W tych aspektach pozostałby wierny nauczaniu i swej własnej misji – teologa, który objaśnia i komentuje, lecz „nie wyprzedza” i nie reformuje kształtu katolickiego nauczania (Zuberbier, 1989, s. 165).

\*\*\*

Wpływ na Journetowską lekturę pism Mickiewicza miała znajomość twórczości naukowej i publicystycznej wspomnianego Fortunata Strowskiego. Teolog cytował go w pierwszych akapitach swego szkicu, podzielał przekonanie, że „powierzchnia mesjanizmu” Mickiewicza uwarunkowana została wątpliwym mistycyzmem „świętego muzyka” Andrzeja Towiańskiego. Według szwajcarskiego teologa to Towiański odpowiadał za zbłądzenie Mickiewicza i za spiętrzające się w ostatnich kursach wykładów fale herezji.

(...) w Mickiewiczowskim „mesjanizmie” tkwi sporo poważnych błędów – wiele spośród nich jest ewidentnych, by stanowić dziś jakiegokolwiek niebezpieczeństwo. Odnajdujemy tam jednak również poglądy całkiem zdrowe i spostrzeżenia, które wymagają jedynie drobnych poprawek, by stać się płodne – jest ich być może więcej niż nam się zwykle wydaje (Journet, 2017b, s. 135).

Journet, chcąc odnaleźć to, co narosło niejako pod wpływem nauki mistrza, w swej obronie Mickiewicza podjął się więc nie tylko zdefiniowania błędów jego wizji, lecz także uwypuklenia myśli cennych, tych, które świadczyłyby przede wszystkim o wielkiej chrześcijańskiej nadziei żywionej przez poetę na zmianę duchową i moralną ludzkości. W tym względzie nie można było, według Journeta, odmówić poecie szczerych intencji. Nadzieja poety jest zdrowa i zgodna z Ewangelią – podkreślał. Pozytywny wymiar prelekcji Journet dostrzegł także w Mickiewiczowskiej

krytyce instytucji Kościoła – co w ustach teologa dziejów, ale przede wszystkim wiernego katolickiemu nauczaniu kapłana, mogłoby dziwić. Journet odczytuje tę krytykę jako konstruktywną, wynikającą nie z chęci odrzucenia Kościoła, lecz wręcz odwrotnie, z uwagi na głębokie przekonanie o jego szczególnej roli w dziejach narodów chrześcijańskich, w tym Polski<sup>20</sup>. Dla Journeta to potwierdzenie przywiązania, a nawet umiłowania Kościoła. Gniew poety skumulowany w zarzutach bezczynności i obojętności Kościoła w obliczu cierpienia narodu polskiego, ale i moralnego upadku ludzi Journet odbiera jako wyraz troski i sygnał rozpoznania wielkiej potrzeby duchowego kierownictwa. Ostre zarzuty pod adresem kapłanów odczytuje jako apel o świętość ich życia, konieczną i oczekiwaną jako wzór postępowania dla świeckich. Charles Journet, naturalnie, odmawia racji postulatowi Mickiewicza, aby oczekiwać od kapłanów przewodniczenia w życiu politycznym i naukowym, ponieważ kapłani: „(...) działają w wyższej sferze, ich rolą jest strzeżenie czystego i jasnego ognia Królestwa (...)” (2017b, s. 141). Ale poddaje głębokiej refleksji te fragmenty, w których Mickiewicz twierdzi, że Kościół stracił swoją godność, wyrzekł się swego posłannictwa, pozostawił biednych, osierocił potrzebujących, przestał być oparciem dla ludów uciśnionych, pragnących odzyskać swą wolność. Mickiewicz według Journeta był radykalnie surowy w swej krytyce i bezkompromisowy w żądaniu, mimo tego nie sposób uznać, że chciał Kościół zniszczyć; w rzeczywistości raczej pragnął ruszyć mu na ratunek. W jego pragnieniu „Kościoła prawdziwego” kryło się, w opinii szwajcarskiego teologa, wielkie pragnienie uświęcenia życia każdego człowieka. Wyczerpanie mocy duchowej instytucjonalnego Kościoła chciał zastąpić żarliwością świętych świeckich, którzy gotowi byłiby wziąć na siebie ciężar odpowiedzialności za duchowe przeobrażanie świata. Zapominając o wielu znamienitych wzorach cnót chrześcijańskich – dla Journeta byli to Benoît-Joseph Cottolengo, Jan Maria Vianney, Henry Newman, Henry Manning, Joseph Görres, Jean-Baptiste Henri de Lacordaire, Charles de Montalambert, Frédéric d’Ozanam – odsłaniał ważny aspekt rodzącej się potrzeby udziału świeckich w życiu Kościoła, a nawet w swym radykalnym żądaniu przemiany duchowej postulował niejako nowe style świętości. Wcieleniem ideałów świętości życia dla poety byli bohaterowie i ludzie czynu, tacy jak Napoleon, potem wcielał ów ideał Towiański, a więc nie ci, o których należało mówić. Według Journeta nie zmienia to faktu, że postulując nawrócenie i chrześcijański czyn, służbę i poświęcenie, stał się Mickiewicz pobudzicielem życia duchowego w Polsce i poza nią. To jego

20 Kościołowi w Polsce poświęcił osobne akapity w eseju *Dusza Polski*. Zwracał tam uwagę na doniosłą rolę Kościoła, choć nie stronił także od uwag pod jego adresem i zachęty do podjęcia koniecznych reform (2017a, s. 167–171).

wielka zasługa, nie sposób odmówić poecie wieszczej intuicji. Próbując ocalić cenny wymiar mesjanizmu Mickiewicza – jak proponował teolog – można dokonać pewnej transpozycji, wówczas:

(...) wszystko, co dotyczy trzeciej epoki, należałoby rozumieć nie jako nowe objawienie Ducha, które zastąpiłoby Nowy Testament, tak jak ten ostatni zastąpił niegdyś Stary, lecz jako trzecią epokę Kościoła, epokę nowego świeckiego ładu chrześcijańskiego zastępującego sakralny chrześcijański ład średniowiecza albo, jak mówi Mickiewicz, cytując Josepha de Maistre, jako „trzeci wybuch chrześcijaństwa” (Journet, 2017b, s. 136).

W ocenie Journeta Mickiewicz doskonale wyczuwał, jak zmienne warunki historyczne rodzą potrzebę nowego stylu świętości. W jego uporze i bezkompromisowości kardynał Journet, silnie inspirowany myślą Jacques’a Maritaina, odnajdował antycypację tego, co wiązał z trzecią epoką chrześcijaństwa, tą, w której „chrześcijanie świeccy będą musieli przejąć odpowiedzialność za wiele zadań”, tak aby „w obrębie doczesności mógł narodzić się nowy świecki porządek chrześcijański” (Journet, 2017b, s. 125). Społeczny aspekt działalności Kościoła i udział świeckich wspierających jego misję ewangelizacyjną, stanowiące nowatorską myśl prelekcji, jak wiadomo, stały się później jednym z przewodnich tematów katolickiej nauki społecznej. Dostrzegając to, w mojej ocenie, w Mickiewiczowskiej krytyce instytucji Kościoła kard. Journet przestawał być tylko i wyłącznie obrońcą doktryny. Właśnie ta myśl pozwala poddać dyskusji diagnozę, że w żadnym aspekcie jego refleksja teologiczna nie torowała drogi ku Soborowi Watykańskiemu II i związanym z nim przemianom<sup>21</sup>. Być może właśnie w esejach poświęconych rozmaitym zjawiskom literackim, pisanych dalekim od scholastycznej retoryki stylem, widać to lepiej niż w rozprawach stricte naukowych.

Współczesne dyskusje, owocujące szczegółową próbą rozróżnień i uściśleń terminologicznych, pozwalają uznać, że kardynał Charles Journet, pozostając wierny doktrynie katolickiej, pragnął Mickiewiczowski mesjanizm określić przede wszystkim z jej perspektywy. Krytykując zwłaszcza

21 Zuberbier pisze: „Przy wszystkich swoich wartościach, teologia Charles’a Journeta nie toruje drogi ku Soborowi Watykańskiemu II i związanym z nim przemianom. (...) Czy dzieje się tak dlatego, że za swoje powołanie teologa uważał raczej wykładanie i komentowanie nauki Kościoła, nie zaś jej wyprzedzanie? Czy dlatego, że szukał w teologii jak i w wierze wartości ponadczasowych, nieprzemijających, nie dość może zwracających uwagę na jej konieczny historyczny kształt? Że w czasie, gdy Rahner współpracował z Heideggerem, Chenu – z księżmi robotnikami, Congar słuchał głosów protestantów, a de Lubac ukazywał bogactwa myśli patrystycznej nigdy nie wcielone w teologię średniowieczną, a zwłaszcza nowożytną, on, urzeczony tym kształtem nauki katolickiej, jaki osiągnęła ona do jego czasów, oddał się ukazywaniu jej logiki, głębi i piękna?” (1989, s. 165).



millenaryzm, czyli wizję budowy Królestwa Bożego na ziemi, a także podważając wiarę w nadejście nowej epoki dziejów i nowych pomniejszych objawień, pragnął sprowadzić Mickiewicza z błędnych dróg myślenia i ocalić, jak można sądzić, chrześcijaństwo poety. Tak, aby nie znalazł się on poza burtą okrętu geniuszy jako skrzywdzony i wyklęty heretyk. Tak, aby pozostał w gronie największych poetów romantycznych i przewodników narodu polskiego. Mimo bardzo poważnych zarzutów, jakie Journet skierował pod adresem Mickiewicza, nie można nie odnieść wrażenia, że dążył do usprawiedliwienia Mickiewiczowskich tez prelekcji. Patriotyzm Mickiewicza i pragnienie wcielenia w czyn idei, która mogłaby przybliżyć odzyskanie przez ojczyznę wolności politycznej, pozwalała spojrzeć na jego mesjanizm z wyrozumiałością. Przede wszystkim dlatego, że ostatecznie nabierał on charakteru powszechnego. Mickiewicz, pragnąc ewangelizacji życia, która przyczynić się miała do odzyskania wolności Polski, chciał przemiany całego świata w duchu chrześcijańskim i wolności dla wszystkich ludów. Journet dostrzegał w jego „zdrowym” mesjanizmie wielki pozytywny projekt, zacytował „chrześcijaństwa praktycznego”.

Nikt nie kochał i nie pokocha Polski bardziej niż on. Nikt nie będzie bardziej od niego przekonany o sprawiedliwości i świętości polskiej nadziei. Nikt nie będzie pracował nad jej urzeczywistnieniem z większym zapałem, z większą ufnością i z większą nieustraszczością (Journet, 2017a, s. 166).

Teksty Journeta mogą być dziś czytane jako świadectwo wzmożonego zainteresowania romantyzmem i mesjanizmem w trudnej sytuacji historycznej, jaką były pierwsze dziesięciolecia XX wieku, z apogeum, którym bez wątplenia była II wojna światowa. Mogą one w pewnym stopniu uzasadniać przekonanie, że po literaturę profetyczną sięgano zawsze w obliczu klęsk i katastrof, poszukując nierzadko wyjaśnienia dziejących się wokół apokaliptycznych wydarzeń. Fakt zainteresowania polskim mesjanizmem szwajcarskiego duchownego wkomponowuje się jednak w intensywne zainteresowanie mesjanizmem polskich myślicieli i uczonych – w zasadzie trwające nieprzerwanie od lat 70. XIX wieku. Twórczość Stanisława Szczepanowskiego, Mariana Zdziechowskiego, Wincenego Lutosławskiego czy też Waława Mileskiego, założyciela Instytutu Mesjanicznego, i wielkie programy wychowania narodowego oparte na mesjanistycznych wykładniach historii są ilustracją jego ciągłej żywotności. W istocie przedwojenny okres sprzyjał szczególnie zabiegom reinterpretacyjnym. Przypomnijmy, że w 1931 roku ukazała się jedna z najważniejszych naukowych rozpraw poświęcona zagadnieniu mesjanizmu, tj. Józefa Ujejskiego *Dzieje polskiego mesjanizmu, do powstania listopadowego*

*włącznie*. Rozprawa pozostaje do dziś w wielu miejscach aktualna, stanowi częste pole odniesień lub polemik w tekstach na temat interesującego nas tematu. Świadectwem ożywionej recepcji polskiego mesjanizmu była też w tamtym okresie twórczość Jerzego Brauna autora *Zagadki dziejowej Polski*, opublikowanej w 1938 roku. Spośród wielu innych postaci, w puencie niniejszego szkicu warto przypomnieć właśnie to nazwisko. Choćby z tego powodu, że nie jest wykluczone, iż kardynał Charles Journet i Jerzy Braun spotkali się w Rzymie. Journet w 1949 roku został mianowany członkiem Papieskiej Komisji Teologicznej i współtworzył komisję przygotowującą obrady Soboru Watykańskiego II. Uczestniczył w dwóch sesjach soborowych obrad – w drugiej i ostatniej (Kunicki, 2010, s. 187). Jerzy Braun, założyciel chrześcijańskiej organizacji „Unia” i więzień władz komunistycznych w latach 1948–1956, w roku 1965, dzięki wsparciu kardynała Stefana Wyszyńskiego, wyjechał do Rzymu. Współpracując z polską sekcją Radia Watykańskiego relacjonował obrady Soboru Watykańskiego II. Już w okresie bezpośrednio poprzedzającym wybuch II wojny światowej, we wskazanej wyżej publikacji propagował nowy plan uniwersalnej przebudowy moralno-politycznej, w którym wyjątkowe miejsce przypisywał Polsce. Widział w niej punkt archimedesowy Europy, środek geokulturowy i geopolityczny pomiędzy Wschodem i Zachodem. Naruszony ład moralny cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej jawił mu się jako nadrzędny i do odzyskania tylko i wyłącznie poprzez spełnienie przez „męczeńską” Polskę swej dziejowej roli<sup>22</sup>. Jest w myśleniu Charles’a Journeta i Jerzego Brauna o mesjanizmie wiele miejsc wspólnych. Pobieżne porównania zawsze stanowią ryzyko uproszczeń; chcąc ich uniknąć, wskażmy tylko na fakt, że obaj, traktując pojęcie mesjanizmu bardzo szeroko, oceniali je jako zjawisko pozytywne. Dostrzegając w nim naturalną konsekwencję dziejów i przeznaczeń Polski, zwracali uwagę na elementy, które mogłyby stanowić podłoże pozytywnego programu zmiany rzeczywistości w duchu chrześcijańskim. Mesjanizm nie był w ich ujęciu ani epizodem, ani fatalnym epifenomenem zrodzonym w sytuacji niewoli narodowej. Był czymś znacznie więcej (Mazur 2012). Zarówno w poświęconych Polsce artykułach Charles’a Journeta, jak i Jerzego Brauna odnajdujemy wątki podjęte przez Sobór Watykański II, z których bez wątpienia najważniejsze byłyby te mówiące o nowych sposobach ewangelizacji, zaangażowaniu Kościoła w życie społeczne, apostołstwie świeckich i ich udziale w budowaniu cywilizacji miłości. Pozwala to sądzić, że obaj autorzy zasadnie

22 Nowy, niebezpieczny mit ludzkości bez Boga, który wybrzmiewał w ostatnich dziesięcioleciach historii (z bolszewizmem jako najbardziej przerażającym jego wcieleniem) mogła zanegować według Brauna tylko chrześcijańska, nawrócona, świadoma swego posłannictwa i przeznaczenia Polska.

dostrzegali w romantycznym mesjanizmie wątki antycypujące problematykę soborową (Masłowski, 1998).

Mesjanizm w 2. poł. XX wieku, najczęściej traktowany jako zjawisko ideologiczne, stracił na znaczeniu. Stał się przedmiotem czy też kozłem ofiarnym ostrych sporów i polemik z romantyzmem. Uznany za swoistą strukturę historiozoficzną (jedną z dwóch odmian refleksji o historii w ideologii romantycznej) (Skoczyński i Woleński, 2010, s. 256) wymagał, jak można sądzić, przede wszystkim demistyfikacji. Przypomnienie publikacji współtworzących obszar pozytywnych recepcji polskiego mesjanizmu romantycznego pozwala na pogłębienie badań i odsłonięcie niezwykle złożonej natury tego zjawiska na każdym etapie powrotów do jego przewodnich treści.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bartyzel, J. (2017). Dystynkcje i aporie romantyzmu politycznego. *44 / Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny*, nr 9, 194–210.
- Bielik-Robson, A. (2012). *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Braun, J. (1938). *Zagadka dziejowa Polski: próba historiozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Gebethner i Wolff.
- Dernałowicz, H. (1975). Ksiądz Karol Journet w Polsce. *Więź*, nr 12, 146–149.
- Dopart, B. (2002). *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Dopart, B. (2018). Komu i do czego służy tradycja romantyczna po roku 1989? W: M. Saganiak, M. Werner, Ł. Kucharczyk i M. Woźniewska-Działak (red.). *Spółczesność polska dzisiaj. Samoświadomość, uznanie, edukacja*. Warszawa: Wydawnictwo Narodowego Centrum Kultury, 66–87.
- Encyklopedia katolicka*. (2000). T. 8: *Język – kino*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Halecki, O. (1933). *La Pologne de 963 à 1914. Essais de synthèse historique*. Wstęp A. Conville. Paris: Alcan.
- Herbich, T. (2018). *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Teologia Polityczna.
- Journet, Ch. (1945). *Exigences chrétiennes en politique*. Paris–Fribourg: LUF Librairie de l’Université.
- Journet, Ch. (1960). *Le Mal. Essai théologique*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Journet, Ch. (2017a). Dusza Polski. *44 / Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny*, nr 9, 155–176.

- Journet, Ch. (2017b). Mesjanizm Mickiewicza. 44 / *Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny*, nr 9, 110–154.
- Journet, Ch. (2017c). Wstęp do „Nie-Boskiej Komедii”. 44 / *Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny*, nr 9, 177–183.
- Kamykowski, Ł. (1993). *Izrael i Kościół. Według Charlesa Journeta*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Kunicki, Z. (2010). Charles Journet, „O moralności politycznej”. *Forum Teologiczne*, nr 11, 185–200.
- Latala, R. (2006). Rencontres polonaises en 1937. *Nova et Vetera* 2, 85–98.
- Lubac, H. de (1979). *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris: Lethiel-leux – Culture et Vérité.
- Masłowski, M. (1998). *Gest, symbol, i rytuały polskiego teatru romantycznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mazur, K. (2012). Jerzy Braun i mesjanizm Jana Pawła II. *Pressje*, 149–157.
- Mickiewicz, A. (1998). Literatura słowiańska. W: tegoż, *Dzieła*. T. 11. Oprac. J. Maślanka. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Otwinowska, B. (1997). Więzień – Jerzy Braun. *Niepodległość i Pamięć*, nr 4/1(7), 287–306.
- Pius XII. (1947). *Kościół i Papież wobec drugiej wojny światowej*. Przeł. M. Rękas. Londyn: Wydawnictwo Dokumentów Nauki Kościoła.
- Rojek, P. (2012). *Mesjanizm integralny. Pressje*, 20–49.
- Rojek, P. (2016a). *Awangardowy konserwatyzm. Idea polską w późnej nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Ośrodek Myśli Politycznej.
- Rojek, P. (2016b). *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Rojek, P. (red.). (2016c). *Spółczesność teologiczna. Polską teologia narodu 1966–2016*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Rojek, P. (2017). Mesjanizm i nowoczesność. Odpowiedź Janowi Skoczyskiemu. *Kronos*, nr 4, 306–316.
- Skoczyski, J. i Woleński, J. (2010). *Historia filozofii polskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sokulski, M. (2017). Kardynał Journet. Ostatni obrońca Polski na Zachodzie. 44 / *Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny*, nr 9, 184–193.
- Ujejski, J. (1931). *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*. Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Walicki, A. (1970). *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walicki, A. (2009). *Filozofia polskiego romantyzmu. Prace wybrane*. T. 2. Kraków: Wydawnictwo Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wawrzynowicz, A. (red.). (2015). *Spór o mesjanizm. Rozwój idei*. Cz. 1. Warszawa: Wydawnictwo Fundacja Hrabiego Augusta Cieszkowskiego.

- Wawrzynowicz, A. (red.). (2017). *Spór o mesjanizm. Recepcja krytyczna*. Cz. 2. Warszawa: Wydawnictwo Fundacja Hrabiego Augusta Cieszkowskiego.
- Zuberbier, A. (1989). Charles Journet: Szkic teologiczny. *Studia Theologica Varsoviensia*, nr 27/2, 159–166.

#### Netografia

- <http://www.novaetvetera.ch/index.php/fr/la-revue/archives/1940> (dostęp: 24.04.2020).
- <https://www.fondation-journet.ch/> (dostęp: 24.04.2020).

**Magdalena Woźniewska-Działak** – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Teorii Literatury WNH UKSW w Warszawie. Autorka książki *Poematy narracyjne Cypriana Norwida: konteksty literacko-kulturalne, estetyka, myśl* (Kraków 2014), artykułów poświęconych twórczości polskich romantyków oraz zagadnieniom idei ojczyzny i narodu w wieku XIX. Współredaktorka zbiorów *Polska i Włochy w dialogu kultur* (Warszawa 2016), *Spółczesność polskie dziś. Samoświadomość – uznanie – edukacja* (Warszawa 2017), zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Kultura Współczesna. Teoria. Interpretacje. Praktyka”.



**Ewelina Jurczenia**<http://orcid.org/0000-0002-9637-8395>

Uniwersytet Jagielloński

ewelina.agnieszka.waligora@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.06

## O ciemnych zaułkach miasta, czyli o XIX-wiecznej powieści tajemnic Eugeniusza Sue<sup>1</sup>

### STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje problematykę związaną z powieścią tajemnic – zapomnianym już dzisiaj gatunkiem, który zdominował rynek literacki w XIX wieku. Podstawą artykułu jest analiza archetypu gatunkowego, czyli *Tajemnic Paryża* Eugeniusza Sue. Autorka określa inspiracje tego typu powieściowego, jego cechy gatunkowe (nowi bohaterowie, nowe miejsca zdarzeń, nietypowy sposób prezentowania rzeczywistości, zjawisko inicjacji). Analizie poddane zostaje również nowoczesne miasto, które jest nową przestrzenią powieściowych zdarzeń. W tym artykule autorka zastanawia się również nad tym, jak powieści tajemnic, nazywane nawet powieściami rewolucyjnymi, oddziaływały na społeczeństwo XIX wieku.

**SŁOWA KLUCZE:** Miasto, literatura popularna, literatura XIX wieku, Eugeniusz Sue, powieść tajemnic, powieść popularna

### ABSTRACT

About Shady Alleys of the City or about the Nineteenth-century Mystery Novel by Eugene Sue

The article deals with issues related to the mystery novel—a genre now forgotten but in 19th century one that was the most known genre of popular literature. The basis of the article is the analysis of the genre archetype—*Mysteries of Paris*—written by Eugene Sue. The author identifies the inspirations for this type of novel, its genre features (new hero models, new locations of events, an unusual way of presenting reality, the phenomenon of initiation). An analysis of the modern city is also included, as a new space of novel's plot. The author also reflects on how mystery novels, even called revolutionary novels, influenced the society of the nineteenth century.

1 Artykuł został stworzony na podstawie niepublikowanej pracy magisterskiej autorki: Waligóra, E. (2017). *Polską powieść tajemnic. Poetyka i tematyka*, Archiwum Prac Dyplomowych, UJ.

KEYWORDS: City, popular literature, literature of 19th century, Eugène Sue, mystery novel, popular novel

W 1842 roku w paryskim dzienniku „Journal des Débats” ukazał się pierwszy odcinek *Tajemnic Paryża*, powieści pisanej przez Eugeniusza Sue. Książka przedstawiała historię Rudolfa, księcia fikcyjnego Gerolsteinu, który przemierzał Paryż w poszukiwaniu zaginionego syna przyjaciółki i zupełnie przypadkowo odnalazł swoją córkę, dawno uznaną za zmarłą. Zarówno główny wątek powieści, jak i jej tło (ciemne zaułki Paryża i wyrazisty bohater zbiorowy – biedota miejska) zdecydowanie przypadły do gustu odbiorcom. I chociaż na początku nikt tego nie podejrzewał, właśnie ta powieść dała początek nowemu gatunkowi, czyli powieści tajemnic, który zdominował rynek literatury popularnej XIX wieku i zapoczątkował napływ utworów naśladowczych. Najwyraźniej powieść Eugeniusza Sue stała się odpowiedzią na dynamicznie zmieniające się potrzeby społeczeństwa, ponieważ właśnie w tym okresie odnotowano wzrost zainteresowania dokumentami portretującymi życie nizin społecznych. Już na początku wieku na rynku wydawniczym zaczęły pojawiać się fizjologie, szkice i obrazki, które portretowały życie codzienne najbardziej potrzebujących mieszkańców miast i opisywały funkcjonowanie takich miejsc, jak sądy, szpitale czy domy gier. Portretowanie salonowego życia arystokracji i bogatego mieszczaństwa już przestawało być interesujące, dlatego zaczęto opracowywać biegunowo przeciwny temat. Z tego powodu głównym bohaterem wspomnianej powieści stała się najniższa warstwa społeczeństwa, ale również tajemnicze, niebezpieczne miasto.

*Tajemnice Paryża* zaczęły pełnić funkcję archetypu gatunkowego, z którego czerpali wszyscy twórcy powieści tajemnic. Jaka jest specyfika tego typu powieściowego i co go wyróżnia? Bez wątpienia na charakterystykę powieści tajemnic składają się cztery kategorie: miejsce zdarzeń, bohaterowie, tajemnica i inicjacja. Akcja każdej powieści należącej do interesującego nas gatunku toczy się w mieście, które czytelnik ma szansę bardzo dobrze poznać, ponieważ opis przestrzeni miejskiej jest bardzo szczegółowy (w utworach pojawiają się rzeczywiste nazwy ulic, placów, parków, hoteli czy szpitali). Co warto odnotowania, bohaterowie poruszają się po miejscach i dzielnicach, które do tej pory nie były portretowane w literaturze, a więc obok reprezentacyjnych ulic i promenad pojawiają się dzielnice zamieszkiwane przez najbardziej ubogą warstwę społeczną czy rejon, o których wiemy, że były wyjątkowo niebezpieczne. Drugą kategorią, która również przesądza o tym, czy dany utwór zaliczymy do gatunku powieści tajemnic, są specyficzne typy postaci. Na pierwszy plan wysuwa się bohater pozytywny, który najczęściej jest przybyszem z zewnątrz, próbującym



poznać miasto i jego mieszkańców. To właśnie on, często z narażeniem swojego życia, będzie próbował nieść pomoc osobom z niższych warstw społecznych. Równie ciekawy jest bohater zbiorowy – biedota miejska. Na jej przeżyciach i przygodach opierają się najważniejsze wątki wszystkich powieści tajemnic. O dziełach tego gatunku można powiedzieć, że są utworami o poznawaniu tajemnic miasta, ale w obrębie kategorii tajemniczości mieści się o wiele więcej. To nie tylko tajemnicze aspekty świata przedstawionego, ale także zagadkowe postacie, zagadki fabularne i gra relacji międzyludzkich. Bez wątplenia możemy nazwać powieści tajemnic utworami inicjacyjnymi, w których główny bohater, odkrywając tajemnice miasta, które przemierza, jednocześnie poznaje siebie i wielokrotnie rozwiązuje zagadki z własnej przeszłości, a tym samym dojrzewa i przechodzi inicjację.

### Pierwsza powieść tajemnic

*Tajemnice Paryża* Eugeniusza Sue wydawane w „Journal des Débats” w latach 1842–1843 to pierwsza powieść tajemnic. Jest to utwór, który koncentruje się na tematyce społecznej, co jest dosyć ciekawe, ponieważ młody pisarz ani w życiu prywatnym, ani we wczesnej twórczości nie przejawiał zainteresowania problemami społecznymi. Sue urodził się w rodzinie znanych i cenionych chirurgów i sam, według życzenia bliskich, miał obrać właśnie taką ścieżkę kariery. Bardzo wcześnie podjął pierwsze próby pisarskie – już podczas studiów medycznych zaczął pisywać do „Le Monde”. W tym czasie młodego pisarza bardziej interesowało jednak życie towarzyskie stolicy, przez co szybko roztrwonił rodzinny majątek. Kiedy popadł w długi, podjął pracę na statku w charakterze lekarza, a wrażenia, których doświadczał w czasie morskich podróży, zaowocowały stworzeniem bardzo popularnych powieści marynistycznych (*Kernok le pirate*, *El Gitano*, *Atar-Gull*, *La Salamandre*), co już na stałe związało go ze światem literatury. Eugeniusz Sue został pisarzem, aby jednak ten ekscentryczny człowiek, który stworzył nawet pochwałę kolonializmu i niewolnictwa, podjął problematykę społeczną, musiało stać się coś więcej (Eco, 1996). Owo zainteresowanie socjalizmem miało dokonać się w sposób gwałtowny, a za jego datę uznaje się 25 maja 1841 roku, kiedy Sue obejrzał na deskach lokalnego teatru dramat *Le deux serrures* Felixa Pyata. Była to sztuka opowiadająca o życiu najuboższych, w której na scenie pojawili się, w charakterze aktorów, przedstawiciele najniższej warstwy społecznej. Podobno Sue skrytykował reżysera i uznał jego wizję za wyolbrzymioną. W odpowiedzi na ten zarzut, został zaproszony do domu paryskiego robotnika, aby mógł zobaczyć, jak naprawdę wygląda życie przedstawicieli klasy robotniczej. Rozmowa z odwiedzoną rodziną

sprawiła, że Sue zrozumiał sytuację, w której znajdują się ludzie z najbiedniejszej warstwy społecznej, dlatego też miał wyjść na ulice Paryża, głosząc hasło: „*Je suis socialiste!*” (Eco, 1996).

Dysponując jedynie źródłami historycznymi, trudno z perspektywy dzisiejszego badacza oceniać niespodziewaną przemianę charakteru i moralności Eugeniusza Sue. Opowiedzenie się po stronie socjalizmu mogło stanowić dla pisarza, dotąd znanego paryskiego dandysa, próbę wyróżnienia się ze swojej klasy. Nie wydaje się to jednak wystarczającym uzasadnieniem metamorfozy. Nawet jeśli na początku tworzenia *Tajemnic Paryża* Sue zachowywał chłodny dystans wobec opisywanych realiów życia biedoty, to z czasem jego perspektywa zaczęła się zmieniać. Być może stało się tak za sprawą jego częstych wędrówek po „gorszej” części Paryża w celu gromadzenia materiałów do powieści i dlatego też pierwsza powieść tajemnic jest świadectwem tego, że sprawa ludu stawała się także jego sprawą<sup>2</sup>. Nie przypadkiem w drugiej połowie utworu wielokrotnie pojawiają się narratorskie odezwy mające na celu przekonanie czytelników do udzielania pomocy najbiedniejszym.

W tym miejscu należałoby naszkicować przebieg fabularny *Tajemnic Paryża* – archetypicznej powieści interesującego nas gatunku. Akcja utworu toczy się w XIX-wiecznym Paryżu, do którego przyjeżdża Rudolf – książę fikcyjnego Gerolsteinu. Mężczyzna przebiera się za człowieka z ludu, aby móc swobodnie eksplorować miasto i odszukać zaginionego syna swojej przyjaciółki – pani George. Już pierwsza scena powieści przynosi pośrednią charakterystykę bohatera – daje się on poznać jako dobry i odważny człowiek, który ratuje z opresji młodą dziewczynę, jak się później okaże – swoją córkę, dotąd uważaną za zmarłą. Maria Gualeza, bo tak nazywała się kobieta, opowiada Rudolfowi dramatyczną historię swojego życia i zyskuje sympatię księcia, który obiecuje jej pomoc. To wydarzenie sprawia, że Rudolf zostaje wciągnięty w życie paryskiego półświatka i poznaje historie tych, których dotąd nikt nie chciał wysłuchać. Kolejny ważny wątek powieści rozpoczyna się wraz z pojawieniem się Sary Mac-Gregor, byłej żony Rudolfa, która podąża śladem księcia, aby dokonać na nim zemsty za doprowadzenie do unieważnienia ich małżeństwa. To właśnie jej intrygi sprawią, że Maria Gualeza zostanie uprowadzona z folwarku w Bouqueval, gdzie umieścił ją książę Gerolsteinu i ponownie znajdzie się w śmiertelnym niebezpieczeństwie.

Oprócz głównej linii powieści, której klamrą kompozycyjną jest motyw zaginionej córki, utwór obfituje w wiele wątków pobocznych,

2 Temat społeczny pojawił się po raz pierwszy w twórczości Sue w powieści *Arthur* z 1839 roku. To właśnie w niej wykreował postać szlachcica filantropa, który jest zainteresowany problemami najbiedniejszych.

koncentrujących się wokół postaci z paryskiej biedoty. Wymienić należy tutaj wątek poszukiwania syna pani George, które staje się powodem przyjazdu Rudolfa do Paryża, historię Szurynera – mordercy i zbiegłego więźnia, opowieść o biednej rodzinie Morelów, gnęzionej przez notariusza – Jakuba Ferranda czy też perypetie pary przestępców – Puchaczki i Bakalarza. Sue w swojej powieści nie pomija także przestrzeni paryskich salonów, które charakteryzuje poprzez historie zdradzającej męża Klemencji d'Harville i wiecznie popadającego w długi hrabiego de Saint-Rémy.

### Inspiracje nowego gatunku powieściowego

Józef Bachórz, autor pierwszego polskiego szkicu o powieści tajemnic, słusznie stwierdził, że cenę literackiego sukcesu zawsze musi opłacić ten, który jako pierwszy decyduje się na innowacyjność, tym samym narażając się krytykom, ale jednocześnie przecierając szlaki dla kolejnych twórców (Bachórz, 2005). Dopiero bowiem wypróbowane formuły można bezpiecznie przetwarzać na swój użytek, tak jak czynili to twórcy inspirowani się powieścią Eugeniusza Sue. Sam twórca archetypu gatunkowego również sięgnął po sprawdzone już gatunki literackie i łącząc je, stworzył utwór, który uważany jest za arcydzieło literatury popularnej. Spośród nich wymienić należy: sentymentalny melodramat, powieść gotycką z elementami frenezji, powieść realistyczną, powieść społeczną George Sand, romans pikarejski i powiastkę filozoficzną. W tym miejscu warto wyjaśnić, jakie elementy z podanych gatunków wykorzystał Eugeniusz Sue.

Z melodramatu sentymentalnego autor *Tajemnic Paryża* zapożyczył wiele motywów przygodowych i romansowych. Do pierwszej grupy należą: rozłączenia i odnalezienia po latach, porwania i pościgi, napaści i bójki, przebrania i podstępny, skrytobójstwa i ratunki nadchodzące w ostatniej chwili. Do drugiej grupy zaliczymy: prorocze przeczucia, choroby, obłądki, omdlenia, sieroctwo, wspomnienia dzieciństwa czy niejasne pochodzenie, które często doprowadza do nieświadomego wchodzenia w związki z członkami własnej rodziny.

Powieści gotyckiej Eugeniusz Sue zawdzięcza sposób kreowania powieściowego świata jako przestrzeni pełnej chaosu, niejasności i nieprzewidywalności. Z gotycyzmu autor *Tajemnic Paryża* zaczerpnął również operowanie takimi motywami, jak rozgrywanie akcji wieczorną lub nocną porą, ciemność, burza czy mgła<sup>3</sup> (Sierotwiński, 1986a). Powieść tajemnic nie stroni także od motywów frenetycznych, jak scena oślepienia

---

3 Tego typu motywy – niesprzyjające okoliczności przyrody – wiążą się z blokowaniem działań bohatera.

głównego bohatera negatywnego – Bakalarza. Z powieści gotyckiej grozy Eugeniusz Sue zaczerpnął również sposób tytułowania utworów – to właśnie tytuł powieści Ann Radcliffe *Tajemnice zamku Udolpho* stał się inspiracją dla francuskiego pisarza.

Zważywszy na fakt, że 1. poł. XIX wieku we Francji upływała pod znakiem Honoriusza Balzaka, którego powieści reprezentują nurt realizmu, nie ulega wątpliwości, że właśnie ta szkoła miała ogromny wpływ na Eugeniusza Sue i jego *Tajemnice Paryża*. To przecież utwory Balzaka prezentują XIX-wieczną Francję i pokazują obraz współczesnego autorowi społeczeństwa i jego obyczajów. Autor „Komedii Ludzkiej” jako pierwszy w swoich powieściach<sup>4</sup> starał się ukazać, że człowiek jest wytworem społeczeństwa, istotą zupełnie od niego zależną, której charakter i postępowanie jest regulowane przez nie. Balzac wiedział, że przekazanie realistycznego obrazu społeczeństwa wiąże się z diametralną zmianą optyki i poszukiwaniem literackich tematów:

Już nie wśród ludzi wysoko postawionych, w wyższym świecie, gdzie ich wyrazistość została zatarta przez konwenans i życie towarzyskie, lecz „w szpitalu, w kancelarii prawników”, gdzie widać w zgęszczeniu „cały komizm i tragizm naszej epoki”. Lekarz jest powiernikiem „wykroczeń, do których prowadzą namiętności, tak jak prawnicy są świadkami tego, do czego prowadzi konflikt interesów”. Według Balzaca, namiętność i interesy są dwoma biegunami moralnego życia człowieczeństwa (Van Tieghem, 1971, s. 233).

„Namiętność i interesy” – na tych dwóch głównych wątkach opiera się twórczość Balzaka, ale przecież i do nich ostatecznie możemy sprowadzić także tematykę *Tajemnic Paryża*.

Literatura francuska XIX wieku optowała za tym, by w powieściach zawierać prawdę o życiu i społeczeństwie, przekazywać *couleur locale* i manifestować weryzm poprzez wierne odtwarzanie rzeczywistości. Czytelnicy tego czasu żądali „obrazów” z życia, ale i przedstawienia osobliwości – stąd też wzrastająca wtedy liczba wydawnictw trudniących się głównie publikacją szkiców i fizjologii, opisujących funkcjonowanie takich miejsc, jak więzienia, szpitale, przytułki czy nawet domy publiczne. Obecność takich pozycji na rynku wydawniczym sprawiła, że Sue mógł w realistyczny sposób odmalować Paryż, bez pomijania miejsc, do których nie miał bezpośredniego dostępu<sup>5</sup>.

4 Wystarczy wspomnieć o cyklu „Komedia Ludzka” składającym się z ponad 130 utworów, w których Balzac opisywał swoich bohaterów żyjących w różnych środowiskach.

5 Nie dysponujemy żadnymi źródłami, które potwierdzałyby, że Sue sięgał po tego typu lektury, możemy jednak przypuszczać, że jako osoba zajmująca się literaturą, znał nowości pojawiające się na rynku wydawniczym.

*Tajemnice Paryża* nie były jednak pierwszą francuską powieścią społeczną, ponieważ szlaki dla tego gatunku przetarła już wcześniej George Sand<sup>6</sup>. Pisarce bliskie były idee społeczne, na co zapewne wpływ miała jej przyjaźń z dwoma socjalistami – Ludwikiem Blanc i Armandem Barbès. Piętno tej znajomości wyraźnie pobrzmiewa w powieści *Consuelo* z 1842 roku, w której autorka przedstawia fikcyjne stowarzyszenie Niewidzialnych, realizujące program odrodzenia ludzkości, opierający się na trzech zasadach: wolności, równości i sprawiedliwości. Możemy więc założyć, że Eugéniusz Sue znał idee George Sand i skorzystał z nich w swoim utworze.

W powieściach tajemnic możemy również zaobserwować inspiracje romansem pikarejskim (łotrzykowskim, szelmowskim), z którego zapożyczono pewien rys awanturczo-przygodowy, ale także sposób kreacji charyzmatycznego głównego bohatera, który podczas pełnej przygód wędrówki rewiduje obraz społeczeństwa<sup>7</sup> – nie przypadkiem Rudolf, sam przecież będący księciem, a więc przedstawicielem arystokracji, podczas przemierzania Paryża dostrzeże, że największe zepsucie moralne charakteryzuje nie ubogich mieszkańców miast, ale przedstawiciele wyższych warstw społecznych (Sierotwiński, 1986b).

Ostatnim gatunkiem, z którego czerpie powieść tajemnic, jest powiastka filozoficzna. To z niej Eugéniusz Sue zapożyczył podporządkowanie tekstu wybranej idei moralnej i wyraźny dydaktyzm, ale również przedstawienie negatywnego obrazu wyższych klas i operowanie egzotycznymi motywami i bohaterami – w *Tajemnicach Paryża* będzie to głównie postać Cecylii – Kreolki, która wykorzystując swoją niespotykaną urodę, dokonuje zemsty na Jakubie Ferrandzie.

## Cechy nowego gatunku powieściowego

Jak wspomniano, nowy gatunek powieściowy, jakim jest powieść tajemnic, musiał spełniać cztery podstawowe kryteria. Akcja powieści musiała rozgrywać się w mieście, w utworze występował bohater zbiorowy – biedota miejska, a ponadto musieliśmy mieć do czynienia z różnymi tajemnicami (fabularnymi czy też tajemnicami przestrzeni bądź postaci). W końcu

---

6 Wątki socjalizm utopijnego pojawiły się już w 1837 roku w powieści *Listy podróżnika*.

7 Należy również zauważyć różnicę między powieścią tajemnic, a romansem pikarejskim – w tradycyjnej powieści łotrzykowskiej główny bohater musi wywodzić się z niższej klasy społecznej. Drugą zasadniczą różnicą jest sposób odmalowania epoki – romanse pikarejski ucieka się do satyrycznego przedstawienia rzeczywistości, czego nie znajdziemy w powieściach tajemnic.

dzieło powinno mieć charakter inicjacyjny – któryś z bohaterów dojrzewa w trakcie powieści i bez lęku mierzy się z nowym, miejskim stylem życia. Wymienione powyżej elementy nie są jedynymi, które decydują o odrębności i wyjątkowości tego gatunku, dlatego też przyjrzymy się bliżej pozostałym cechom powieści tajemnic.

Jednym z najważniejszych elementów występujących w powieściach tajemnic jest próba przeprowadzenia rewizji społeczeństwa, czyli przewartościowania jego zastanego obrazu społeczności w danym okresie historycznym. Po raz pierwszy próbę taką podjął Friedrich Schiller w *Intrydze i miłości*, gdzie skonfrontował ze sobą dwa światy – mieszczański i arystokratyczny. Pierwszy z nich (w powieści reprezentowany przez Luizę Miller i jej ojca) przedstawia w sposób bardzo pozytywny, z kolei drugi (tutaj von Walter i jego dwór) zostaje ukazany wyjątkowo negatywnie. Schiller obnażył panującą na dworach obłudę, intryganctwo i wątpliwe moralnie życie arystokratów. Sue, idąc śladami niemieckiego pisarza, rewiduje obraz społeczeństwa francuskiego. Autor wyraźnie opowiada się po stronie najbiedniejszych, tych, którymi pogardza arystokracja, i stara się ukazać, że osoby z najniższej warstwy społecznej, często przez swoją trudną sytuację życiową, były zmuszane do popełniania różnych wykroczeń i przestępstw. Dodatkowo Sue pokazał, że wszelkie intrygi, których świadkiem jest czytelnik, wychodzą właśnie z salonów, a ich wykonawcy, czyli ludzie z paryskiego półświatka mamieni możliwością zysku, a co za tym idzie – przetrwania, są tylko marionetkami w rękach arystokratów. Wybitnie negatywna charakterystyka arystokracji Paryża i opowiedzenie się autora po stronie najbiedniejszych jest bardzo ważne w przypadku Eugeniusza Sue, który przecież sam pochodził z bogatszej warstwy społecznej.

Powieść tajemnic wprowadza etykę sytuacyjną. Zabieg ten, nazwany przez Bachórze „odczernianiem zbrodni” (Bachórz, 2005), polega na nieustannym usprawiedliwianiu różnych poczynań bohaterów poprzez motywowanie ich trudną sytuacją życiową. W *Tajemnicach Paryża* narrator próbuje zarysować wszelkie okoliczności danego zdarzenia, aby czytelnik mógł zrozumieć sytuację, w której znalazł się bohater i bardziej przychylnie spojrzeć na jego postępowanie. Przykładowo w utworze Eugeniusza Sue poznajemy Marię Gualezę, kiedy jest prostytutką, ale już w drugiej scenie powieści głos zostaje oddany bohaterce, aby ona sama mogła opowiedzieć historię swojego życia i opisać wydarzenia, które doprowadziły ją do takiego stanu. Wszystko po to, by czytający mógł przejąć się sytuacją Gualezy i spojrzeć na jej postać bardziej przychylnym okiem.

Równie interesująca jest także kompozycja powieści tajemnic, której akcja rozwija się dwutorowo. Z jednej strony – wszechwiedzący narrator śledzi wydarzenia w miarę ich stawania się, jednak z drugiej strony – zwraca się ku przeszłości. W powieściach tajemnic bardzo często dochodzi

do odkrywania tajemnic z przeszłości, co wpływa na aktualne wydarzenia opisywane w utworze i zmienia czytelnicze spojrzenie na daną sytuację (Bachórz, 1997). Samo wprowadzenie retrospekcji czy też oddawanie głosu bohaterom, by opowiadali swoje historie, nie jest jeszcze niczym innowacyjnym, jednak nowością była wprowadzona w *Tajemnicach Paryża* symultaniczność i zawieszenie akcji. W powieściach tego rodzaju narrator opisuje fragmentarycznie wiele wątków i wielokrotnie zdarza się, że opis niezwykle ważnego wydarzenia zostaje wstrzymany, a kolejny rozdział rozpoczyna się od podjęcia innego wątku, najczęściej jednak związanego z wcześniej przerwany. W *Tajemnicach Paryża* narrator w ten sposób przerywa relację dotyczącą planowanego morderstwa Marii Gualezy w punkcie kulminacyjnym po to, by powrócić do momentu, gdy skazana za włóczęgostwo dziewczyna opuściła więzienie. Dzięki temu zabiegowi narrator może wprowadzić postać Wilczycy, zbrodniarki, która również tego dnia zakończyła swoją karę. To z kolei pozwala pojawić się kobiecie na miejscu planowanej zbrodni w takim momencie, aby mogła uratować Gualezę (Knight, 2012).

Kompozycja linearno-powrotna, bo tak możemy ją nazwać, spełniała dwie podstawowe funkcje. Po pierwsze, przerywanie rozdziału w punkcie kulminacyjnym danego zdarzenia utrzymywało zaciekawienie czytelników i zachęcało ich do zakupu kolejnego dziennika, aby móc poznać dalsze losy bohaterów (Gemra, 1998). Drugą funkcją tej kompozycji było znaczne ułatwienie czytelnikom odbioru dzieła, ponieważ pozwalała ona czytającemu przypomnieć sobie najważniejsze fakty dotyczące już wcześniej opisywanych wydarzeń, co było niezwykle ważne, jeśli spojrzeć na mnogość bohaterów i wątków podejmowanych w powieści.

Oprócz linearno-powrotnego przebiegu zdarzeń, w kompozycji powieści tajemnic wyróżniamy także schemat sinusoidalny, który zakładał obecność wielu punktów kulminacyjnych, pomiędzy którymi występowały krótkie momenty odpoczynku. Gdy następowało rozwiązanie zagadkowej sytuacji fragmentu dzieła, pojawiały się kolejne komplikacje. Taki zabieg, wprowadzający wiele wątków pobocznych, a tym samym odsuwający w czasie rozwiązanie głównej zagadki, wzbudzał ciekawość czytelników i podobnie jak schemat linearno-powrotny skłaniał ich do zakupienia kolejnego numeru dziennika (Bachórz, 2005).

Bardzo charakterystyczną cechą nowego gatunku jest weryzm topograficzny, czyli bardzo wierne odwzorowanie opisywanej przestrzeni. Zarówno Eugeniusz Sue, jak i jego naśladowcy w swoich utworach kreśliли obszary miejskie z zachowaniem ich cech, nie uciekając się przy tym do żadnych przemilczeń czy upiększeń. Wystarczy przywołać tutaj fragment otwierający *Tajemnice Paryża*:

13 grudnia 1834 roku, wieczorem, mężczyzna atletycznej postawy, odziany w podartą bluzę, szedł szybkim krokiem przez most do dzielnicy Paryża, zwanej Cité, labiryntu uliczek ciemnych, krzywych, błotnistych. Domy były brudne, szyby najczęściej potluczone, sienie ciemne, strome schody. Na dole znajdowały się stragany węglarzy, garkuchnie. Na zegarze była dziesiąta (Sue, 1990, s. 5).

Dodatkowo w *Tajemnicach Paryża* autor przedstawia prawdziwe miejsca i podaje nazwy ulic, które można było odnaleźć na mapach współczesnego mu miasta. Część z nich do dzisiaj istnieje (dzielnica Cité, Lasek Buloński, katedra Najświętszej Panny, a także ulice: Pola Elizejskie, Temple, Saint-Denis, Sentier, Saint-Germain), inne zostały przebudowane i inaczej nazwane w czasie Wielkiej Przebudowy Paryża w latach 1852–1870.

### Miasto i ulica – miejsca powieściowych zdarzeń

Nie ulega wątpliwości, że odkrycie tematu miejskiego dokonało się właśnie w XIX wieku. Miasto, tak różne od XVIII-wiecznej arkadyjskiej wsi, która była podstawowym miejscem akcji w utworach tego okresu, musiało znaleźć swoje miejsce w literaturze. Prezentacji obszarów urbanistycznych w literaturze towarzyszyły jednak różne odczucia – od apoteozy aż do skrajnego antyurbanizmu. Metropolie fascynowały i inspirowały, ale jednocześnie mogły przerażać zatłoczeniem, hałasem i ruchem. Z tej fascynacji, ale również pewnego niepokoju narodziły się *Tajemnice Paryża* – powieść o próbie oswojenia przestrzeni miasta.

Na kształt XIX-wiecznej metropolii sportretowanej w *Tajemnicach Paryża* przez Eugeniusza Sue miało wpływ wiele czynników, a prawdopodobnie najważniejszym z nich była rewolucja francuska, stanowiąca symboliczny początek XIX wieku. Właśnie to wydarzenie dało początek wielu zmianom społecznym, których efekty możemy obserwować w powieści Sue'ego. Przede wszystkim rewolucja uruchomiła mobilność społeczną, rozumianą nie tylko jako możliwość osiągnięcia awansu w społeczeństwie, ale także jej horyzontalną odmianę, czyli migrację ludności. Ludzie z prowincji, w poszukiwaniu pracy i poprawy warunków życia, zaczęli masowo przybywać do Paryża, co wkrótce doprowadziło do przeludnienia miasta. Według źródeł, w 1800 roku stolicę zamieszkiwało 547 756 obywateli, ale już w 1841 roku (przypomnijmy – na rok przed rozpoczęciem odcinkowej publikacji *Tajemnic Paryża*) liczba ta zwiększyła się o prawie czterysta tysięcy (Bystroń, 1939).

Gwałtownie postępująca urbanizacja doprowadziła do tego, że pomiędzy arystokratycznymi domami pojawiały się rewiry nędzy, a w całym



mieście wzmagał się ruch. Miasto stawało się coraz mniej bezpieczne, a co za tym idzie – zaczęło budzić lęk w jego mieszkańcach. Metropolie były więc postrzegane jako przerażające i pełne niebezpieczeństw.

Miasto przygniata ludzi zagęszczeniem i anonimowością tłumu, truje złym powietrzem, odbiera mieszkańcom nie tylko błogosławiony kontakt z naturą, lecz i swobodę spojrzenia: wzrok jest więźniem ciasnych ulic i wielopiętrowych domów. Miasto grozi każdemu chorobą, epidemią, pożarem. Ale ludzie zarażają się tu nie tylko w sensie medycznym, bo miasto jest wylegarnią zarazków moralnych. Wszystkie najgorsze wystęпки szerzą się infekcyjnie w miejskim tłumie (Baskiewicz, 1993, s. 134).

Paryż Sue bez wątpienia nie jest przestrzenią przyjazną, a świadczyć może o tym cytowany już wcześniej fragment rozpoczynający *Tajemnice Paryża*. Narrator powieści opisuje przestrzeń w taki sposób, aby wyeksponować jej posępny charakter. Nieprzypadkowe jest również nazwanie dzielnicy Cité labiryntem – czytelnik musi odnieść wrażenie, że Paryż jest przestrzenią, w której można się zagubić. Wykorzystana tutaj koncepcja labiryntowa jest związana z próbą dezintegracji jedności przestrzeni:

W koncepcji labiryntu mamy więc do czynienia z czymś w rodzaju dezintegracji klasycznej jedności przestrzeni. Jedność ta niejako rozpada się na drogi i bezdroża, jakby na części przestrzeni powiązane ze sobą w abstrakcyjny sposób, po których bohater i statyści poruszają się niczym bezdomni tułacze (Thalman, 1978, s. 355).

Wędrowka czy też błądzenie bohaterów po mieście staje się w powieściach tajemnic głównym motywem labiryntowym. Warto tutaj zauważyć, że sam labirynt ma w kulturze konotacje raczej negatywne, które wywodzą się już od mitu o Tezeuszu zapuszczającym się w taką przestrzeń, aby poskromić Minotaura. To z kolei nasuwa nam przybliżoną już wcześniej interpretację miasta labiryntu jako przestrzeni nieprzyjaznej i niebezpiecznej. Wyjątkiem od tej reguły będą przypadki, gdy motyw ten jest związany z inicjacją – wędrowka po mieście labiryntu stawałaby się wówczas drogą do dojrzewania i poznania samego siebie. Chociaż w istocie Rudolf, bohater *Tajemnic Paryża*, przechodzi pewnego rodzaju inicjację, błądząc po labiryntu miasta, to jednak zdecydowanie bardziej widoczne jest to w jednej z późniejszych polskich powieści tajemnic – *Nowych tajemnicach Warszawy* Adolfa Dygasińskiego (1887). Polski autor kreuje postaci dwóch artystów, Ignacego Kłońskiego i Damiana Gąbczakiewicza, których wędrowka po mieście staje się pretekstem do rozważań na temat kondycji człowieka w XIX wieku. Już sam początek ich drogi jest dosyć dramatyczny – stają się oni bowiem świadkami napadu na małego chłopca. Gdy

jeden z nich, przerażony, chce zawrócić i ukryć się w bezpiecznym miejscu, zostaje upomniany przez swojego towarzysza, który przypomina mu, że jako artyści powinni zająć się zgłębianiem prawdy o życiu – doświadczyć tego, co później będą próbowali wiernie oddać w swoich pracach:

– Tu jest niebezpiecznie chodzić nocą po tych ulicach – szepnął pan Damian, zdradzając chęć do odwrotu – dla marnych butów, które się ma na sobie, można utracić życie.

– My jednak mamy obowiązek badania prawdy, podobnie jak go ma podróżny, który na niechybną śmierć się naraża wśród podbiegunowych lodów... Powieściopisarz społeczny, czy malarz, nic nie jest wart, gdy z gabinetu swego tylko wypuszcza dzieła, urojone we własnej głowie (Dygasiński, 1887, s. 61–62).

Ich wędrówka kończy się na Powiślu, w miejscu bardzo przygnębiającym – na wysypisku śmieci usytuowanym na prawym brzegu Wisły, które staje się schronieniem dla najbiedniejszej części społeczeństwa warszawskiego<sup>8</sup>. To właśnie w tym miejscu Kloński wypowiada znamienne słowa:

Jesteśmy oto w śmietniku rzeczy i ludzi. Przedmioty, które społeczeństwo wyrzuca tutaj, są niewątpliwie nic nie warte, lecz ludzie na śmietniku są częstokroć tylko nieszczęśliwi (Dygasiński, 1887, s. 63–64).

Krótki pobyt w tym miejscu i rozmowa z tymi, dla których wysypisko stało się schronieniem, uświadamia mężczyznom, jak trudne jest życie warszawskiej biedoty, ale także pozwala im zrozumieć, jaka na nich – artystach – ciąży odpowiedzialność:

Dwaj towarzysze opuścili nareszcie Powiśle (...). Byli teraz dziwnie nastrojeni i przez całą drogę zachowywali milczenie. Dopiero, gdy już przybyli do domu, Kloński pierwszy się odezwał:

– Czy rozumiałeś mię, Damianie, w jaki sposób pojmuję zadanie i obowiązki artysty?

Gąbczakiewicz uściśnął dłoń pana Ignacego i rzekł:

– Jesteś człowiekiem! Ty pierwszy otwierasz mi oczy na świat, na sztukę, na życie ludzkie... (Dygasiński, 1887, s. 66).

Podczas tej wędrówki Kloński i Gąbczakiewicz penetrują swoje uczucia i świadomość (Rybicka, 2000), a co za tym idzie – dojrzewają do tego, by stać się artystami poświęconymi sprawie społecznej.

8 Podobny obraz Powiśla został zaprezentowany w *Lalce* Bolesława Prusa.

Powieści o XIX-wiecznym mieście rozpatrują również problem kondycji człowieka – mieszkańca metropolii. Zarówno Eugeniu Sue, jak i inni twórcy powieści tajemnic obserwowali nie tylko życie miejskie, ale także tych, którzy stanowili jego istotę, a więc mieszkańców miast. Obserwacje te wniosły do literatury cały katalog postaci, których stworzenie nie byłoby możliwe, gdyby nie specyfika życia metropolii. Pojawia się więc tutaj m.in. przekupki, lichwiarze, studenci, nocni stróże, żebracy, złodzieje, osoby uzależnione od alkoholu, prostytutki czy stręczycielki. Wykreowanie nowej przestrzeni zdarzeń skutkowało więc stworzeniem nowego typu bohatera – człowieka miejskiego. W powieściach omawianego gatunku bardzo często będziemy mieć również do czynienia z kategorią bohatera nieznanego. Bowiem życie w mieście, w odróżnieniu od życia na wsi, pozwalało na bycie anonimowym:

Kim jest mieszkaniec miast? (...) ma on w sobie coś z osobnika, który nigdzie nie jest zadomowiony; wynajmuje mieszkanie tylko do odwołania; sąsiaduje ze wszystkimi i z nikim, a na ulicy jest postacią anonimową (Thalman, 1978, s. 359).

Znamienny jest właśnie ów brak zadomowienia, możliwość wynajmowania mieszkań, częstych przeprowadzek, zawierania tylko przypadkowych znajomości, a co za tym idzie – ewentualne przybieranie różnych tożsamości. To wszystko sprawia, że człowiek na ulicy miasta staje się postacią zupełnie anonimową, a tym samym tajemniczą. Brak więzi pomiędzy mieszkańcami miast skutkuje z kolei stworzeniem konstrukcji „samotnego wśród tłumu”, a więc bohatera, który pozostaje samotny i zdany wyłącznie na siebie mimo pozornej bliskości sąsiadów czy też współmieszkańców danej dzielnicy.

W powieściach tajemnic można zaobserwować tendencję do wyprzedzania akcji z obszarów zamkniętych. Nie oznacza to bynajmniej, że autorzy utworów tego gatunku zupełnie rezygnują z opisu wydarzeń rozgrywających się w domach bohaterów, hotelach czy restauracjach, ponieważ bez większego trudu odnajdziemy wiele tego typu scen. Natomiast nie ulega wątpliwości, że coraz więcej wydarzeń, tych szczególnie ważnych dla przebiegu akcji, będzie rozgrywać się właśnie na ulicach miast (w *Tajemnicach Paryża* także na wiejskich drogach), w parkach lub nad brzegiem rzeki. W celu ukazania skali tego zjawiska posłużymy się zestawieniem tabelarycznym<sup>9</sup>:

---

9 Oczywiście w powieści jest o wiele więcej zdarzeń, które rozgrywają się na ulicy. W tabeli przedstawiono jednak tylko te mające największe znaczenie dla przebiegu akcji.

Zdarzenie:	Miejsce akcji:
Obrona Gualezy przed Szurynerem.	jedna z ulic Cité
Napaść Bakalarza i Puchaczki na Sarę Mac-Gregor i jej brata – Toma.	ulica w pobliżu Katedry Marii Panny
Rozmowa Rudolfa i Gualezy, podczas której arystokrata decyduje się umieścić dziewczynę na folwarku w Bouqueval.	łąka w pobliżu Saint-Quen i Saint Denis
Podstęp Rudolfa, który doprowadza do oślepienia Bakalarza.	okolice Wdowiej Alei, Pól Elizejskich i ulicy Saint-Quen
Odnalezienie przez Rudolfa dowodów, obciążających Jakuba Ferranda winą, za bankructwo rodziny Fermont.	plac targowy przy ulicy Temple
Porwanie Gualezy przez Bakalarza i Puchaczkę.	wiejska droga w Bouqueval
Uratowanie Gualezy przed utonięciem przez Wilczycę.	brzeg Sekwany
Zabójstwo Szurynera.	bulwar świętego Jakuba

### Spółeczne oddziaływanie nowego gatunku

Pisząc *Tajemnice Paryża*, Eugeniusz Sue wykreował czytelnika modelowego, do którego kierował swoją powieść. Założył, że jego utwór będzie czytany głównie w kręgach arystokracji i bogatego mieszczaństwa jako „dokument” czy też „reportaż” z miejsc nieznanymi przez tego rodzaju czytelników. Pierwsza powieść tajemnic miała dostarczać rozrywki poprzez zainteresowanie ciekawymi przygodami bohaterów, ale jednocześnie ukazywać życie najbiedniejszych i uczulać na problemy tych, którzy na ogół byli spychani poza margines społeczny. Tymczasem, ku zaskoczeniu samego Sue’ego, okazało się, że najwierniejszymi czytelnikami *Tajemnic Paryża* stali się ludzie z najniższej warstwy społecznej. Prawdopodobnie stało się tak, ponieważ to właśnie oni w historiach bohaterów mogli odnaleźć odbicie własnej sytuacji życiowej. Powieść o Gualezie, Szurynerze i Morelach w dużej mierze stawała się opowieścią o ich codzienności. To oni doskonale znali rzeczywistość, którą opisywał autor, przebywali w tej samej przestrzeni i wielokrotnie zachowywali się podobnie do tych, o których czytali na kartach powieści. Nic więc dziwnego, że czytelnicy podchodzili do powieści bardzo emocjonalnie, przeżywali przygody bohaterów i wielokrotnie kontaktowali się z Eugeniuszem Sue, aby wyrazić obawy o dalsze losy postaci. Wprowadzenie osób z proletariatu jako

pełnoprawnych (a nawet i głównych) bohaterów utworu i opowiadanie o ich problemach sprawiło, że ludzie z najbiedniejszej warstwy społecznej poczuli, że ktoś wreszcie dał im prawo, aby mogli mówić o swoich bolączkach. Tym samym *Tajemnice Paryża* stały się „epopeją najuboższych”, a sam autor, zupełnie nieświadomie, okazał się „wieszczem proletariatu” (Eco, 1996).

Eugeniuszowi Sue udało się to, czym niewielu pisarzy może się poszczycić – jego powieść nie tylko czerpała z rzeczywistości i na niej opierała swoje istnienie, ale również znacząco na nią wpływała i organizowała ją na nowo. Też tę potwierdzają przykłady przedstawione przez Umberto Eco w artykule *Eugeniusz Sue: Socjalizm i pocieszenie*. Autor wspomina w nim, że pierwsza powieść tajemnic tak silnie oddziaływała na czytelników. Zatracali oni często granicę pomiędzy fikcją literacką a rzeczywistością. Eco wspomina, że czytelnicy przesyłali autorowi *Tajemnic Paryża* pieniądze, by ten mógł je przeznaczyć na pomoc dla rodziny Morelów – bohaterów powieści. W innym miejscu wspomina zaś sytuację, gdy mężczyzna, który przez dłuższy czas nie mógł znaleźć zatrudnienia, napisał do Sue’ego, aby ten udostępnił mu adres księcia Rudolfa, by mógł poprosić go o wsparcie. W historii zapisały się również inne wydarzenia, których źródeł należałoby się doszukiwać w *Tajemnicach Paryża*. Wystarczy wspomnieć tutaj o księdzu Damourecie, który pod wpływem lektury powieści ufundował przytułek dla sierot, czy o hrabim de Portalis, który próbował zorganizować falanster wzorowany na idealistycznym folwarku w Bouqueval opisanym w utworze. Umberto Eco odnotował, że zachowało się 1100 listów adresowanych do autora, w których czytelnicy wyrażają swoje opinie na temat tekstu powieści i doradzają pisarzowi, jak mógłby pokierować dalszymi losami swoich postaci (Eco, 1996). *Tajemnice Paryża* stały się więc społecznym fenomenem, a ich sukcesu nie udało się powtórzyć już żadnej powieści naśladowniczej.

W tym kontekście można wysnuć przypuszczenie, że przyjęcie pierwszej powieści tajemnic we Francji było pozytywne. Z jednej strony jak najbardziej – donośny protest Sue’ego wobec zastanej sytuacji społecznej stał się dla wielu czytelników odbiciem ich własnych, dotąd izolowanych i pomijanych milczeniem, postulatów. O sukcesie powieści bez wątpienia przesądził nie tylko jej rys socjalistyczny, ale i kreacja bohaterów, których historie stawały się dla najwierniejszych czytelników odbiciem ich własnej sytuacji życiowej. Z drugiej jednak strony nie można zapominać o tym, że wobec powieści Sue’ego podniosło się wiele głosów przeciwnych – negatywnie oceniających nie tylko sam utwór, ale i socjalistyczne zaangażowanie pisarza. Autorami tych ocen na ogół były osoby wywodzące się z kręgów arystokratycznych i ze środowisk rządzących. Obawiano się, że program wyłożony w *Tajemnicach Paryża* doda odwagi ludziom z biedniejszych

warstw społeczeństwa, by znów zawalczyli o własne dobro. Późniejsza historia pokazała, że były to obawy słuszne, bowiem 1849 rok przyniósł kolejny zryw, którego bezpośrednią konsekwencją stało się przejęcie władzy przez republikanów i socjalistów utopijnych szerzących idee demokracji i republiki socjalnej. Nie można oczywiście przeceniać wpływu powieści Sue'ego na procesy dziejowe, ale jednocześnie – nie powinno się bagatelizować oddziaływania *Tajemnic Paryża* na świadomość społeczną ludzi XIX wieku.

Za sprawą powieści *Tajemnic Paryża* sam gatunek powieści tajemnic traktowano we Francji jako niebezpieczny, a wręcz rewolucyjny. Eugénie Sue poruszył w swojej powieści problematykę niesprawiedliwości społecznej, głosił konieczność reform, a więc jednoznacznie opowiedział się po stronie najbiedniejszych. Takie deklaracje oraz inspirowanie osób pochodzących z najniższych warstw społecznym do upominania się o swoje prawa nie mogły przejść bez echa. Zwłaszcza że wszystko działo się w przededniu rewolucji lutowej 1848 roku, kiedy nastroje społeczne we Francji były wyjątkowo napięte. Sue, co oczywiste, naraził się organom władzy – w końcu był arystokratą, który wyjątkowo negatywnie charakteryzował warstwę społeczną, z której się wywodził. To właśnie z powodu jego utworu wydano we Francji dekret, który nakładał na wydawców powieści w odcinkach podatek, jakiego nie byli w stanie zapłacić. Wszystko, by ograniczyć społeczną dostępność powieści pokrewnych *Tajemnicom Paryża* i propagującym podobne idee (Eco, 1996).

Chociaż powieść tajemnic była traktowana jako gatunek niebezpieczny, jednak nie odstraszyło to naśladowców Eugeniusza Sue, którzy niestrudzenie (ale i nieskutecznie) próbowali powtórzyć sukces paryskiego pisarza.

### Polskie realizacje gatunku

Francuska recepcja powieści tajemnic była związana z sytuacją polityczną w państwie, a dzieło traktowano jako opowiedzenie się autora po jednej ze stron konfliktu. Dla polskich twórców najważniejsza stała się przeprowadzona w *Tajemnicach Paryża* rewizja społeczeństwa i negatywna ocena arystokracji i właśnie na tej tematyce skupiały się polskie powieści naśladownicze. Popularność i żywotność tego dzieła na gruncie polskim najlepiej ilustruje liczba powieści wzorowanych na utworze Eugeniusza Sue. Oto najważniejsze z nich, noszące rys francuskiego pierwowzoru: Karol Rusiecki, *Małe tajemnice Warszawy* (1844); Józef Dzierzkowski, *Kuglarze* (1845); Soter Rozmiar Rozbicki, *Tegoczesne tajemnice Warszawy* (1845); Józef Symeon Bogucki, *Klementyna, czyli życie sieroty*

(1846); Marceli Skotnicki, *Samoluby* (1846); Edward Bogusławski, *Dagerotypy Warszawy. Romans obyczajowy* (1847); Józef Dzierzkowski, *Salon i ulica* (1847); Marceli Skotnicki, *Karciarze* (1847); Marceli Skotnicki, *Pan Hilary* (1847); Paulina Krakowowa, *Obrazki z życia warszawian* (1848); Marceli Skotnicki, *Bratowa* (1850); Józef Symeon Bogucki, *Kapitałiści* (1852); Michał Bałucki, *Tajemnice Krakowa* (1870); Walery Przyborowski, *Kwiat agawy* (1882); Bojomir Bończa, *Tajemnice Warszawy* (1887); Adolf Dygasiński, *Nowe tajemnice Warszawy* (1887); Adam Nowicki, *Tajemnice Krakowa spisane przez Karola Kropidętko* (1888); Anastazy J. Waruszyński, *Tajemnice Lwowa* (1890); Witold Koszutski, *Tajemnice Warszawy* (1908); Henryk Nagiel, *Tajemnice Nalewek* (1926).

Ponadto motywy zaczerpnięte z *Tajemnic Paryża* odnajdziemy także w utworach: Władysław Grajner, *Zbrodniarz* (1896); Walery Łoziński, *Czarny Matwij* (1860), *Dwie noce* (1860), *Zakłęty dwór* (1859); Włodzimierz Dionizy Wolski, *Uśmiech losu* (1855).

Żadnej z wymienionych powieści nie udało się powtórzyć sukcesu *Tajemnic Paryża*, ale należy też przyznać, że większość z tych utworów stała na niższym poziomie artystycznym niż francuski wzorzec gatunkowy. Chociaż w obrębie tej listy możemy odnaleźć nie tylko pisarzy początkujących, dla których spotkanie z powieścią tajemnic było pierwszą lub jedną z pierwszych prób literackich, jak też takich, którzy byli już znanymi twórcami (Bałuckiego, Boguckiego, Dygasińskiego, Dzierzkowskiego i Łozińskiego).

### *Tajemnice Paryża* – literacki fenomen XIX wieku

*Tajemnice Paryża* Eugeniusza Sue otworzyły dla literatury nieznane dotąd rejony – wprowadziły nowych bohaterów, umieściły akcję w pomijanych dotąd przestrzeniach, podejmowały zagadnienia, które dotychczas nie były tematami literackimi. Powieść ta, określana jako rewolucyjna i niebezpieczna, inspirowała europejskich twórców do tworzenia dzieł o kolejnych miastach – Londynie, Lwowie, Warszawie czy Krakowie. Sue stworzył archetyp gatunkowy, którego tradycja przetrwała prawie sto lat, bowiem w zestawieniu powieści inspirowanych *Tajemnicami Paryża* jako ostatni wymienia się utwór Henryka Nagiela *Tajemnice Nalewek* z 1926 roku. Żywość tego gatunku i liczba powieści naśladowczych powinna nas utwierdzić w przekonaniu, że bez wątpienia mamy do czynienia z literackim fenomenem XIX wieku.

BIBLIOGRAFIA

- Bachórz, J. (1997). Powieść tajemnic. W: T. Żabski, *Słownik literatury popularnej*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 336–338.
- Bachórz, J. (2005). *Romantyzm a romanse. Studia i szkice o prozie polskiej w pierwszej połowie XIX wieku*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Baskiewicz, J. (1993). *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bystron, J.S. (1939). *Paryż. Dwadzieścia wieków*. Warszawa: Książnica-Atlas.
- Dygasiński, A. (1887). *Nowe tajemnice Warszawy. Romans w trzech tomach*. Warszawa: Biblioteka Romansów i Powieści.
- Eco, U. (1996). *Superman w literaturze masowej. Powieść popularna: między retoryką a ideologią*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gemra, A. (1998). „Kwiaty zła” na miejskim bruku. O powieści zeszytowej XIX i XX wieku. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Knight, S. (2012). *The Mysteries of the Cities. Urban Crime Fiction in the Nineteenth Century*. Jefferson: McFarland.
- Rybicka, E. (2000). *Formy labiryntu w prozie polskiej XX wieku*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Sierotwiński, S. (1986a). Powieść gotycka. W: *Słownik terminów literackich*. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, 186.
- Sierotwiński, S. (1986b). Powieść łotrowska. W: *Słownik terminów literackich*. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, 188.
- Sue, È. (1990). *Tajemnice Paryża*, Bydgoszcz: Somix.
- Thalmann, M. (1978). Labirynt. *Pamiętnik Literacki*, z. 69/3, 345–374.
- Van Tieghem, P. (1971). *Główne doktryny literackie we Francji. Od Plejady do surrealizmu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

**Ewelina Jurczenia** – ukończyła z wyróżnieniem filologię polską, spec. nauczycielską. Obecnie jest doktorantką na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół motywów słowiańskich obecnych w literaturze polskiego romantyzmu oraz dziewiętnastowiecznej literatury popularnej. Autorka m.in. *Pogańskie sacrum w powieściach o dziejach bajecznych Józefa Ignacego Kraszewskiego*, „Littera/Historica” nr 5/2017.



Krzysztof Fiołek

<http://orcid.org/0000-0002-6161-8563>

Uniwersytet Jagielloński

krzysztof.fiolek@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.07

## Stanisława Brzozowskiego wadzenie się z Polską: niepodległość poprzez nowoczesność

### STRESZCZENIE

Artykuł poszukuje odpowiedzi na pytanie o psychologiczne konsekwencje i operacyjne korzyści afirmatywnej akceptacji nowoczesności przez Stanisława Brzozowskiego w kontekście jego sporu z tradycyjnie pojmowaną polskością. Brzozowskiego metoda odwołania się do pism polskiego romantyzmu (*Filozofia romantyzmu polskiego*) została zilustrowana na podstawie przykładów zaczerpniętych z publicystyki (*Kultura i życie*), filozofii (*Idee*), powieści (*Płomienie*, *Sam wśród ludzi*), a także wspomnień (*Pamiętnik*).

**SŁOWA KLUCZE:** niepodległość, Polska, modernizm, romantyzm, Stanisław Brzozowski

### ABSTRACT

Stanisław Brzozowski's Dispute with Polishness: Independence through Modernity

The paper explores the following question: what were the psychological consequences and operational benefits of the affirmative acceptance of modernity by Stanisław Brzozowski in the context of his dispute with traditional Polishness? Brzozowski's methods of reference towards Polish Romanticism writings (*Filozofia romantyzmu polskiego*) have been illustrated on the basis of the examples drawn from his journalistic (*Kultura i życie*), philosophical (*Idee*), novel (*Płomienie*, *Sam wśród ludzi*), and reminiscent (*Pamiętnik*) texts.

**KEYWORDS:** independence, Poland, modernity, romantism, Stanisław Brzozowski

Stanisław Brzozowski umierał we Florencji już w 1911 roku, choć urodził się w tym samym roku co Leopold Staff, poeta trzech epok, żyjący

**Sugerowane cytowanie:** Fiołek, K. (2020). Stanisława Brzozowskiego wadzenie się z Polską: niepodległość poprzez nowoczesność. *Perspektywy Kultury*, 2(29), s. 81–93. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.07.

do 1957 roku. Te najprostsze fakty biograficzne uzmysławiają obiektywne ograniczenie jego percepcji problematyki niepodległościowej do realiów porozbiorowych, a co za tym idzie – tragizm egzystencji przedwcześnie zakończonej. Odsunięty od krajowych emocji w końcowej fazie żywota, naznaczonej postępującą gruźlicą, autor *Legendy Młodej Polski* nie doczekał tego ekscytującego momentu materializowania się idei niepodległościowej w trakcie Wielkiej Wojny i po jej zakończeniu. A może na swój sposób doczekał owej materializacji? Data zgonu w najprostszy sposób rozstrzyga sprawę, lecz można by się pokusić o przypuszczenie, że Brzozowski jednak doświadczył transferowania idei niepodległościowej z wyżyn abstrakcji i zakamarków konspiracji na twardy grunt krwawo tłumionych strajków robotniczych, zamieszek ulicznych, manifestacji patriotycznych. Nie doczekał niepodległości jako faktu z dziedziny prawa międzynarodowego, ale doczekał realnych przesłanek nabywania niepodległości innej, a w jego systemie aksjologicznym – ważniejszej. Albowiem związał ideę niepodległościową z programem emancypacji polskiego robotnika. W tak przyjętej optyce wydarzenia rewolucji 1905 roku były dla niego, zresztą podobnie jak chociażby dla Józefa Piłsudskiego, dowodem budzenia się odnowionego narodu. Oczywiście nigdy w takich momentach nie jest to cały naród, wszystkie jego stany czy klasy. Nie było tak ani w insurekcji kościuszkowskiej, ani w żadnym z dziewiętnastowiecznych zrywów niepodległościowych. Źródłem porażki tamtych rewolucji Brzozowski upatrywał w szkodliwej iluzji ogólnonarodowego kompromisu, która udaremniała szanse na każdą bardziej ofensywną strategię, jakiej wymagała od Polaków burzliwa chwila dziejowa. O szkodliwych zahamowaniach w łonie przywódczym polskich insurekcji jako czynnika wprost wiodącym do klęsk narodowych tak pisał w pamiętnym 1905 roku:

Jedność pomiędzy rewolucją a obawą przed nią jest logicznym nonsensem, przez historię jednak niejednokrotnie z krzywdą postępu urzeczywistnianym. Ten nonsens oddał w roku 1831 ster sił rewolucyjnych w ręce wodza, niewierzącego w te siły, co więcej – wrogiemu rewolucji. W imię to jedności narodowej haniebnie zmarnowany został poryw listopadowy. Powtórzyło się to i w roku 1863. Jedność narodowa nakazywała u nas zawsze wchodzić w sojusze z targowicą i władzę jej oddawać. Proletariat polski pomyłek tego rodzaju nie popełni. Czynem objął on hegemonię społeczną na cały czas walki o prawa polityczne i wypuścić z rąk jej nie może. Kto czuje dziś identycznie z proletariatem polskim, ten czuje narodo-  
wodo. Wszyscy inni bowiem pragną życia narodowego z zastrzeżeniami. Pragną życia narodowego o tyle tylko, o ile zgadza się ono z ich klasowymi interesami (Brzozowski, 2011, s. 80–81).

Wydarzenia rewolucji 1905 roku nazywa Brzozowski pierwszym świadomym wejściem polskiego robotnika na arenę dziejów. W tym rozbudzeniu miejskiego proletariatu widział właściwie jedyną nadzieję na polską niepodległość, podobnie jak radykałowie Wielkiej Emigracji szans odzyskania państwowości upatrywali w politycznym przebudzeniu ludu polskiego. Dowartościowanie filozoficznego dorobku Wielkiej Emigracji jest wielce charakterystycznym rysem na mapie aksjologicznych wyborów Brzozowskiego. W nieszablonej rozprawie *Filozofia romantyzmu polskiego* – zadedykowanej pamięci Stanisława Szczepanowskiego, który zasłynął jako surowy z pozycji romantycznych sędzia prądów modernistycznych<sup>1</sup> – rozszerza znaczenie filozofii, zbliżając ku takim pojęciom jak samowiedza i światopogląd:

Romantyzm polski filozofię swą posiada, gdyż jest wypływem – w części bezwiednym, w części, w ostatnim i szczytowym swym okresie, pełną samowiedzę swą posiadającym – jednolitego i określonego w zasadniczych przynajmniej swych rysach światopoglądu (Brzozowski, 1973, s. 375).

W toku dalszych wywodów z *Filozofii romantyzmu polskiego* wylania się zasadniczy priorytet antropocentrycznej predylekcji Brzozowskiego. Konfrontując romantyzm polski z filozofią niemiecką, wskazuje na zupełnie centralne dla swojej antropologii pojęcie swobody („władza nad sobą, od nikogo i niczego innego niezawisła, stwierdzona czynem”). Z szybkiego przeglądu stanowisk filozofów niemieckich wynika, że jedynie Fichte był gotów przyznać człowiekowi autonomiczne prawo bezwzględnej swobody. Natomiast inni (Kant, Hegel, Marks) uzależniają ową fundamentalną swobodę od rozmaitych czynników zewnętrznych (Kantowski *noumen*, Hegłowski rozum powszechny, Marksowskie warunki ekonomiczne) (Brzozowski, 1973, s. 405). Rozwinięcie tej specyficznej

---

1 Kontrowersja wokół *Dezynfekcji prądów europejskich* (napaści na Zolę tudzież wielbicieli nowych francuskich prądów artystycznych) jest szczegółowo omawiana niemal w każdym tekście dotyczącym „ukonstytuowania się” Młodej Polski. Atak na młode pokolenie polskich twórców, zafascynowanych – jak Tadeusz Konczyński – raczej Gabrielem D’Annunzio aniżeli Mickiewiczem, prowadził Szczepanowski właśnie z mandatu wielbiciela polskiej literatury romantycznej, strażnika narodowych hierarchii z przewodnią rolą wieszczów naszego romantyzmu. Zadedykowanie właśnie Szczepanowskiemu (zmarł w 1901 roku) *Filozofii romantyzmu polskiego* jest dowodem na całkowicie odrębne usytuowanie Brzozowskiego na mapie młodo-polskich programów i dyskusji literackich. Warto przypomnieć, że w tym samym czasie, kiedy postanowił uhonorować Szczepanowskiego, zajmując się wieszczami, mesjanistami i towiańczykami, namiętnie dyskredytował bożyszcze Młodej Polski – Zenona „Miriamy” Przesmyckiego. Wydaje się, że jedynym sensownym wyjaśnieniem tych reorientacji znowu muszą się stać niuanse stanowiska filozoficznego, wykuwająca się właśnie wówczas filozofia pracy.

filozofii wolności (akurat tego określenia nieczęsto używano w odniesieniu do pomysłów Brzozowskiego) znalazło się w wykładach z października i listopada 1906 roku i celnie nazwane zostało światopoglądem pracy i swobody (Brzozowski, 1973, s. 415–485).

*Filozofia romantyzmu polskiego* jest przeważnie apologią wysiłku myślowego Cieszkowskiego, Hoene-Wrońskiego, Towiańskiego, Mickiewicza i innych. Bezkompromisowy oskarżyciel wszelkich marzycielskich uroszczeń duszy polskiej tutaj bierze w obronę radykalny gest filozofii narodowej<sup>2</sup>. Nie można mieć wątpliwości, że namysł nad mesjanizmem polistopadowym jest dla autora *Idei* czynnikiem wywołującym pytania i tezy jak najbardziej współczesne, młodopolskie rodem z Wyspiańskiego:

My bowiem nieustannie rozstrzygać mamy, czym ma być Polska i jakie są drogi, które do niej prowadzą. By zaś na te pytania odpowiadać, trzeba już mieć w sobie tę Polskę odrodzoną, trzeba dorobić się jej zasługą przebudowania wewnętrznego. Sprawę Słowa czynić może tylko ten, kto wie, w czym żyje Słowo, a aby to wiedzieć, trzeba to mieć w sobie. Mamy walczyć o kulturę i przyszłość Polski, przyszłość i tę kulturę stwarzać, a czyż powiedzieć o sobie możemy, że wiemy, czym ta przyszłość być ma, że mamy w sobie ducha tej przyszłej Polski? Tej Polski, jakiej chcemy, aby była? Sprawę prawdy może czynić tylko ten, kto ma ją w sobie. Sprawę Polski ten tylko, w kim ona żyje (Brzozowski, 1973, s. 409).

Z powodu książki *Gloryfikacja pracy* za pierwszego monografistę Brzozowskiego słusznie uchodzi... Marian Zdziechowski. Filozof i publicysta, profesor Uniwersytetu Wileńskiego, kojarzony z nurtem konserwatywnego pesymizmu dziejowego, w rozdziale trzecim wspomnianej monografii, zatytułowanym *Walka z rzeczywistością polską*, akcentował bunt Brzozowskiego przeciw religii postępu (socjalizm) i dekadencji (prądy artystyczne zwane Młodą Polską). Zdziechowski wytknął Brzozowskiemu przesadne rozentuzjzowanie się rewolucją 1905 roku i naiwny optymizm względem klasy robotniczej. Potem następuje eskalacja naturalnych uprzedzeń, gdy wyrzuca mu kryptoanarchizm rodem z filozofa anarchizmu, czyli... Hercena (Zdziechowski, 1916, s. 63–64). Brzozowskiego niewątpliwie pobudzała myśl o przyszłości związanej z ambitnie zaprojektowaną emancypacją proletariatu. Pozostał zwolennikiem Jutra, jak ów podróżny

2 W niedawnym artykule o idei mesjańskiej u Brzozowskiego Andrzej Wawrzynowicz pisze: „W filozofii romantyzmu naród polski dochodzi więc, zdaniem Brzozowskiego, do «ostatecznej samowiedzy» – uchwycenia fundamentów własnej tożsamości. Myśl romantyczna doprowadza do pełnej świadomości to, co wylania się spoza empirycznej zmienności i przemijalności polskiej historii, a więc z samego następstwa pokoleń, jako pewna ponadczasowa forma – właściwy element jedności i niezmienności ducha polskiego” (2017, s. 76).

z *Widm moich współczesnych*, przyglądający się konfrontacji pana Jutro i pana jaśnie wielmożnego (konsekwentnie pisany małą literą) (Brzozowski, 1914, s. 67–76). Był przekonany o potrzebie nieustannej transformacji, gdy pisał: „Pierwiastki postępowe naród tworzą, wsteczne – imienia jego wzywają nadaremno. To jest prawidło stałe” (Brzozowski, 1973b, s. 196). Szansą na niepodległość jest aktywne zawładnięcie siłami modernizacji przez ambitnych, dumnych i pracowitych Polaków. W niezwykle ostrym, wręcz napastliwym artykule zatytułowanym patetycznie *Ludzkość i naród* tak prowokował ówczesnych czytelników:

Czy wy nie rozumiecie, że dzisiaj jedyną siłą jest wyrwać się z martwego objęcia historii? Polska historyczna upadła. Więc cóż: tak samo upadła historyczna Francja, Niemcy, Włochy. Kraje, gdzie najsilniej żyje historia, są najniezwyklejszymi krajami: mamy przecież Galicję, grobowiec szlacheckiej gangrenie na piersi konającego w nędzy i ciemności ludu postawiony – Kraków (Brzozowski, 1973b, s. 500).

Zatem recepta na chorobę bezwładnego tkwienia w objęciach historii jest jedna: intensywny trening emancypujących praktyk nowoczesności. Bo też zaraz obok likwidacyjnych niwelacji znajduje się swoicie patriotyczne *credo* Brzozowskiego:

Żyć u siebie tym, czym żyje ludzkość, energię, jaką wznieca upokorzona godność narodowa zwrócić na tworzenie u siebie kuźnic nowoczesności, zużyć patriotyczny żar na tworzenie nowoczesnego człowieka w Polsce. – To jest tylko jedyna droga (Brzozowski, 1973b, s. 499).

W toku wydarzeń rewolucji 1905 roku radykalizują się przekonania polityczne wciąż jeszcze młodego publicysty „Głosu”, słynącego już (po kampanii antysienkiewiczowskiej i antymiriamowskiej) z surowości i krańcowości sądu. Do szczególnego paroksyzmu dochodzi awersja względem narodowych demokratów, którzy wobec proletariackiego zrywu przyjęli postawę jawnie niechętną. W drukowanych poza warszawską cenzurą artykułach (*Odbywa się osobliwy sąd...*) Brzozowski z pasją dyskredytuje Stronnictwo Narodowo-Demokratyczne, w zasadzie odmawiając mu patriotyzmu poprzez sugestię, jakoby najtajniej skrywanym marzeniem endecji było połączenie tradycjonalistycznego frazesu patriotycznego z reakcyjną furią krwawej rozprawy ze zrewoltowanym proletariatem (Mencwel, 2014, s. 465–467). Andrzej Mencwel wskazywał, że nagły i sprawny kolportaż ulotek oskarżających Brzozowskiego o działalność agenturalną na rzecz ochrony był akcją odwetową podrażnionych koterii endeckich (Zygmunt Wasilewski i Iwowski „Słowo Polskie”) (Mencwel, 2014, s. 468).

Koncepcja proletariackiej przyszłości odrodzonej Polski nie wzięła się u Brzozowskiego z przekonania o jakoby nieuchronnie nadchodzącej dyktaturze proletariackiej. Wydaje się raczej wynikiem radykalnie krytycznej refleksji o Rzeczypospolitej szlacheckiej i porozbiorowym resentymentem inteligencji polskiej. Oskarżenia rzucone w stronę szlachecczości i ziemiaństwa miały przygotować ideowy grunt pod wielki projekt kulturowej i moralnej przemiany narodu. W liście do Salomei Perlmutter czytamy jakże gorzkie tezy: „Renesans był zabawą zapustną. Reformacja iluzją samodzielności w szlachcie. Wiek XVII rozbija ucztę szlachty” (Brzozowski, 1970, s. 336).

Negatywizm w stosunku do narodowych tematów ustępował niekiedy bardziej zrównoważonej refleksji nad dominantą polskich dziejów. W toku swych przemyśleń wprowadził Brzozowski do tejszy refleksji wiele nowoczesnych kategorii opisu i interpretacji historii. Wystarczy wspomnieć pojęcie typu ideogenetycznego (wzorca kultury) i próbę nakreślenia fenomenologii kultury szlacheckiej.

Michał Kaniowski był jedną z figur oskarżycielskich Brzozowskiego, jednym ze świadków w pozwie przeciw tradycji szlacheckiej. Dawna Polska jawi się Kaniowskiemu jako rzeczywistość bliska i realna, a jednocześnie fantasmagoryczna, stanowiąca represyjną domenę błędu, załączkową postać współczesnych upokorzeń. Natenczas stłamszenie polskiego bytu narodowego prowadzić musi do „odrywania się jednostek samoistniejszych od narodowej wspólności” (Brzozowski, 2001, s. 443), czego Kaniowski miał być prowokacyjną egzemplifikacją.

Oczywiście takie fragmenty mogą być z powodzeniem brane jako przyczynek do autobiografii intelektualnej samego Brzozowskiego (Mencwel, 1976, s. 60), choć Kaniowski nie jest prostą figurą autora, a jedynie postacią wyposażoną w niektóre jego cechy świadomościowe. Widoczne się staje, że w umysłowości Brzozowskiego sposób istnienia historii łączył się z zagadnieniami dotyczącymi samego człowieka i jego uczestnictwa w stającym się świecie. „Nie było Polski, legend, wspomnień”, czyli nie było naonczas żadnego związku między kategoriami ściśle narodowymi a uniwersalnymi prawami „olbrzymiego świata”, jego istotą i przekształceniami, podobnie jak nie było kiedyś związku między polskością a „nowymi ideami” (zaświadczał o tym w *Pamiętniku*<sup>3</sup>). Historia Polski była zatem przez pewien czas w jego świadomości jak wyczerpana narracja, opowieść tkwiąca w ślepej uliczce istnienia akcji, epizod zamknięty;

3 „Dziś skarbem byłby dla mnie Szajnocha, Siemieński, Bartoszewicz, Bobrzyński, Baliński, wówczas nie umiałem z tego korzystać. Nie umiałem w tym okresie wyczuć żadnego związku między Polską a moimi nowymi ideami. Przeciwnie: idee odprowadzały mnie coraz dalej od polskości i postępy mierzyłem tą odległością” (Brzozowski, 2000, s. 62).

wątek, do którego nie sposób już nawiązać, więc trudno poważnie traktować jego istnienie. Tego typu niechęć wobec specyficznie polskich zagadnień dochodzi do szczególnego paroksyzmu właśnie w powieści *Płomienie*, ujawniając się w takich choćby dramatycznych pytaniach Kaniowskiego:

Polska, niepodległość – i cóż? Czy zmienisz się ty? (...) Czy życie ludzkie przestanie być tym, czym jest: potworną, cuchnącą niedorzecznością? ... Czy nie tak samo rozpląnę się bez śladu, zginę na zawsze pod ciężarem mogilnej ziemi? Czy zmieni się cokolwiek bądź z tych rzeczy? (Brzozowski, 1996, s. 48).

Niniejszy szkic oczywiście nie rości sobie pretensji do przekrojowego rozpoznania całości zagadnienia, a jest jedynie próbą wskazania na oceny, tezy i wróżby na temat niepodległości Polski pojawiające się w różnogatunkowych wypowiedziach Brzozowskiego. Gdyby dociekać wszystkich przypadków jego ustosunkowania się do kwestii niepodległościowej, należałoby wziąć pod uwagę całą różnorodność gatunków piśmiennictwa, których używał do zaprezentowania swoich myśli i emocji. Byłaby to zatem publicystyka wraz z krytyką literacką, eseistyka (studium *O Maurycym Mochnaćkim*), krytyka kultury (*Legenda Młodej Polski, Filozofia romantyzmu polskiego*), powieściopisarstwo (*Płomienie, Sam wśród ludzi, Książka o starej kobiecie*), a także listy (znane dzięki świetnemu opracowaniu Mieczysława Sroki) oraz niejednokrotnie wznawiany *Pamiętnik*. Jak widać, brakuje w tym wyliczeniu filozofii (*Idee*), gdyż ta raczej odciągała niż przyciągała do tematu polskości. Nie jest tu wyjątkiem *Filozofia romantyzmu polskiego*, którą należałoby traktować jako eseistyczne opracowanie tytułowego tematu aniżeli autonomijną wypowiedź filozofa.

Obserwowany w ostatnim dziesięcioleciu kolejny renesans wzmożonego zainteresowania Brzozowskim, spowodowany konsekwentnymi akcjami wydawniczo-promocyjnymi „Krytyki Politycznej”<sup>4</sup>, a także licznymi rocznicowymi konferencjami naukowymi (Kowalczuk, Mencwel,

---

4 Niewątpliwą zasługą Wydawnictwa Krytyki Politycznej są wznowienia tekstów eseistycznych (*Głosy wśród nocy*) i literackich (wydanie *Płomieni* z ilustracjami Wilhelma Sasnala, książkowe wydanie zapomnianego dramatu *Mocarz*). Takie książki okazują się cennym uzupełnieniem dotychczasowych zasobów. Najambitniej zakrojoną inicjatywą pozostaje edycja *Dzieł* Brzozowskiego, prowadzona od dziesięcioleci w krakowskim Wydawnictwie Literackim. Rok 2012 był dla tego przedsięwzięcia szczególnie udany: wydano sześć powieści Brzozowskiego w dwóch opasłych woluminach. Na stanowisku redaktora *Dzieł* Andrzej Mencwel zastąpił Mieczysława Srokę, a opracowaniem tekstu zajął się Maciej Urbanowski, który następnie przygotował antologię *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego* (Urbanowski, 2012). Kilka lat wcześniej w serii „Biblioteka Narodowa” wydawnictwa Ossolineum ukazał się *Pamiętnik* w opracowaniu Urbanowskiego, ze wstępem Marty Wyki (Brzozowski, 2008).

Paczoska i Rodak, 2012), nie omijał zagadnień filozoficznych<sup>5</sup>. Jednak wyraźnie częściej komentowane były kwestie bliższe historii idei (tezy o nowoczesności, narodzie, katolicyzmie). Natomiast siła oddziaływania Brzozowskiego ma wyraźny związek z filozoficznym pogłębieniem jego publicystyki, eseistyki, krytyki literackiej, powieściopisarstwa i pamiętnikarstwa. Nawet jeśli wiele z sensów filozoficznych, wkomponowanych w rozmaite gatunki jego wypowiedzi, umykało w aktach recepcji. Filozoficzna podbudowa z jednej strony i filozoficzny horyzont z drugiej były i pozostały tą cechą pisarstwa Brzozowskiego, która jest wyzwaniem intelektualnym dla czytelnika, wzmagającym szacunek wobec autora. W dobie interdyscyplinarnych poszukiwań humanistycznych te właśnie pozaliterackie horyzonty stają się atutem Brzozowskiego, stawiając go po raz kolejny w gronie „naszych współczesnych”. Kolejne pokolenie literaturoznawców i kulturoznawców staje zadziwione wobec przenikliwości sądów autora *Legendy Młodej Polski*, który w swym niedługim życiu niezwykle trafnie wskazał źródła i ujścia modernizmu, manowce „sztuki czystej”, perspektywy „społecznego ideału”. Był bez wątpienia człowiekiem swojej epoki, wspaniałym wykwitem pobudzenia intelektualnego społecznikowskiej lewicy warszawskiej początku wieku. Może dzięki wzniesieniu w czytelnikach oraz w sobie świadomości dziejowej mógł mocno odczuć ducha swoich czasów: kryzys wysokiego modernizmu, upadek kulturalnego prestiżu warstwy szlacheckiej, zarodki nowej kultury wspierającej się na barkach klasy pracującej<sup>6</sup>.

Temperament polemiczny nieustannie pchał go do ujęć stanowczych, kategorycznych, nie zawsze sprawiedliwych czy wyważonych. Do praktyk i idei uznanych za błędne czy szkodliwe odnosił się z wyraźnym gniewem, ich adwersarzy atakował z furią oskarżycielską, posługując się szyderstwem, satyryczną karykaturą. Wielokrotnie jednak dawał dostęp nieco innym uczuciom w stosunku do krytykowanych twórców i zjawisk. Gdy czytamy jego druzgocące tezy o Sienkiewiczu i Miriamie, nie czujemy w nich satysfakcji pamphleciisty, lecz rozczarowanie czytelnika, smutek krytyka, szukającego wartości. Wszakże w takim tonie wypowiada się o całej Młodej Polsce jako niespełnionej obietnicy na niepodległość w kulturze. Zostaje zatem młodopolska legenda zamiast spełnienia, przeistoczenia idei wolą pracy w nieusuwalny fakt kulturalny, przemienienia słowa w ciało. Tymczasem Brzozowskiego, podobnie jak Wyspiańskiego, nie interesowała „Młoda Polska, o której szczebiocze kawiarnia”, lecz ta,

5 Serię nowych spojrzeń na autora *Idei* opublikował kilka lat temu kwartalnik „FA-art”. Najbardziej filozoficznym tropem idzie artykuł Pawła Tomczoka (2012, s. 72–83).

6 „Historię ludzie tworzą i oto jest moment, w którym zawiązują się pąki, dojrzewać mające stulecia” (Brzozowski, 2001, s. 55).



któรา stawszy się ciałem, „walczy, aby osiąść ducha, aby siebie w całej swej niebywalej nowości, cudownym po raz pierwszy narodzeniu zrozumieć, utrwalić, osiąść” (Brzozowski, 2001, s. 55). W podobnym sensie niepodległość musi być stanowczym gestem woli kulturowego samostanowienia! Wszystkie atrybuty niepodległości będą już tylko konsekwencją tego fundamentalnego gestu.

Kłopot z Polską to boleśnie uwewnętrzniony przez Brzozowskiego dramat pokolenia, znaczony złamanymi życiorysami młodych Polaków. Miało się okazać, że było to ostatnie porzobiorowe pokolenie, gdyż jego wejście w społeczną dojrzałość dokonało się między 1900 a 1914 rokiem. Wiek XX przyniósł inne niedogodności dla tego i następnego pokolenia, niemniej jednak nie możemy zlekceważyć psychicznego zmęczenia i rozdrażnienia wprost wynikającego z przedłużającej się dziewiętnastowiecznej niewoli. Owo rozdrażnienie i dwubiegunowość sądów w kwestii niepodległości (od całkowitego pesymizmu do profetycznej pewności zwycięstwa) są wielce charakterystyczne dla całej spuścizny publicystycznej i literackiej Brzozowskiego. Wojciech Gruchała, komentując problematykę *Książki o starej kobiecie*, celnie wypuklił jeden z sensów ostatniej, nieukończony powieści Brzozowskiego – tłumienie idei niepodległościowej w sercach i na ulicach w odruchu samoobrony przed pokusą insurekcyjnego samobójstwa:

Czytelnik jest świadkiem walki matki ze światem o syna. Zagrożenie z zewnątrz przybiera postać idei mogącej uwieść młodzieńca i wplątać w wir historii, który od wieków pozbawia domy polskie ojców, synów, mężów. Trzeba więc zerwać ze słupa ulotkę nawołującą do odrodzenia niepodległego kraju, zasłonić okno, gdy carska policja aresztuje młodego lekarza kreślącego na murze buntownicze hasło (Gruchała, 2008, s. 72).

W toku późniejszej działalności artystyczno-filozoficznej Brzozowski wyrażał pochwałę wielkiego przeobrażenia świadomości polskiej, jakie dokonywało się w XIX wieku pod wpływem tendencji romantyczno-mesjańskiej i pozytywistyczno-socjalistycznej. Taki horyzont problemowy miał się wyłaniać z monumentalnie zakrojonej powieści *Dębina*. Gdyby została ukończona, mogłaby stanowić intelektualno-artystyczną kontrpropozycję wobec świata Sienkiewiczowej *Trylogii*.

W ferworze oskarżeń i replik, w kontekście „sprawy Brzozowskiego”, nie wahano się przecież widzieć w Brzozowskim renegata, choć później odczytywano w jego pismach patriotyzm z tradycji gorzkich napomnień, czyli zestawiano ze Skargą, Staszicem czy Mochnackim<sup>7</sup>. Do

---

7 Pierwszym, który zaszerzegował Brzozowskiego w tej chwalebnej tradycji był Bronisław Chlebowski (1910, s. 55). Inni zazwyczaj zgadzali się z tak wyznaczonymi pokrewieństwami, por. Suchodolski, 1974, s. 103.

Brzozowskiego można by odnieść jego własne słowa, które wypowiedział o młodym Adolfie Nowaczyńskim: „W nim tkwiło jako instynkt palące poczucie kłamstw naszej kultury” (Brzozowski, 2001, s. 218). W artykule *Testament Cypriana Norwida* zarzuca stronnictwu konserwatywnemu z Galicji, a także krakowskiej Akademii Umiejętności praktyczne zastosowanie hasła „precz z Polską” (przypisywanego radykalnym socjalistom) z powodu polityki wydawniczej Akademii, wedle której bizantyńscy ojcowie Kościoła są przedkładani ponad opracowanie pism Wrońskiego, Słowackiego, Lelewela, Trentowskiego, Libelta, Kollątaja (Brzozowski, 1973c, s. 217).

W swoich wspomnieniach Józef Czapski twierdził, że to Brzozowskiemu zawdzięcza swoje nawrócenie na polskość (Miłosz, 2000, s. 7). Pisze Czapski bardzo porywająco o swoim odkryciu *Legandy Młodej Polski*, która wyzwolić go miała z kompleksów wobec kultury rosyjskiej (Czapski, 1983, s. 278–280). Wzruszającą skądinąd opowieść Czapskiego o przypadkowym natknięciu się w Krakowie w 1919 roku na egzemplarz *Legandy Młodej Polski* przypomniała niedawno antologia *Jest Bóg, żyje prawda*:

Z pobytu wówczas w Krakowie nie zachowałem wspomnień ani Wawelu ani kopca Kościuszki ani Panny Marii, ale pamiętam dokładnie ciemny salonik-poczekalnię jakiegoś dentysty, gdzie na stole, pod brzydka secesyjną lampą, wśród brudnych, sto razy przeglądanych pism ilustrowanych odkryłem *Legandę Młodej Polski*. (...) Potem już, idąc w głąb tej książki, odkrywałem z upojeniem to, czego nigdy Rosja dać mi nie mogła, że droga moja do idei ludzkości, która mnie na Wschodzie urzekła, prowadzi przez Polskę, że jej rozwoju nie tylko nie muszę, ale nie mam prawa lekceważyć. Poprzez okrutny pamflet na Polskę zdzieciniała, jedyną, jaką znałem dotychczas, odkrywałem inną Polskę. Mój kompleks niższości wobec wielkiej ojczyzny Tolstoja, Dostojewskiego i rewolucji przestał istnieć (Czapski, 2012, s. 305).

Jak wiadomo, sam Brzozowski również miał za sobą zauroczenie literaturą i myślą rosyjską od czasu młodzieńczych wtajemniczeń w pisma Michajłowskiego, Pisariewa, Czernyszewskiego, Bielińskiego. Tu znowu Brzozowski jawi się jako autor nieprzewidywalnych reakcji czytelnicznych. Albowiem spuścizna Brzozowskiego to w znacznej części obszar wyborów, których każdorazowo dokonuje odbiorca podczas obcowania z dziełem. Wiele zależy wtedy od pytań, potrzeb i zahamowań, z jakimi podchodzi się do tych niepokornych książek, domagających się szczególnego rodzaju odpowiedzialności.

Dla Brzozowskiego zarówno zniewolenie, jak i niepodległość miały sens intelektualny, oznaczały stopień panowania nad rzeczywistością, zależność lub suwerenność w kulturze. Instytucjonalno-prawne potwierdzenie

kompetencji i praw przyznanych sobie własnymi siłami było w takim przewartościowaniu całkowicie wtórne wobec aktu osobistego wybicia się na niepodległość.

Wiodącą skłonnością oraz wspólnym mianownikiem poszukiwań filozoficznych Brzozowskiego wydaje się antropocentryzm, który w różnych sześczeniach i frazeologiach odnaleźć można w tak odległych propozycjach duchowych, jak przybyszewszczyzna, nietzscheanizm, filozofia czynu i pracy, personalistyczny modernizm katolicki. W próbach literackich ów antropocentryzm emanuje blaskiem aktywistycznego indywidualizmu licznych protagonistów: Konrad Czyński (*Pod ciężarem Boga*) – ksiądz wyzwajający się z ograniczeń tożsamości kapłańskiej; charyzmatyczny redaktor „Przyszłości” Antoni Walczak (*Mocarz*); prometejski radykał rewolucyjnej emancypacji Michał Kaniowski (*Płomienie*); syn podbitego narodu Roman Ołucki, poskramiający uzurpacje intelektualne pruskiego apologety Trutha (*Sam wśród ludzi*). Spektakularnym finałem tych praktyk egzaminacyjnych dokonywanych na konstrukcjach literackich jest widoczny pod koniec życia zwrot ku paktowi autobiograficznemu: autoparodystyczna kreacja Teofila Łaguny (*Książka o starej kobiecie*); umierający poeta-filozof (taki napis na florenckim nagrobku dostał ostatecznie Brzozowski), piszący testament adresowany do sumień przyszłych pokoleń (*Pamiętnik*).

Antropocentryzm Brzozowskiego jest dialektyczny, wynika z nieustannej konfrontacji niegotowego człowieka z „gotowym bytem” oraz tym, co „pozaludzkie”. Antropocentryzm taki można też nazwać inkluzywnym, gdyż wobec zagrożenia ze strony „pozaludzkiego” optuje za angażowaniem się twórczej jednostki w struktury kolektywistyczne (wspólnota wolnych wytwórców). Poszukiwanie dziejowego oparcia dla człowieka stało się przy końcu życia jedną z przyczyn zafascynowania metodą utrwalania prawd wiary w formach instytucjonalnych, metodą praktykowaną od wieków przez Kościół katolicki. Antropocentryzm Brzozowskiego można też nazwać procesualnym. Myślenie w kategoriach trwającego procesu zabezpieczało przed uzurpacjami gotowych form i znieprawiającymi poszukiwaniami zewnętrznych źródeł siły. „Niewielu ludzi jest w stanie pogodzić się z myślą, że najrozumniej jest patrzeć na życie własne jak na proces, którego sens, jeżeli w ogóle istnieje, nie dotyczy jego uczestników” (Brzozowski, 1990, s. 361) – napisał w najdonioślejszym artykule filozoficznym ze zbioru *Idee*. Kolejne dziesięciolecia recepcji i interpretacji nakazują również na dziedzictwo intelektualne Brzozowskiego spoglądać jak na proces, którego sens od dawna istnieje daleko poza historycznym człowiekiem, będąc arcyłudzkiem świadectwem iście norwidowskiej pracy pokoleń nad pozostawionym testamentem filozoficzno-moralnym. Jednak ten szeroki horyzont człowieczeństwa nie unieważniał perspektywy ściśle polskiej:

Trzeba myśleć, trzeba przekonywać siebie, trzeba przypominać, że Polska to także warunek nieupośledzonej przyszłości 20 milionów, które miały, mają lub będą miały nieszczęście urodzić się Polakami (Brzozowski, 2008, s. 22).

BIBLIOGRAFIA

- Brzozowski, S. (1914). *Widma moich współczesnych (Fikcyjne portrety satyryczne)*. Lwów: Księgarnia Polska Bernarda Połonicieckiego.
- Brzozowski, S. (1970). *Listy*. T. 1. Oprac. M. Sroka. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brzozowski, S. (1973a). Filozofia romantyzmu polskiego. W: S. Brzozowski, *Kultura i życie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 375–414.
- Brzozowski, S. (1973b). *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brzozowski, S. (1973c). Testament Cypriana Norwida. W: S. Brzozowski, *Kultura i życie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 217–224.
- Brzozowski, S. (1990). *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Oprac. A. Walicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brzozowski, S. (1996). *Płomienie. Z papierów po Michale Kaniowskim wydał i przedmową poprzedził Stanisław Brzozowski*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brzozowski, S. (2000). *Pamiętnik*. Fragmentami listów autora i objaśnieniami uzupełnił O. Ortwin. Warszawa: Czytelnik.
- Brzozowski, S. (2001). *Legenda Młodej Polski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brzozowski, S. (2008). *Pamiętnik*. Oprac. M. Urbanowski, wstęp M. Wyka. Wrocław: Ossolineum.
- Brzozowski, S. (2011). *Pisma polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Chlebowski, B. (1910). Książka Brzozowskiego. *Książka*, 2, 49–55.
- Czapski, J. (1996). O Stanisławie Brzozowskim. W: J. Czapski, *Patrząc*. Kraków: Znak, 305–323.
- Czapski, J. (2012). O Brzozowskim. W: M. Urbanowski (oprac.), *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Fronda, 299–317.
- Gruchała, W. (2008). Są solą ziemi. O „Książce o starej kobiecie” Brzozowskiego. *Dekada Literacka*, 4, 28–31.
- Kowalczuk, U., Mencwel, A., Paczoska, E. i Rodak, P. (red.). *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury & Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mencwel, A. (1976). *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*. Warszawa: Czytelnik.

- Mencwel, A. (2014). *Stanisław Brzozowski. Postawa krytyczna. Wieki XX*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Miłosz, C. (2000). *Człowiek wśród skorpionów. Studium o Stanisławie Brzozowskim*. Kraków: Znak.
- Suchodolski, B. (1974). Brzozowski dziś. W: A. Walicki i R. Zimand (red.), *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 99–126
- Tomczok, P. (2012). Idea prawa Stanisława Brzozowskiego. *FA-art*, 1–2, 72–83.
- Urbanowski, M. (2008). *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Fronda.
- Wawrzynowicz, A. (2017). Epistemologiczny kontekst idei mesjanizmu polskiego w ujęciu Stanisława Brzozowskiego. *Tekstualia*, 3, s. 75–84.
- Zdziechowski, M. (1916). *Gloryfikacja pracy. Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*. Petersburg: Drukarnia W. Lesmana.

**Krzysztof Fiołek** – pracuje w Katedrze Historii Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autor książki *Przetwarzanie i przetwarzanie. Programy kultury narodowej w epoce Młodej Polski* (2010). Redaktor ksiąg zbiorowych: *Kraków i Galicja wobec przemian cywilizacyjnych 1866–1914* (wspólnie z Marianem Stalą); *Literatura niewyczerpana. W kręgu mniej znanych twórców polskiej literatury lat 1863–1914* (2014). Zajmuje się historią polskich sporów światopoglądowych, ich odbiciem w literaturze i publicystyce, a także przemianami społeczno-cywilizacyjnymi, ukazanymi w powieści galicyjskiej.



**Joanna Niewiarowska**<http://orcid.org/0000-0002-9365-1560>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

j.niewiarowska@uksw.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.08

## Kłopotliwe dziedzictwo wieszczów – romantyzm i paradoksy propagandy niepodległościowej w publicystyce (około)literackiej z lat 1914–1918

### STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono problem „kłopotliwych” związków między polskim romantyzmem a polityką obozu niepodległościowego w latach I wojny światowej. Na przykładzie dwóch polemik literackich toczonych między publicystami i pracownikami aparatu propagandy niepodległościowej a przedstawicielami obozu pasywistów (Henryk Elzenberg i Ludwik Szczepański, Julia Kisielewska i Wiktor Gomulicki) omówiono paradoksy dyskursu propagandowego tego obozu oraz strategię, za pomocą których publicyści radzili sobie z atakami ideologicznych przeciwników. Romantyzm i powiązane z nim symbole oraz postawy okazują się w tych dyskusjach „kłopotliwym dziedzictwem”, które zostaje poddane rewizji w perspektywie przyszłości i nowego kształtu polskiego patriotyzmu oraz w odniesieniu do realiów współczesnej polityki. Polemiki te obrazują, że romantyzm jest wciąż w dyskursie narodowym słowem kluczem (ponieważ jest rodzajem metafrazy tego dyskursu), jednak u progu niepodległości jego znaczenie staje się coraz bardziej rozmyte.

**SŁOWA KLUCZE:** kłopotliwe dziedzictwo, dyskurs narodowy, I wojna światowa, romantyzm polski, propaganda

### ABSTRACT

Dissonant Heritage of Prophets—Romanticism and the Paradoxes of Independence Propaganda in Literary Journalism during the Years 1914–1918

The work presents the problem of “dissonant” relations between Polish Romanticism and politics of the independence camp during World War I. Basing on the example of two literary polemics between publicists and members of the independence propaganda machine and those of the passivist group

**Sugerowane cytowanie:** Niewiarowska, J. (2020). Kłopotliwe dziedzictwo wieszczów – romantyzm i paradoksy propagandy niepodległościowej w publicystyce (około)literackiej z lat 1914–1918. *Perspektywy Kultury*, 2(29), s. 95–111. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.08.

(Henryk Elzenberg and Ludwik Szczepański, Julia Kisielewska and Wiktor Gomulicki), the text discusses the paradoxes of the propaganda discourse of the camp and the strategies used by publicists to handle the attacks of ideological enemies. In these debates, Romanticism, as well as symbols and attitudes related to it, turn out to be a “dissonant heritage,” which is examined in view of future and new Polish patriotism, and in reference to the reality of contemporary politics. These polemics illustrate that Romanticism was still the key word in the national discourse (as a sort of metalanguage), but on the threshold of independence, its meaning gradually became vague.

**KEYWORDS:** dissonant heritage, national discourse, World War I, Polish Romanticism, propaganda

Wybiła ta godzina, przez wieszczów wymodlona, przez romantyków, którzy się okazali najdalej wzrokiem sięgającymi politykami, przygotowana. Wybiła godzinę i rozpętała burzę, jakiej świat nie widział (...). Na niebie zaświtały (...) gwiazdy ideałów.

Ale trzeba było nowoczesnej romantyki, aby po nie sięgnąć, wiary wbrew oczywistościom, miłości nie liczącej ofiar, nadziei *contra spem*, a pod tymi irracjonalnymi uczuciami, bez których żadna moc ludzka nie byłaby nic wskórała, mądrości i siły, kierującej bohaterским Czynem...

Zapłonęły serca polskie. Ich tęskne bicie oczekiwało od lat owej chwili wymarzonej, o którą błagał Mickiewicz (Feldman, 1919, s. 165).

Tymi słowami Wilhelm Feldman podsumował jeden z rozdziałów szóstego i ostatniego przygotowywanego przez siebie wydania (zmarł 25 października 1919 roku) syntezy *Współczesna literatura polska*, opublikowanego w 1919 roku w Warszawie. Uwieńczona upragnionym finałem – niepodległością – *Współczesna literatura polska* stała się opowieścią o ostatecznym triumfie polskiego paradygmatu romantycznego<sup>1</sup>, literatura okresu wojny – finalnym – w pełni potwierdzającym jego aktualność – rozdziałem. Trudno o bardziej egzaltowane świadectwo żywotności romantyzmu wypowiedziane przez apologetę czynu legionowego i rzecznika sprawy polskiej na arenie niemieckiej (zob. Zajas, 2016).

Nie wszyscy jednak, jak Feldman, podzielali opinię, że polski romantyzm jako całość estetyczno-ideowa<sup>2</sup> (zarazem literacko-artystyczna, jak

1 Posługuję się określeniem i koncepcją romantycznego paradygmatu kultury Marii Janion i jej charakterystyką (Janion, 1996).

2 W publicystyce wojennej, warto to zaznaczyć na samym początku, samo pojęcie romantyzmu „cierpi” na wielość desygnatów i wprowadza badacza zmierzającego do jakiegokolwiek syntezy czy choćby pojęciowej klarowności w „rozpacz semantyka”, o jakiej pisał W. Tatar-kiewicz (1971). W okresie I wojny zresztą podejmowano dopiero pierwsze interesujące próby



i polityczna) jest tym najważniejszym dobrem i wzorcem polskiej kultury, które należy w pełni chronić i konserwować. Podczas I wojny światowej dyskusje nad romantyzmem (rozpoczęte między innymi przez Wyspiańskiego i Brzozowskiego) zintensyfikowały się – nie tylko dlatego, że czyn niepodległościowy był niezbywalnym składnikiem romantycznej ideologii narodowej, a wojna światowa dawała okazję do jego podjęcia i uruchomienia odpowiadającego mu kodu tyrtejskiego. Publicyści, pisarze, krytycy literaccy, ludzie nauki i politycy wypowiadający się na łamach prasy wyrażali świadomość przełomowego (nie tylko w sensie politycznym, ale i kulturowym) charakteru rozgrywających się wydarzeń<sup>3</sup>. To prowokowało do rozliczeń i przewidywań. Romantyzm stanowił centrum tych dyskusji, ponieważ był swoistym metajęzykiem polskiego dyskursu narodowego. Według Marty Piwińskiej stał się on w kulturze polskiej „mową mityczną”, za pomocą której każdy Polak może wejść w obszar wspólnoty i porozumieć się z innymi jego członkami (Piwińska, 1973)<sup>4</sup>. Według badaczki oznaczało to w praktyce, że Polaków obraz własny był

---

syntetycznej charakterystyki romantyzmu jako wielkiego prądu kulturalnego wieku XIX, a ich autorzy często starali się stosować szeroką, komparatystyczną perspektywę, w której romantyzm polski niekoniecznie tożsamy był ze „sprawą polską”. Jeśli w pracach historycznoliterackich, syntetycznych i szczegółowych, charakterystyka romantyzmu odsłaniała wówczas „wielorakość desygnatów” utożsamianych z pojęciem romantyzmu, to nie powinno dziwić ich rozmnożenie w publicystyce, która siłą gatunkowej rzeczy nie ma ambicji precyzyjnego stosowania pojęć i obowiązku opierania sądów na rozpoznaniach naukowych. Liczba tekstów publicystycznych, w których w latach 1914–1918 przywołuje się hasło „romantyzmu” jest na tyle duża, a nazwiska ich autorów na tyle znaczące, że należy uznać wagę tematu i rozpoznać pola semantyczne, w których on występuje. Należy więc mieć na uwadze wielowarstwowość znaczenia pojęć takich jak romantyzm i romantyzm polityczny oraz inne, które pojawiają się często w ich sąsiedztwie jak np. pozytywizm, praca organiczna, legiony itd. oraz polityczne, społeczne i estetyczne konteksty ich użycia. Przykładowe tytuły wojennych artykułów publicystycznych: *O romantyzmie i pracy organicznej*, *Nowy romantyzm w poezji polskiej czasu Wielkiej Wojny*, *Legiony a Romantyzm* i historycznoliterackich: *Charakterystyka romantyzmu*, *Romantyzm. Przyczyńki do krytyki pojęcia*.

3 Zob. chociażby tytuły ważnych wojennych zbiorów publicystyki – *Na przelomie* K. Srokowskiego (1916), redaktora „Nowej Reformy” i sekretarza generalnego Naczelnego Komitetu Narodowego i *Na przelomie: szkic dziejów polskiej myśli politycznej w latach 1914–1915* pisarza, człowieka teatru i kabaretu A. Zagórskiego (1916). Obydwie publikacje wydano nakładem Naczelnego Komitetu Narodowego – można więc wnioskować, że owa tytułowa „przełomowość” była tyleż postulatem, co stwierdzeniem stanu rzeczy, zwłaszcza że obydwa zbiory opublikowane były jeszcze przed ogłoszeniem aktu 5 listopada, a wydawnictwa NKN miały w przeważającej mierze charakter propagandowy – służyły zjedynianiu sympatii do Legionów i wspieraniu polityki niepodległościowej. Zob. też Górski, 1918. Świadomość przełomu w wojennej literaturze i publicystyce literackiej zbadała Dorota Kielak (2001).

4 W odniesieniu do jego militarnej odmiany – tyrtejskiej, pisał o nim jako o swoistym wspólnotwórczym metakodzie S. Buryła (2017); Z. Kłoch z kolei twierdził, że romantyczny dyskurs tyrtejski miał charakter swoistego „słownika niepodległościowego” (Kłoch, 1986).

kształtowany na podobieństwo romantycznych znaków „tylekroć powtarzanych i przetwarzanych, narzucających tyle różnych wzorów, że ich funkcja społeczna [zawiązywania – J.N.] wspólnoty i narodowego porozumienia stała się raczej źródłem narodowych nieporozumień” (Piwińska, 1973, s. 37)<sup>5</sup>. Przykłady takich nieporozumień i różnego rodzaju napięć można zaobserwować w publicystyce lat 1914–1918, która odpowiadała nie tylko na zapotrzebowanie związane z głodem informacyjnym, ale przede wszystkim stanowiła istotny komentarz do bieżących wydarzeń, tak potrzebny czytelnikom właśnie ze względu na niedosyt wiadomości (i niepewność co do ich wiarygodności) przy jednoczesnym chaosie orientacyjnym – konieczności określenia się wobec konkurencyjnych opcji politycznych, które propagowały różne modele zachowań.

Trudno dokonać rekapitulacji całej wojennej dyskusji na temat romantyzmu i z romantyzmem w tle, choć bez wątplenia jest to problem badawczy wart podjęcia w bardziej rozbudowanej formie. Najogólniej można stwierdzić, że próbowano ocalić to, co z tego dziedzictwa najcenniejsze i co mogłoby stać się fundamentem życia wspólnotowego po odzyskaniu niepodległości. Rewizja ta była dokonywana na gruncie różnych dyskursów, pojawia się w publicystyce: historycznej, historycznoliterackiej, krytycznoliterackiej, politycznej, również gospodarczej.

Ograniczę się do wskazania nieoczywistych przykładów złożoności romantycznej konstelacji<sup>6</sup> i „kłopotliwej” obecności niektórych jej składowych w wojennym dyskursie narodowym. To między innymi pod wpływem walki ideologicznej między pasywistami a aktywistami (mówiąc w skrócie i w uproszczeniu) – zmianie ulegał sam dyskurs narodowy, a więc i powiązane z nim podstawowe wyobrażenia na temat kultury oraz tożsamości narodowej. Przeanalizuję dwie polemiki, które miały miejsce w niewielkim oddaleniu czasowym, w 1916 roku, potwierdzające w pewnej mierze tezę Piwińskiej, że romantyzm jest – zwłaszcza w chwili przełomowej również z perspektywy samowiedzy narodowej – dziedzictwem, owszem niezbywalnym, ale też problematycznym. Można je rozumieć jako rodzaj „kłopotliwego dziedzictwa” (z ang. *dissonant heritage*), a więc

5 Badaczka, pisząc o długiej i zawiłanej recepcji „legendy romantycznej”, pokazywała, że bardzo wcześnie utrwaliły się dwa jej podstawowe modele. Jeden kazał widzieć w romantyzmie „przekłętą pojęć grobów”, „niszczycielkę kraju”, „deprawatorkę dusz”, która „wniósłszy Polskę w kraj sztuki, uniemożliwiła jej rzeczywiste istnienie”, drugi „żywe sumienie ojczyzny”, „przewodniczkę w drodze ku przyszłej niepodległości”.

6 Używam pojęcia zapożyczonego od Agaty Bielik-Robson, które wydaje mi się w tym przypadku bardzo pomocne, ponieważ trafnie oddaje złożoność i trudność w doprecyzowaniu tego, co się kryje w pojęciach „romantyzm” i „romantyczność”: „romantyczność to formacja, na którą składa się mgławica intuicji, poetyckich apotegm, zawieszonych niedopowiedzeń, w żadnym zaś razie system filozoficzny” (Bielik-Robson, 2004).

take niematerialne dziedzictwo kulturowe, które jest, jak wyjaśniał Jacek Purchla, „procesem nieustającej reinterpretacji przeszłości i wykorzystywania jej do współczesnych celów”, „fazą debaty...”, namysłu, wynegocjowania, dlaczego i na jakich zasadach warto zatroszczyć się o jak najszerszą część dziedziczonej przez nas spuścizny” (2017, s. 12, 16). O tym, co najbardziej kłopotliwe w dziedzictwie romantycznym, a tym samym w samym łonie ideologii narodowej i dyskursie narodowym u progu niepodległości, świadczą dyskusje publicystów, nieprzypadkowo, jak sądzę, dotyczące pośrednio spraw literatury – literaturocentryzm był bowiem jedną z charakterystycznych cech paradygmatu romantycznego (Janion i Żmigrodzka, 1978; Janion 1996), a jego skutki jednym z głównych wątków w toczonych sporach.

### Ludwik Szczepański i Henryk Elzenberg – romantyzm polityczny *contra* romantyczna aksjologia

W 1917 roku znany krytyk literacki i publicysta Ludwik Szczepański pod pseudonimem Jana Zabielfy opublikował w postaci osobnej broszury rozprawę zatytułowaną *Nowy romantyzm w poezji polskiej czasu Wielkiej Wojny*<sup>7</sup> (Zabielfo, 1917). Ów „nowy romantyzm” jest w tym ujęciu ironicznym określeniem „romantycznej” z ducha, można powiedzieć, ideologii niepodległościowej Legionów Józefa Piłsudskiego<sup>8</sup>, która oceniana jest przez autora przez pryzmat twórczości legionowych poetów. Punktem wyjścia do dyskusji jest propagandowy wymiar poezji legionowej, w której romantyczna retoryka służyła legitymizacji polityki niepodległościowej Naczelnego Komitetu Narodowego. Artykuł Szczepańskiego jest przykładem opracowania, w którym ocena poezji dawała okazję do wyrażania opinii o charakterze ideologicznym i politycznym. Wywołała ona głos polemiczny młodego wówczas Henryka Elzenberga, byłego już wtedy żołnierza Pierwszej Brygady Legionów, pracownika struktur propagandowych Naczelnego Komitetu Narodowego. Polemika ta obrazuje skalę, w jakiej przestrzeń literatury i namysłu nad nią staje się polem politycznej i ideologicznej walki, a kategorie polityczne i estetyczne ulegają wymieszaniu i zawłaszczeniu na rzecz walki ideologicznej.

Według Szczepańskiego w twórczości poetów legionowych „[p]oezja kojarzy się z polityką. (...) Ze związku polityki z poezją rodzi się poezja

---

7 Był on osobną odbitką tekstu opublikowanego wcześniej pod innym tytułem na łamach prawnicowego „Roku Polskiego”, wydawanego pod redakcją endeckiego polityka i ekonomisty Romana Rybarskiego: Zabielfo, 1916.

8 Którego zresztą lansowano jako spadkobiercę wieszczów i polskiej tradycji irredentystycznej.

polityczna” (Zabiełło, 1917, s. 7). Z faktu tego nic złego nie wynika dopóty, dopóki paradygmataczny wzorzec kulturowy, nazywany wprost „romantycznością”, nie sprawia, że poezja ta przejmując funkcje polityki i dopóki nie staje się „poetyczną polityką” (Zabiełło, 1917, s. 8). „Nowy romantyzm” poezji legionowej jest więc według niego w rzeczywistości starym romantyzmem w nowym wcieleniu. Literacka forma służy według niego konserwacji i legitymizacji postaw określanych mianem romantyzmu politycznego<sup>9</sup> („chimerycznego neoirredentyzmu”):

Tam marzenie jest zwykle przesłanką, a pragnienie formuje wniosek. Tam mimo wszystkie pozory ścisłości króluje niepodzielnie chimera, która raz nazywa się kultem tzw. Czynu przez duże „C”, drugi raz wiarą w tzw. „konieczność historyczną” itp. (Zabiełło, 1917, s. 11).

Szczepański wie, że w kręgach Piłsudskiego nawiązanie do dziedzictwa romantyzmu jest świadome i służy, po pierwsze, walce o „rząd dusz” młodzieży, która ma zasilić formację wojskową, po drugie, zjednać ludzi sprawie dzięki komunikacyjnym walorom tego kodu. Widzi w tym jednak szkodliwą manipulację. Sam jednak manipuluje interpretacją tych utworów tak, by zdyskredytować patriotyzm legionistów jako anachroniczny i ostatecznie szkodliwy z punktu widzenia interesu narodowego. Można zrozumieć, dlaczego Szczepański odmówił twórczości powstającej w kręgu legionów wartości artystycznej, zarzucił jej epigonizm, grafomanię i polityczność. Dla celów politycznych jednak posunął się do tego, że postawił jej zarzut dużo cięższego kalibru – skrytykował szczerłość jej patriotyzmu, zdaniem autora mającego się sprowadzać do powtarzania i utrwalania romantycznych gestów, „codziennego flagowania ojczyzny”, by użyć określenia Michaela Billiga (2008), bez odniesienia do realiów bieżącej sytuacji politycznej. Jego krytyka sprowadza się do wysnuwania zbyt daleko idących analogii odnoszących się do romantycznych stereotypów. Widzi więc w tej poezji: apologię czynu i ofiary, interpretowanej w kluczu mesjańskim; niesprawiedliwe wywyższenie żołnierza jako jedyne reprezentanta narodu i jedyne świadectwo jego żywotności przy jednoczesnej deprecjacji cywilności („kartoflarstwa”); odziedziczony po romantyzmie, a oparty na resentymencie, uraz do Rosji; romantyczny sposób patrzenia na świat (cokolwiek miałyby to znaczyć) oraz romantyczną (i anachroniczną) historiozofię wraz z jej złudzeniami, zwłaszcza dotyczącymi skuteczności czynu zbrojnego. Krytyka poezji i postaw, które są w niej propagowane, służy krytyce polityki obozu niepodległościowego. Jej przedmiotem jest to, co powszechnie kojarzone

9 Na temat romantyzmu politycznego zob.: Waško, 2012.

z romantyzmem w jego najbardziej uproszczonej, popularnej i obiegowej wersji okółolistopadowej.

Henryk Elzenberg, broniąc rudymentów tego, co próbował zdyskredytować Szczepański, nazywa to „psychicznym podłożem” poezji legionowej (Elzenberg, 1966)<sup>10</sup>. Wykazuje, że nie ma prostej odpowiedniości między tym, co jest „pobudką” czynu – biorąc pod uwagę inne pisma filozofa i jego ogólne zainteresowania, również w tamtym okresie, można przypuszczać, że ma na myśli wartości (Nogal, 2017) – a formą, w jakiej się o nim mówi. „Kłopotliwa” zdaje się sama natura języka i języka poetyckiego, za pomocą którego doświadczenia ujmuje się w literacki konkret. Elzenberg zdaje się twierdzić, że można krytykować to, jak poeci legionowi mówią o wartościach, które składają się na ich postawę i skłaniają ich do czynu, a nie to, jaka jest sama ich postawa. Poezja wojenna była nastawiona na efekt, owszem, ale poetyckie ujęcie nie dostarcza według niego wiarygodnej informacji dotyczącej tego, jaka jest postawa moralna poety żołnierza i jakie aksjologiczne przesłanki ją ufundowały. Jej daleko idąca konwencjonalizacja nie świadczy o tym, że stoją za nią epigońskie postawy. Elzenberg sygnalizuje nie tyle problem poetyckiej „niewyraźności” doświadczenia wojennego, o którym wielokrotnie pisano<sup>11</sup>, co problem samej natury języka poetyckiego w odniesieniu do abstrakcyjnych, idealistycznie pojmowanych wartości, które stanowią fundament istnienia wspólnoty. Z wczesnych pism filozofa (Elzenberg, 1990) wynika bowiem imperatyw bezinteresownego czynu jako reakcji na wartość, również czynu na rzecz narodu. Literatura, w świetle jego rozpoznania, okazała się jakby bezradna wobec złożoności sytuacji, w której się znalazła, dlatego sięgnęła po gotowe tyrtejskie wzorce. Na te jednak trzeba spoglądać nie przez pryzmat polskiego romantyzmu tyrtejskiego, co tyrteizmu jako uniwersalnego języka walki o wolność i obrony wolności, a więc takiej, której stawką są wartości. Według filozofa poezja legionowa, choć sięga po tyrtejskie rekwiizyty poetyckie, nie musi powielać złudzeń romantyzmu politycznego, co jej imputował Szczepański.

Postawa Elzenberga jako polemisty Szczepańskiego – i jego obrona czynu legionowego – jest przykładem potwierdzającym ostatecznie tezy adherenta o tym, że polska młodzież jest szczególnie podatna na emocjonalne walory romantycznego z ducha patriotyzmu, ale też nie pozwala jej ujmować w tak sztywne, kształtowane z konsekwencją przez obóz przeciwny Legionom, ramy. Artykuł filozofa jest bardzo rzeczową polemiką obnażającą przede wszystkim właściwy dla pasywistów zabieg retoryczny i istotne narzędzie walki politycznej, jakim jest dyskredytowanie czynu

---

10 Pierwodruk: „Kultura Polski” 1917, nr 2.

11 W odniesieniu do literatur europejskich zwracało na to uwagę wielu badaczy (np. Hüppauf, 2014). W literaturze polskiej opisywała to Maria J. Olszewska (2004).

legionowego poprzez utożsamianie go z romantyzmem politycznym, a zwłaszcza z tym, co z perspektywy widzenia nowoczesnych procesów modernizacyjnych uznawano za jego najbardziej kłopotliwe dziedzictwo, nazywane – przez Ignacego Chrzanowskiego, pozostającego zresztą w tych samych kręgach ideowych, co Szczepański, w ważnej rozprawie o romantyzmie opublikowanej w tym samym piśmie – hiperromantycznymi zwyrodnieniami (Chrzanowski, 1918).

### Romantyzm i dylematy propagandy niepodległościowej

Artykuł Julii Okszy Kisielewskiej jest ciekawszy o tyle, że autorka związana z obozem niepodległościowym i, podobnie jak Elzenberg, pracująca w strukturach propagandowych NKN, polemizując z rzekomym romantyzmem politycznym zarzucanym Legionom, ujawnia dużo głębszy wymiar problemu, którego nie można sprowadzić do kwestii romantycznej formy znaków i symboli tożsamości narodowej. W artykule *Legiony a romantyzm* Oksza odwołuje się do wypowiedzi Wiktora Gomulickiego, który na łamach prawnicowego (związanego z konserwatywną Grupą Pracy Narodowej) „Dziennika Polskiego” opublikował ważny tekst o swoim stosunku do idei Legionów (Gomulicki, 1915). Publicystka komentuje jego stosunek do Legionów następująco:

Gdy Wiktor Gomulicki w poetycznym uniesieniu na łamach „Dziennika Polskiego” (...) salutuje wizję przeszłości z całym jej blaskiem dekoracyjnym – jako wcielenie pięknych, ale szalonych porywów kawalerskiej fantazji, gdy podkreśla uczuciowy stosunek swój do tej zjawy, a przestrzega przed pokusą, odżegnywa się od jej realnego działania – to jest to tylko nieporozumienie, skutek naszej wieloletniej literackości w tym zakresie (Kisielewska, 1916, s. 2).

Oksza jest rozczarowana tym, że pisarz uległ czarującej „literackości”, niepozwalającej mu spojrzeć na czyn legionowy jako na działalność narodowej formacji wojskowej o jasno i realnie wytyczonych celach. Najbardziej interesujące w wywodach Okszy jest pytanie o to, co i dlaczego sprawia, że Gomulicki widzi w Legionach tylko „poetyczną imprezę”, a nie potrafi spojrzeć na nie jak na realne działanie o pewnej, potwierdzonej już, skuteczności politycznej. Czy proces estetyzacji spraw narodowych zaszedł już tak daleko, że stopień ich odrealnienia uniemożliwia ich niezapśredniczony ogląd?<sup>12</sup> Takie pytania zdają się towarzyszyć wywodom

12 O konstytuowaniu rzeczywistości przez media oraz o związku procesów estetyzacji głębokiej i odrealnienia pisze W. Welsch w kontekście kultury postmodernistycznej (2005).

Okszy. Ale obecne są też podczas wojny w myśli Niemojewskiego (1915), Żeromskiego (1916), Lorentowicza (1917) czy Wasilewskiego (1914). Romantyzm jest według Okszy przede wszystkim paradygmatem recepcji, który powoduje, że każde działanie niepodległościowe uruchamia określony rodzaj interpretacji, można powiedzieć, zgodnej „z kluczem” romantyzmu jako metajęzyka, za pomocą którego się jej dokonuje. Literatura co najmniej od czasu Mochnackiego była podstawowym medium tego kodu samowiedzy narodowej i to za jej pośrednictwem dokonywało się jego utrwalenie i stopniowa naturalizacja. Dlatego podczas wojny wielu krytyków występowało przeciw literaturocentryzmowi kultury polskiej jako jednej z cech paradygmatu romantycznego (w rozumieniu Marii Janion) oraz związanej z tym estetyzacji życia narodowego.

Jeśli rzeczywistość społeczna jest nieustannie zapośredniczana przez media romantyczne, to traci ona również realność w swoim podstawowym sensie, jednocześnie dosłownym i metaforycznym: jako rzeczywistość, czyli widzenie i poznawanie rzeczy. Gomulicki pisze: „Tak trudno nam uwierzyć w realność tych pięknych, ożywionemu poematowi podobnych kształtów” (Gomulicki, 1915, s. 3). Problem ten można opisać w kategoriach procesu wirtualizacji, opisywanego przez Wolfganga Welscha. Wirtualizacja oznacza sposób ujmowania rzeczywistości (estetyczny), który pojawia się wtedy, gdy kontemplacja estetyczna staje się podstawowym modelem stosunku do rzeczywistości. Welsch pisze o istotnej właściwości takiego stanu rzeczy, jaką jest „roztapianie rzeczywistości” w nierzeczywistym świecie estetyczności. Skrajny przypadek takiej dominacji świata estetycznego prowadzi do poczucia obcości rzeczywistości i tego świata oraz tego, że przybiera on formy opisane przez Welscha za pomocą przydawek „bujający w obłokach”, „pozorny”, „niewiążący”, „nieodpowiedzialny” (Welsch, 2005, s. 52). Określń takich i podobnych używają krytycy paradygmatu romantycznego (z Zygmuntem Wasilewskim na czele), dobierając je odpowiednio w zależności od konkretnych konsekwencji takiej wirtualizacji rzeczywistości społecznej. Jeżeli romantyczne media kreują paradygmat ujmowania rzeczywistości, to wzrasta też nastawienie na ich doznaniowy (od *Empfindungen*) charakter. Doznaniowy oznacza w praktyce „uczuciowy” i skutkuje według Welscha – co szczególnie ważne – biernością poznawczą.

Impresja Gomulickiego na temat Legionów jest zatem z gruntu osadzona w romantycznym paradygmacie postrzegania rzeczywistości, który rzutuje w sposób zasadniczy na jego interpretację czynu legionowego. Istotny jest tutaj nie tylko pryzmat literatury tyrejskiej i całej jego rekwizytorni, ale również samego sposobu poznawania i doznawania spraw narodowych. „Literackość” więc skutkuje pewną poznawczą ślepotą, będącą z kolei przyczyną niemożności zadomowienia się w bieżącej

rzeczywistości i świeżego na nią spojrzenia, a więc i rozpoznania oraz zrozumienia aktualnych spraw i potrzeb. W takiej sytuacji postawy współczesnych naznaczone są poczuciem głębokiej sprzeczności między poetyckim widzeniem rzeczy a ich realnym kształtem oraz ich umocowaniem w empirycznie doświadczanej rzeczywistości. Dlatego Gomulickiemu „trudno jest uwierzyć” w „realność” czynu legionowego, choć zdaje się on rozumieć, że wytworzyła go określona, jak najbardziej realna, sytuacja polityczna (nowoczesna wojna europejska inna niż ta, o którą modlił się Mickiewicz). Widzi więc z jednej strony „poetycznych junaków” walczących z cieniami, z drugiej nieludzką nowoczesną wojnę maszyn, wytwór Molocha. Zderzenie tych dwóch wyobrażeń powoduje, że wojna zamienia się w wizję starcia starego i nowego świata, przednowoczesnego i nowoczesnego, a czyn legionowy uosabia stary, nieadekwatny do nowoczesnych przemian, porządek (Olszewska, 2004). W tej perspektywie jawi się on jako z góry skazany na porażkę – bowiem jego środki, cele, wartości (zgodne z romantycznymi wyobrażeniami wojny, zapowiadającymi nowy, lepszy porządek polityczno-prawny) są nieaktualne i bezradne wobec wojny nowoczesnej, która w perspektywie geopolitycznej staje się starciem w imię egoistycznych interesów narodowych.

Wydaje się, że właśnie polemika Okszy z Gomulickim dobrze ilustruje dylematy propagandy obozu niepodległościowego, z którymi zmagał się obóz aktywistów: jakim językiem mówić, by zmobilizować Polaków i zachęcić ich do sprawy, a jednocześnie skutecznie oddziaływać na żołnierza, budować jego morale? Kod tyrtejski jest językiem, który spełnia tak postawione zadania, ale w różnorodnych formach<sup>13</sup>. Jednocześnie

---

13 Teresa Walas pisała o nich następująco: „Szczególną zaś sferą modelowaną przez ten paradygmat będzie sfera bezpośrednich działań i zachowań, za której punkt krytyczny przyjęć trzeba gotowość do złożenia ofiary życia i dokonywanie takiej ofiary. Ważne jednak są również «słabsze» formy tych zachowań (bardziej kulturalne niż egzystencjalne), przejawiające się w uczuciowości (egzaltacja ofiarą), obyczaju, obrzędowości, kultach pamięci, nawet – w modzie. Sfera ta obejmuje w tej samej mierze działania rzeczywiste, co ich projekt zawarty w pedagogii społecznej: zasady wychowania i życia rodzinnego, wzory osobowości, nawet – marzeń. Te różne warstwy kodu i jego ekspresyjne pola w rozmaity sposób odnoszą się do siebie: raz nakładają się, innym razem krzyżują, niekiedy bywają ze sobą nie w pełni uzgodnione. Użytkownicy tego samego kodu symbolicznego mogą się różnić pod względem praktyki życiowej, w zależności bowiem od społecznego środowiska jego nacisk może być większy lub mniejszy. Równocześnie, im bardziej wydłuża się promień mierzący odległość od jądra paradygmatu i punktu krytycznego, tym szerszy zasięg tego paradygmatu i większa inercja. Zdarzyć się jednak może, iż to, co w jednym porządku inercyjne, w innym wywołuje skutki o dużej mocy. W edukacji patriotycznej niewątpliwie znaczną rolę odgrywał frazes, więc inercyjna forma przeświadczenia, a częstokroć to ona kształtowała ludzi, którzy bez wahania oddawali życie za ojczyznę. Bo nie wszyscy chłopcy, którzy potajemnie uciekali z domu, by wstąpić do legionów Piłsudskiego, byli tak pilnymi, jak ich wódz czytelnikami wieszczów” (Walas, 2001, s. 52–53).



jednak – choć pozytywnie oddziałuje na wyobraźnię i emocje, m.in. wzmacniając jedność wokół wspólnej sprawy (spełnia więc przede wszystkim cele propagandowe) – jest wewnątrznie sprzeczny z postulatami polityki realnej, konieczności mierzenia zamiarów podług sił, o których wprawdzie mówił wielokrotnie Piłsudski, ale ten wątek nie przedostawał się do legionowej poezji drukowanej masowo w prasie i do agitacyjnych broszur. Kod ten, budowany na zasobach wyobraźni, którą Teresa Walas nazwała regresywną (2003), prowokował zarzuty o anachroniczności, szkodliwej apoteozie poświęcenia i ofiary oraz przypominał o poniesionych w przeszłości klęskach – nawet jeżeli obracane były przez literaturę w moralne zwycięstwa, ich skutki pozostawały realnie dotkliwe. Impresja Gomulickiego musiała być dla tego obozu szczególnie bolesnym ciosem, ponieważ uświadamiała im właśnie ten dylemat. Rozpoznał to trafnie Andrzej Niemojewski, komentując artykuł Gomulickiego na łamach redagowanej przez siebie „Myśli Niepodległej”:

Agitacja wiedziała, że wojsko polskie przeszło do muzeum i do pieśni. Wiedziała, że naród nasz lubi muzea i lubi pieśni. Więc sądziła, że zyska go dla legionów, że zaapeluje do niego przez pieśń i przez muzeum (Niemojewski, 1915, s. 548).

Niemojewski nie szczędzi słów krytyki tak przeprowadzonej akcji propagandowej, która w oczach opinii stała się kolejną „ruchawką literacko-artystyczną”, uniemożliwiającą ujrzenie sprawy polskiej w realnym świetle i na tle warunków, w których ona się znajduje i celów, jakie są do osiągnięcia. Dlatego Oksza stara się jak najbardziej przekonująco zarysować politykę realną swojego obozu i przeciąć szkodliwe z punktu widzenia wyobrażeń o nowoczesnej polityce (zwłaszcza tych lansowanych skutecznie przez obóz narodowo-demokratyczny od niemal dekady) związki idei legionowej z romantyzmem politycznym. Stara się pokazać, że to, co uznawane jest przez czytelników wieszczów za szaleństwo, jest formą politycznego realizmu. A ściślej – wiedząc, że odżegnywanie się od romantyzmu byłoby woltą niemającą pokrycia w rzeczywistości i grożącą utratą wiarygodności – próbuje związki te zarysować nieco inaczej, niż czyniono to do tej pory. To znaczy kreuje taką politykę historyczną obozu niepodległościowego, która pozwalałaby oddalać zarzuty o jego „literackości”, „poetyczności”, „muzealności” i pozostawaniu w sferze fikcji, snów o potędze i innych mrzonek<sup>14</sup>. By odczarować „romantyczny” obraz

---

14 Podobne zarzuty wysuwano przeciw obozowi niepodległościowemu już w 1915 roku. J.U., czyli najprawdopodobniej Józef Ujejski (wówczas doktor historii literatury, badacz twórczości Słowackiego, późniejszy autor ważnej monografii polskiego mesjanizmu i rektor Uniwersytetu

Legionów, sięga po argumenty z zakresu nie tyle rozważań nad narodem politycznym, historycznym czy kulturowym, ile refleksji poświęconej nowoczesnym państwom narodowym. W tym kontekście armia jest nie tylko atutem w ewentualnych negocjacjach z zaborcami, jak polskie formacje wojskowe walczące na rzecz Austro-Węgier, ale staje się rękomią i warunkiem funkcjonowania nowoczesnych państw – gwarancją ich bezpieczeństwa i czuwania na straży interesu narodowego<sup>15</sup>. Wojsko było przy tym, jak pisano później w „Kulturze Polski” powstałej w tym samym środowisku polityczno-ideowym, „wykładnikiem moralnej siły narodu” (Radlińska, 1917, s. 2) – symbolem polskich dążeń niepodległościowych i jednym z najważniejszych zrębów polskiej inteligencji, na którym budować można podwaliny struktur niepodległego państwa. Budowanie pozytywnego obrazu wojska było jednym z istotnych elementów „zmodernizowanej” po 1915 roku propagandy obozu niepodległościowego – Piłsudski

---

Warszawskiego), postulował rozpoczęcie rewizji polskiej tradycji od rozliczenia wieszczki romantycznych i polskich historyków literatury, odpowiedzialnych za wychowanie do romantycznych porywów, ale przede wszystkim za „ogólne przesunięcie ciężkości życia z rozumu, na prymitywne porywy, popędy i nastroje i co za tym idzie, o to przeniesienie się z realnego do fikcyjnego świata, które stanowi zasadnicze znamię tego wszechogarniającego wówczas prądu” (Ujejski, 1915, s. 1) Z wywodu autora wynika przekonanie, że miejsce literatury w przestrzeni społecznej należy ograniczyć, kultu poetów jako proroków i fetyszów zaprzestać, autorytet literatury osłabić, by nie wpływał on niekorzystnie na politykę i sprawy społeczne, które powinny być załatwiane według „trzeźwo obliczonych narodowych bilansów” (Ujejski, 1915, s. 2). W odpowiedzi J. Żuławski słusznie wysuwał argument, że bez tej pedagogii naród polski nie mógłby przetrwać (Żuławski, 1915), toteż – jak można wnioskować – w aktualnym konflikcie trzeba się wciąż do tego, co tworzy fundament narodowego przetrwania, odwoływać, bo on jest osnową jakiegokolwiek polskiej polityki i jedyną szansą na niepodległość – ta bowiem w świetle tej ideologii jest zawsze do wywalczenia, zwłaszcza gdy walczą wszyscy dokoła. Autor *Na srebrnym globie* dostrzegал zresztą, że stanowisko Ujejskiego nie jest wystąpieniem wolnym od politycznych uwikłań i łączył je z poglądami wyrażanymi na łamach lwowskiego „Słowa Polskiego”, najważniejszego endeckiego dziennika w Galicji, którego głównym redaktorem do września 1915 roku był Zygmunt Wasilewski, inny ważny bohater niniejszej pracy. Żuławski wskazywał na podobieństwa między tezami J.U. a artykułem *O szczeroci widzenia*, opublikowanym na pierwszej stronie „Słowa Polskiego” 6 grudnia 1914 roku. Opinie w nim wyrażone pozwalały przypuszczać, że jego autorem mógł być sam Wasilewski, wielokrotnie podczas wojny wyrzekający na „romantyczność” obozu niepodległościowego i polską „kulturę książkową” (Wasilewski, 1914). Literatura, zwłaszcza poezja, jest w świetle niniejszego artykułu pożywką dla umysłów leniwych („zbiulonych”), czymś, co zastępuje życie, zamiast je potęgować, wyborem drogi na skróty, zamiast być zachętą do poszukiwania i samodzielnej pracy.

- 15 Jak pokazywał Andrzej Walicki, tego rodzaju myślenie było właściwe między innymi dla późnego Brzozowskiego i odzwierciedlało, jak sądzę, wzrost ambicji politycznych Polaków w perspektywie rozpoznania sposobów istnienia nowoczesnych narodów. Według autora *Legendy Młodej Polski* wzrost wydolności „organizacji państwowo-militarnej” jest dla odradzającej się Ojczyzny równie ważny, jak jej potencjał wytwórczy i jakość „urządzeń rodzinno-pleciowych” (Walicki, 2011, s. 353).

wielokrotnie mówił o konieczności zrewidowania wyobrażeń Polaków o żołnierstwie i przesunięciu punktu ciężkości zainteresowań na wojsko, które było jego zdaniem niezbywalną instytucją dobrze zorganizowanego nowoczesnego państwa i jedną z podwalin, na której należałoby budować polską kulturę państwową (Dzikowski, 1917). Suwerenne nowoczesne państwo było bowiem najważniejszym celem i zarazem wyzwaniem – zarówno dla aktywistów, jak i pasywistów.

Ważną cechą tych dyskusji wydaje się układ sił i pozycji w dyskursie ideologicznym, który przekładał się na charakter stosowanych środków. W prześlędzonych przeze mnie polemikach to przedstawiciele obozu niepodległościowego – jako bezpośredni spadkobiercy najważniejszej z punktu widzenia polskiej tożsamości tradycji romantycznej – odpie-  
rają ataki, czują się zobowiązani do obrony własnego stanowiska i własnej pozycji, stawką bowiem jest utrzymanie władzy, a więc monopolu na język, prawdę i pamięć. Można powiedzieć, że zmuszeni są bronić symbolicznej władzy przed zabiegającą o przejęcie rządu nad polskimi duszami opozycją. Ich uprzywilejowany status jest zagrożony, więc – zamiast kształtować dyskurs narodowy według własnych reguł – zmuszeni są zużywać energię na obronę własnej pozycji legitymizowanej wprawdzie romantycznymi znakami, ale – jak pokazywałam – mającymi również kłopotliwe konotacje (jeszcze w 1914 roku chętnie mówiono o akcji legio-  
nowej jako o powstaniu – szybko jednak skorygowano słownik, ponieważ przypominał on o poniesionych klęskach i przywodził na myśl mesjańsko-martyrologiczne wyobrażenia na temat polskiej przyszłości). Druga strona zaś podkopuje autorytet dominującej ideologii, w tym i romantyzmu, demaskacją i podkreślaniem jej ideologicznego pochodzenia, obnażaniem jej monopolu nie jako prawdy, ale jako ideologii właśnie. Autor podpisany inicjałami J.U. na łamach prawicowego krakowskiego „Głosu Narodu” wzywa do rewizji ideologii obozu niepodległościowego jako ideologii oficjalnej, „urzędowej”. To jednak wszyscy krytycy z tego obozu stoją przed tym niezwykle trudnym zadaniem – konfrontacji z językiem niepodległościowym, który był językiem jedynym, ogólnym, zrozumiałym. Trudno z nim konkurować, jeżeli nie proponuje się jednocześnie nowego języka i brakuje dostatecznie silnej tradycji alternatywnej, do której można się odwołać. Pozytywizm bowiem, który stara się spożytkować ten obóz, daje się pogodzić z romantyzmem, jak pokazywała Kisielewska. Zarzuty o „romantyczności” (czy „zbibuleni” itp.) należą do podstawowego polemicznego wyposażenia obozu pasywistów, czy to bliższych endecji, czy konserwatystom. Romantyczny oznacza w ich słowniku tyle co: uczuciowy, chimeryczny, oparty na mrzonkach, niepoczytalny, nierozsądny, idolatryjny, elitarystyczny, niedojrzały i maksymalistyczny. Postawa pasywistów jest zatem, na odwrót, oparta na zdrowym rozsądku i trzeźwo

obliczonym bilansie „posybilistyczna”, jak ją nazywa Chołoniewski, przeciwstawiając jej „komendę szkolnej ławki” (Chołoniewski, 1915, s. 1), dojrzała, egalitarystyczna. Jedna dowartościowuje czyn i walkę, druga pracę. Do tej dwubiegunowej matrycy ideologicznej można z powodzeniem zastosować obraz polskiego patriotyzmu opisany przez Andrzeja Walickiego (2009). Romantyczny z ducha patriotyzm idei narodowej konkuruje z patriotyzmem interesu narodowego. W wojennym dyskursie politycznym podstawowym zasobem argumentacji przeciw romantyzmowi był rozum modernizacyjny, w imię którego demonizowano osłabionego wprawdzie, ale wciąż potężnego przeciwnika. Trzeba było nie tylko stworzyć nowy język, ale również walczyć przeciw konkretnemu człowiekowi, którym był Józef Piłsudski – uznawany za wcielenie romantyzmu. Przedwojenne i wojenne zapiski Elzenberga pozwalają zrozumieć, że egzorcyzmowanie romantyzmu przez ideologów i publicystów skoligaconych z endecją było procesem o niskiej skuteczności, ponieważ ich program (prymat interesu i egoizm narodowy) wydawał się młodzieży zbyt redukcjonistyczny pod względem etycznym. Dlatego od 1915 roku prowadzona będzie ważna kampania propagandowa obozu proaustriackiego mająca na celu uzgodnienie i pogodzenie (albo chociaż załagodzenie) „romantycznego” wizerunku Legionów i ukazanie go jako romantyzmu dojrzałego, który rzetelnie odrobił lekcję pozytywizmu i jest przygotowany do sprostanienia wyzwaniom teraźniejszości. Czyn zbrojny i wojsko – jako teren, który w najwyższym stopniu konserwuje romantyczne wzorce – ukazany jest jako istotny czynnik państwowotwórczy, ale nie jedyny składnik polityki tego obozu.

Walka ideologiczna, w której biorą również czynny udział pisarze i krytycy, miała charakter wojny propagandowej, w której używano niewybrednych środków perswazyjnych. Jako „kłopotliwe dziedzictwo” powiązane z nim symbole i postawy zostają zrewidowane przede wszystkim w perspektywie ich najbardziej dotkliwych „skutków” – w sporze o kształt polskiego patriotyzmu jutra. Zilustrowane tutaj dyskusje stanowią tylko jeden z nurtów wojennych dyskusji na temat romantyzmu i z romantyzmem w tle, obok nich toczą się równolegle inne „gry o dziedzictwo” (Purchla, 2017)<sup>16</sup>, które są częścią dyskursu na temat polskiej tożsamości u progu niepodległości, a których stawką jest stabilna tożsamość narodowa, mogąca sprostać wyzwaniom związanym z rysującą się coraz wyraźniej na horyzoncie wydarzeń i przewidywań niepodległością.

16 Ostatecznie rewizja romantyzmu w obozie endeckim została ukierunkowana inaczej – próbowano na nowo stworzyć pozytywne dziedzictwo romantyzmu – jego nową konstelację. Między innymi przez Chrzanowskiego i młode pokolenie krakowskich historyków literatury polskiej, ale również przez Wasilewskiego, który walczył o inny romantyzm jeszcze przed wojną.

Choć romantyzm jest wciąż w dyskursie narodowym słowem kluczem, jego znaczenie staje się jeszcze bardziej rozmyte, a zawartość jeszcze bardziej problematyczna pod względem aksjologicznym.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bielik-Robson, A. (2004). *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków: Universitas.
- Billig, M. (2008). *Banalny nacjonalizm*. Tłum. M. Sekerdej. Kraków: Znak.
- Buryła, S. (2017). *Rozrachunki z wojną*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Choloniewski, A. (1915). Wszystko i nic. *Głos Narodu*, nr 199 (21 kwietnia), 1.
- Chrzanowski, I. (1918). *Z epoki romantyzmu. Studia i szkice*. Kraków: J. Czernecki.
- Dzikowski S. (1917). U brygadiera Piłsudskiego [wywiad z Józefem Piłsudskim]. *Tygodnik Ilustrowany*, nr 1, 5–7.
- Elzenberg, H. (1966). *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*. Kraków: Znak.
- Elzenberg, H. (1990). Naród i wojna. *Etyka*, 67–86.
- Feldman, W. (1919). *Współczesna literatura polska 1864–1917*. Cz. 3: 1907–1918. Warszawa–Lwów: Towarzystwo Wydawnicze, Wydawnictwo Polskie.
- Gomulicki, W. (1915). Sen o potędze (impresja). *Dziennik Polski*, nr 264, 3.
- Górski, A. (1918). *Na nowym progu*. Warszawa–Lublin: Wydawnictwo M. Arcta.
- Hüppauf, B. (2014). *Literature (Germany)*. Pozyskano z: [https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/literature\\_germany](https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/literature_germany) (dostęp: 1.04.2020).
- Janion, M. (1996). Zmierzch paradygmatu. W: tejsze, „Czy będziesz wiedział, co przeżyłes?”. Warszawa: „Sic”, 5–22.
- Janion, M. i Żmigrodzka M. (1978). *Romantyzm i historia*. Warszawa: Państwowemu Instytut Wydawniczy.
- Kielak, D. (2001). *Wielka Wojna i świadomość przelomu. Literatura polska lat 1914–1918*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Kisielewska, J. [pseud. Oksza]. (1916). Legiony a Romantyzm, *Wiadomości Polskie* [Piotrków], nr 63, 2.
- Kloch, Z. (1986). *Poezja pierwszej wojny. Tradycja i konwencje*. Wrocław–Warszawa: Wydawnictwo PAN.
- Lorentowicz, J. (1917). *Polska pieśń niepodległa. Zarys literacki*. Kraków–Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze.
- Niemojewski, A. (1915). Przez muzeum. *Mysł Niepodległa*, nr 322, 548–549.
- Nogal, A. (2017). *Emigracja wewnętrzna jako postawa polityczna. Henryk Elzenberg (1887–1967)*, *Przegląd Filozoficzny. Nowa seria*, nr 4, 143–153.

- Olszewska, M.J. (2004). *Człowiek w świecie Wielkiej Wojny. Literatura polska z lat 1914–1918 wobec I wojny światowej. Wybrane zagadnienia*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Piwińska, M. (1973). *Legenda romantyczna i szydery*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Purchła, J. (2017). Kwestia dojrzałości. Z profesorem Jackiem Purchłą rozmawia Łukasz Galusek. *Herito*, nr 4, 12–16.
- Radlińska, H. (1917). Zadania pracy kulturalnej. *Kultura Polski*, nr 1, 2.
- Srokowski, K. (1916). *Na przelomie*. Kraków: Centralne Biuro Wydawnictw Naczelnego Komitetu Narodowego.
- Tatarkiewicz, W. (1971). Romantyzm, czyli rozpacz semantyka. *Pamiętnik Literacki*, z. 4, 3–21.
- Ujejski, J. [pseud. U.J.]. (1915). Oby na czasie. *Głos Narodu*, nr 208, 1–2.
- Walas, T. (2001). Zmierzch paradygmatu – i co dalej? *Dekada Literacka*, nr 5/6 (175/176), 50–73.
- Walas, T. (2003). *Zrozumieć swój czas*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Walicki, A. (2009). Trzy patriotyzmy. W: tegoż, *Prace wybrane*, t. 1: *Naród. Nacjonalizm. Patriotyzm*. Wstęp A. Mencwel. Kraków: Universitas, 343–397.
- Walicki, A. (2011). *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*. Kraków: Universitas.
- Wasilewski, Z. (1914). O szczerść widzenia. *Słowo Polskie*, nr 551, 1.
- Wasilewski, Z. (1916). *Orjentacja wewnętrzna. Luźne kartki*. Moskwa: Gazeta Polska.
- Waśko, A. (2012). Romantyzm polityczny Adama Mickiewicza w latach 1832–1833. W: J. Kłoczkowski (red.), *Temat polemiki: Polska. Najważniejsze polskie spory ideowo-polityczne*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Welsch, W. (2005). *Estetyka poza estetyką*. Tłum. K. Guczalska. Kraków: Universitas, 31–73.
- Zabiello, J. (1916). Poezya polska w latach wielkiej wojny. *Rok Polski*, nr 8, 32–34, nr 10, 38–70.
- Zabiello, J. [Ludwik Szczepański] (1917). *Nowy romantyzm w poezji polskiej czasu Wielkiej Wojny*. Kraków: Gebethner i Wolff.
- Zagórski, A. (1916). *Na przelomie: szkic dziejów polskiej myśli politycznej w latach 1914–1915*. Piotrków: Departament Wojskowy Naczelnego Komitetu Narodowego.
- Zajas, P. (2016). *Niemilknące muzy. Wydawcy, pisarze, tłumacze i pośrednicy kulturowi na frontach Wielkiej Wojny*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 135–139.
- Żeromski, S. (1916). Literatura a życie polskie. W: tegoż, *Sen o szpadzie i sen o chlebie*. Zakopane–Poznań: Księgarnia Podhalańska A.S. Zembatego i M. Niemirkiewicza w Poznaniu, 48–75.
- Żuławski, J. (1915). Na czasie. *Wiadomości Polskie*, nr 32 (31 maja), 9.

**Joanna Niewiarowska** – historyczka literatury i kultury polskiej, asystentka w Katedrze Modernizmu Polskiego Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autorka publikacji dotyczących literatury i sztuki oraz życia literacko-artystycznego Młodej Polski oraz I wojny światowej. Redaktorka dwóch tomów zbiorowych poświęconych literaturze i publicystyce okresu I wojny światowej. Przygotowuje doktorat poświęcony wielkowiejnej krytyce i publicystyce literackiej.





**Wiesława Maria Tomaszewska**<http://orcid.org/0000-0002-2766-7943>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

wtomaszewska@uksw.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.09

## O stylu autobiografii żołnierza-inteligenta (przykład Jana Fudakowskiego)

### STRESZCZENIE

Artykuł jest efektem badań nad prozą niefikcyjną, wspomnieniową z czasów wojny 1920 roku. Na podstawie książki autobiograficznej Jana Fudakowskiego *Ułańskie wspomnienia z roku 1920* autorka rozważa problem swoistości, indywidualności stylu autobiografii wojennej. Jest to autobiografia żołnierza-inteligenta, gdyż Fudakowski konsekwentnie występuje w podwójnej roli, żołnierza i inteligenta, obydwu ważnych w jego widzeniu i sposobach zapisu rzeczywistości wojennej. W świetle narracji autor ujawnia się jako miłośnik prozy Henryka Sienkiewicza, baczny obserwator i uczestnik bitew kluczowych w kampanii wojennej, a także jako obywatel zaangażowany w sprawy niepodległej Rzeczypospolitej. Odsłaniając zrealizowany we wspomnieniach styl autobiografii, autorka podejmuje następujące zagadnienia: (1) styl inteligenckiej tożsamości; (2) styl przedstawiania pól bitewnych; (3) styl myślenia o powojennej przyszłości. Podstawą teoretycznoliteracką rozważań są prace Philippe'a Lejeune'a i Jeana Starobinskiego.

**SŁOWA KLUCZE:** autobiografia, literatura wspomnieniowa, narracja historyczna, wojna polsko-bolszewicka 1920, ziemiaństwo polskie, inteligencja polska, ułani krechowieccy, Jan Fudakowski

### ABSTRACT

On the Autobiographic Style of the Educated Soldier (the Example of Jan Fudakowski)

The article is the result of research into non-fiction, memoir writing from the period of the 1920 war. On the basis of *Uhlán Memoirs from 1920*, an autobiographical book by Jan Fudakowski, the author considers the problem of specificity and individuality of the war autobiography style. The studied example is an autobiography of a soldier and an educated man. Fudakowski consistently assumes a double role of a soldier and an intelligentsia member, both

**Sugerowane cytowanie:** Tomaszewska, W.M. (2020). O stylu autobiografii żołnierza-inteligenta (przykład Jana Fudakowskiego). *Perspektywy Kultury*, 2(29), s. 113–126. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.09.

Nadesłano: 27.01.2020

Zaakceptowano: 04.06.2020

important for his perception and manne of describing the war reality. In the light of his narration, the writer reveals himself as a lover of the prose by Henryk Sienkiewicz, a careful observer and a participant of key battles in the war campaign, and also as a citizen involved in the affairs of the independent Polish Commonwealth. While presenting the autobiographic style of Fudakowski as realized in his memoirs, the author discusses the following thematic orders (systems): (1) the style of intelligentsia identity; (2) the style of presenting battlefields; and (3) the style of thinking about a post-war future. As far as literary theory is concerned, the considerations were based on the works by Philippe Lejeune and Jean Starobinski.

**KEYWORDS:** autobiography, literary memoirs, historical narration, Polish-Bolshevik war of 1920, Polish landed gentry, Polish intelligentsia, Krechowce Uhans, Jan Fudakowski

### Osoba piszącego

Przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule są *Ułańskie wspomnienia z roku 1920* Jana Fudakowskiego (1901–1982), spisane w roku 1970 z racji 50. rocznicy zwycięstwa nad bolszewikami (Fudakowski, 1971).

Żaden z okresów mego życia nie został utrwalony w pamięci z taką wyrazistością jak kampania wojenna 1920 roku. Mimo że od tych czasów mija pięćdziesiąt lat, przypominam sobie często ówczesne młodzieńcze przeżycia i odszukuję w pamięci poszczególne epizody mojej służby w czwartym szwadronie sławnego 1. Pułku Ułanów Krechowieckich (Fudakowski, 2012, s. 23)<sup>1</sup>.

Zacytowany tu początek wspomnień oddaje zamysł ich narracyjnej całości: „ja” tekstowe chce przekazać wybrane obrazy wysnute z pamięci, scalone w tekst, oddający punkt widzenia piszącego, czyli 19-letniego peowiaka, ochotnika zmobilizowanego do wojska w grudniu 1919 roku. W wojnie polsko-bolszewickiej Fudakowski walczył przez cztery miesiące, od 27 maja do 23 września 1920, gdy ranny w bitwie pod Ostrogiem został przewieziony pociągiem sanitarnym do warszawskiego szpitala Czerwonego Krzyża na Powiślu (Królikowski, 2012, s. 5–19). Po latach, w stopniu porucznika rezerwy, walczył w kampanii wrześniowej, od 17 września 1939 dowodząc szwadronem ułanów krechowieckich (F 94–95).

1 W niniejszym artykule odsyłacze do tego wydania, ujęte w nawias, wskazują na tekst źródłowy oznaczony literą F (= Fudakowski), a następująca po niej cyfra arabska lokalizuje cytat.

## Literatura „paktu autobiograficznego”

Jak wyłonić, uwzględniając taksonomie teoretycznoliterackie, nadrzędne cechy tekstowe *Ułańskich wspomnień*...? Przyjmując, że wspomnienia te, jako proza niefikcyjna o wojnie polsko-bolszewickiej, stanowią „zbiór całości narracyjnych (można je nazwać substancjami narracyjnymi w sensie Franka Ankersmita) różnego rzędu” (Topolski, 1997, s. 125)<sup>2</sup>. Jest to proza autobiograficzna, świadectwo o rzeczywistości wojennej, przeżywanej zarówno prywatnie (stąd pierwszorzędność „ja” tekstowego), jak i we wspólnocie ułanów krechowickich (stąd tekstowe „my”). Nawiązując do formuł Philippe’a Lejeune’a, można powiedzieć, że piszący, tworząc literaturę paktu autobiograficznego, posłużył się „retrospektywną opowieścią prozą, gdzie rzeczywista osoba przedstawia swoje życie, akcentując swoje jednostkowe losy, a zwłaszcza dzieje swej osobowości; w prozie tej realizowana jest zasada podwójnej tożsamości, to znaczy autora (którego nazwisko odsyła do rzeczywistej osoby) z narratorem i tożsamości narratora z głównym bohaterem” (Lejeune, 2001, s. 22). Jest to zarazem autobiografia osobista, poprzez którą piszący realizuje, jak by to określił Jean Starobinski, „zamiar przedstawienia serii ważnych wydarzeń, w których autor ukazuje się jako jeden z głównych aktorów” (Starobinski, 2009, s. 87–88).

Przyjmując więc, że nadrzędną kategorią tekstową wspomnień Fudakowskiego jest autobiograficzność, poddana określonemu ujęciu stylistowemu, zrealizowana językowo jako ‘dyskurs-historia’<sup>3</sup>, czyli poprzez opowiadanie, w którym „tematem narratora jest jego własna przeszłość, a w którym nadto indywidualne piętno stylu nabiera szczególnego znaczenia” (Starobinski, 2009, s. 84). Owo „indywidualne piętno stylu” uznaję za kluczowe dla *Ułańskich wspomnień*..., w których autor nawiązuje do powszechnie znanych faktów historycznych (jak choćby walki polskich ułanów z armią konną Siemiona Budionnego), ale w swoim tekście autobiograf posługuje się sobie właściwym przekazem, używając określonego „sposobu [ich] przedstawienia, tonacji, rytmu, rozmiarów (...)” (Starobinski, 2009, s. 84).

Dokonując analizy wspomnień ułana-inteligenta<sup>4</sup>, omówię wyodrębnione z nich zasady stylu, które potwierdzają oblicze własne tychże

---

2 Autor powołuje się na dzieła Franka Ankersmita, (1983; 1995; 1990, s. 75–104).

3 Wyrażenie ‘dyskurs-historia’ nawiązuje do É. Benveniste’a, rozróżniającego wypowiedź historyczną, czyli „opowiadanie o czasach minionych”, i dyskurs, czyli „wypowiedź zakładającą mówiącego i słuchacza, a u mówiącego chęć wywarcia w pewien sposób wpływu na słuchacza” (Starobinski, 2009, s. 87).

4 Łącznik użyty w wyrażeniach: ‘ułan-inteligent’ czy ‘żołnierz-inteligent’ ma charakter synekdochiczny, integrujący obydwa znaczenia na zasadzie *pars pro toto*, wskazuje na zintegrowanie podwójności pełnionej przez narratora roli w opowiadanych przezeń wydarzeniach; relacje między obydwooma rzeczownikami mają charakter „relacji wiążących” (zob. Domańska, 2000, s. 29).

wspomnień. A są to: 1) styl inteligenckiej tożsamości; 2) styl przedstawiania pól bitewnych; 3) styl myślenia o powojennej przyszłości.

### Styl inteligenckiej tożsamości

Pochodzący z rodziny ziemiańskiej Fudakowski w grudniu roku 1919 zgłasza się do wojska jako student I roku Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Były uczeń Polskiej Szkoły w Kijowie o swoich kolegach, uczniach starszych, mówi jako o „gotowych zawsze do patriotycznego zrywu w zaraniu odradzającej się Polski” (F 24). On sam podaje inny ważny powód: decyzyjną siłą szlacheckiego obowiązku stawania w obronie Rzeczypospolitej. Przykładem jest dlań śmierć wuja, Konstantego Tarasowicza, który zginął w roku 1918 „w krechowickich barwach” (F 23), walcząc z bolszewikami w drodze do Bobrujska, gdzie gen. Józef Dowbor-Muśnicki tworzył wojsko polskie.

W *Ułańskich wspomnieniach...* powraca idea, że inteligentów polskich cechuje poczucie odpowiedzialności moralnej za Rzeczypospolitą. Gdy odzyskuje ona niepodległość, inteligencja jak najchętniej bierze na siebie nowe zadania, tworząc państwo polskie od podstaw, tak jak wuj Fudakowskiego Bolesław Kraczkiewicz, mianowany zarządcą Okręgu Podolskiego, który bez wahania podjął wysiłek zorganizowania polskiej administracji na Kresach Rzeczypospolitej. W sytuacji zagrożenia niepodległości w roku 1920, doskonale rozumiejąc wyjątkowość momentu historycznego, inteligenci bez wahania zgłaszają się do wojska. W miarę rozwoju wojennych wydarzeń ci żyjący w dobrobycie ludzie bez skargi znoszą nawet najbardziej uciążliwe warunki wojennego życia, stany skrajnego wyczerpania, brak snu czy pożywienia. Z odrobiną humoru, a już na pewno bez cienia heroizującego patosu, Fudakowski wspomina, jak to on sam – z powodu natłoku wojska i braku kwater – spędził noc w psiej budzie, gdyż innego noclegu we wsi nie mógł znaleźć. Obrazu tego dopełniał rzęsy deszcz.

Narracja Fudakowskiego uzmysławia inny jeszcze element tożsamości inteligenckiej, a mianowicie nastawienie na szukanie towarzystwa wśród żołnierzy pochodzenia inteligenckiego (czyli najczęściej szlacheckiego), przedstawiania z ludźmi wykształconymi, bliskimi ideowo, uznającymi ten sam porządek moralny, ten sam system wartości. Inteligenci łączą się w grupy, co przykładowo oddaje słowny drobiazg: „patrol «inteligenci»”. A oto szerszy kontekst słowny tego wyrażenia:

(...) pamiętam trzech starszych ułanów; Stanisława Suchodolskiego, Stanisła Zamoyskiego i Janusza Załuskowskiego. Wszyscy byliśmy studentami

i dlatego w późniejszych wspominkach przezwaliliśmy ten patrol „inteligentkim” (F 55).

Przymiotnik dookreślający ‘inteligentki’, wzięty w cudzysłów, sugeruje dystans wobec dosłowności sensu wyrażenia, ale oddaje też świadomość chętnego przebywania we wspólnocie, „działającej w sposób wyznaczający inteligencję jako cechę umysłu uzyskaną w wyniku wykształcenia” (Szczepański, 1991, s. 112). Wśród ułanów krechowieckich zawiązują się nowe przyjaźnie, odnawiają dawne, takie, które przetrwają aż po odległe czasy powojenne.

Bywa, że z poczuciem przynależności do inteligencji idzie w parze bogactwo osobowości. Wzmiankowany wyżej Staś, czyli Stanisław Kostka hr. Zamoyski z Zamościa (1899–1939), w *Ułańskich wspomnieniach...* jest jedną z najbardziej wyrazistych osobowości, postacią pozytywną i to nie z racji arystokratycznego pochodzenia, bo ono w kontaktach z kolegami pozostaje na dalszym planie. Zamoyski jest uosobieniem optymizmu i radości życia. Wyjątkowe zalety jego umysłu ujawniają się w sytuacjach wymagających błyskawicznego działania, umiejętności poradzenia sobie w nowej (w każdej) sytuacji. W twardych realiach wojny (przy stałej obecności wroga) tym jaśniej uwidacznia się jego praktyczność myślenia, zapobiegliwość, troska o potrzeby innych, pomysłowość w zdobywaniu żywności dla oddziału, a także bezcenna umiejętność porozumienia się z ludźmi z niższych warstw społecznych. Przypominając o tym, Fudakowski tworzy (rozpisany na epizody) portret Zamoyskiego jako najzręczniejszego aprowizatora spośród ułanów krechowieckich. Wspomina z uznaniem, sympatią i wdzięcznością, że „chłopak był przystojny i zawsze uśmiechnięty, potrafił czarować wiejskie baby, które często wносиły z komory gar mleka i gotowały nam kartofle” (F 53). Postać Zamoyskiego, pozbawiona arystokratycznej hieratyczności, wprowadza do tekstu osobliwą cechę narracji: oscylację między tragizmem wojny a atmosferą pogodnego humoru, dowcipu sytuacyjnego niepozobawionego akcentów zdystansowanej, subtelnej ironii.

Narracja autobiograficzna Fudakowskiego ujawnia wrażliwość na piękno przyrody, pozwalając mu zauważyć zarówno „swoisty dla Ukrainy odurzający aromat” (F 32), jak i, przy nieznacznym obniżeniu tonu, podkreślić również wymierną użyteczność owego piękna. W początkowych partiach tekstu pojawia się obraz krainy niemal idyllicznej, gdy mówi się o tym, że „Kraj był bogaty i, mimo że przednówek się zbliżał, po wsiach wszystkiego było w bród” (F 32) i że „bez trudu można było uzupełniać kotłowe wyżywienie jajami, mlekiem i miodem, których nam miejscowa ludność nie skąpiła” (F 46). Co jednak znamienne: Fudakowskiego interesuje literatura, szczególnie zaś fascynuje go Sienkiewicz, co sprawia, że

zdania traktujące o kresowych miejscach niezwykle implikują wzorce Sienkiewiczowskie. A oto przykład: „Kamieniec zrobił na mnie duże wrażenie odwiecznymi murami słynnego zamku. Tchnął atmosferą Sienkiewiczowskiej Trylogii, którą żywo wówczas przeżywałem” (F 27). Istotny jest tu ostatni czasownik, za którym kryje się tryb lektury uwewnętrznionej, „przeżywanej”, czyli takiej, w której atrakcyjność lektury zyskuje wymiar egzystencjalny: spojrzenie na Kresy, na „piękny, stepowy, lekko falisty kraj” (F 31), dokonuje się przez pryzmat prozy historycznej Henryka Sienkiewicza, traktowanej niczym kod kulturowy, gdy literatura uczy słownego wyrażania doświadczeń rzeczywistych. Sienkiewicz to miara literatury wysokoartystycznej, wzorzec literackiej wyobraźni w realizacji tematu wojennego. Znajomość dzieła Sienkiewiczowskiego zrodziła w ułanie-inteligencji postawę wierności literaturze i kulturze ojczyściej, osobistego w nie zaangażowania.

Oddziaływanie Sienkiewicza sprawia, że momentami w narracji wspomnieniowej Fudakowskiego uwidacznia się styl artystyczny, będący świadomym naśladownictwem *Trylogii*, bowiem niektóre epizody (głównie batalistyczne) są tak skonstruowane, jakby sam piszący wręcz przyjmował na siebie rolę Sienkiewiczowskiego narratora. Przestrzeń działań wojennych staje się wówczas uwzniośloną sceną, na której dokonuje się wskrzeszenie dawnej historii.

Ruszając spod wsi, mieliśmy w oczach widok prawdziwie epiczny. Widzieliśmy z oddali szwadrony pułku (...) szarżujące cwałem na karkach tłumów kozactwa. Na tle krwawo zachodzącego słońca pole bitwy, usłane trupami i rannymi, wyglądało jak żywy obraz dawnych pobojowisk, tylekroć opisanych w Sienkiewiczowskiej Trylogii (F 36).

Jest to opis typowy dla *Ułańskich wspomnień...*, bowiem poszczególne zdania deskryptywne, ich epicki, redundantny rytm, niczym muśnięcia malarskiego pędzla, uniezwyklają przestrzeń, ewokując ducha polskich dziejów. Nawet brzmienie nazw miejscowości mijanych w marszu nasuwa literackie skojarzenia. Fudakowski pisze, że

(...) takie jak Taraszcza, Kahorlik, Skwira, Różyn i wiele innych dźwięczały w uszach Trylogią, a czerwcowe nocne przemarsze i dzienne spotkania z kozactwem wprowadzały prawdziwie Sienkiewiczowski nastrój. Istotnie, śniło nam się czasem, że przeżywamy dalszy ciąg tych odwiecznych dziejów, gdy polskie rycerstwo ukraińskie stepy przemierzało (F 46).

Przytoczony fragment trzeba skojarzyć z innym, w którym wspomina się upodobanie żołnierzy do utożsamiania się z postaciami

Sienkiewiczowskimi. Oto jeden z oddziałów ochotniczych nazwano Chorawią Laudańską, złożoną z ziemian, z „ludzi różnego wieku, od młodzieńców do pięćdziesięcioletnich starszych panów, [którzy] szli służyć Ojczyźnie krwią i żołnierskim trudem, stanowili dobry, ideowy, pełen fantazji materiał żołnierski” (F 72). Słowo ‘ideowy’, ‘ideal’ powraca w narracji wspomnieniowej w odniesieniu do żołnierzy walczących z bolszewikami jako wartość nadrzędna, motywująca podjęcia czynu zbrojnego. Dlatego szlak bojowy ułanów wyznaczają honor i dbałość o godne zachowanie, o przestrzeganie – nawet w najcięższych warunkach polowych – zasad dobrego wychowania.

Ale w *Ułańskich wspomnieniach* jest też inny poziom organizacji tekstu, nośnik innego problemu, nie tak uwznioślonego, jak ten dotyczący wpływów Sienkiewicza na kształt narracji. Otóż jeśli w znanym eseju Borys Uspienski zadawał pytanie: „Co to jest inteligencja rosyjska?” i jeśli mówiąc o tej inteligencji, określał jej status jako „zasadniczo odmiennego zjawiska, oryginalnego i specyficznego”, manifestującego się poprzez „rozziew między elitą kulturalną a ludem” (Uspienski, 2001, s. 99), to roz-ziew ów z rzadka, ale jednak zaznacza się również we wspomnieniach Fudakowskiego. Jasne jest, że inteligencja i chłopi stanowią dwa kontrpunktujące układy społeczne. Z niejakim zakłopotaniem piszący odnotowuje, że w jednej z wsi ukraińskich „Ludność jej przybrała wobec nas wyraźnie wrogą postawę. Owies dla koni trzeba było brać nieledwie siłą. Poza tym okazało się, że w stodołach było dużo ukrytej broni, włącznie z karabinami maszynowymi” (F 31). Zaraz jednak skwapliwie dodaje, że był to „jedyny wypadek tak wrogiego nastawienia, bowiem ukraińska ludność witała nas raczej przychylnie i z dodatkowym jedzeniem na kwaterekach” (F 31). Może autor, sam życzliwy chłopom, nie ulegał ich wrogości? Może nie chciał utrwać na piśmie bolesnych wspomnień? A może zachował w pamięci jedynie przychylność kobiet wiejskich względem arystokracji Zamoyskiego? Trudno rozstrzygnąć.

### Styl przedstawiania pól bitewnych

W omawianych wspomnieniach dominuje autorska postawa uważnej analizy kampanii wojennej, by z sekwencji wydarzeń (bo wydarzeniowość jest jedną z reguł epickiego przedstawiania) wydobyć fragmenty najbardziej znaczące. Model narracji batalistycznej Fudakowskiego – opowiadanie sprawozdawcze, gęsto poprzątkowane epizodami bezpośrednich starć z wrogiem, któremu przyświeca „wierność reminiscencji” (Starobiński, 2009, s. 88) – cechuje naprzemienne tempo wydarzeń. Czas bitewny reguluje zasada kontrastu, jest bowiem czas względnego spokoju, odpoczynku

i czas walki, czas intensywnego napięcia, stania w szyku bojowym w oczekiwaniu na bezpośrednie starcie z wrogiem. Ta druga sytuacja, maksymalnych napięć psychicznych, ujawnia wojnę jako potężną siłę destrukcyjną i dezintegrującą, nie darmo w relacjach batalistycznych Fudakowski sięga po symboliczne słowa klucze, 'ogień', 'krew' i 'śmierć'.

Ogień to „krzyżowy ogień taczanek z kozackich skrzydeł, silny ogień taczanek, ogień bolszewickiej strzelaniny, ogień (...) celny, granaty rwały się gęsto, ponieśliśmy znaczne straty w ludziach i koniach” (F 68). Obrazom nieprzerwanego, huraganowego ognia towarzyszy nieprzewidywalne tempo wydarzeń, gdy szala wygranej przechyla się raz na stronę bolszewików, raz na stronę polskich szwadronów, które mają przed sobą „masy bolszewickiej jazdy” (F 44). Co jednak charakterystyczne – w *Ułańskich wspomnieniach...* zasadniczo pomija się milczeniem obrazy bolszewickich okrucieństw. I choć krew i śmierć są wszechobecne, to wojenna opowieść o cierpieniach i śmierci unika drastycznych, makabrycznych szczegółów. Posługuje się najczęściej określeniami pośrednimi, uogólniającymi tragizm jednostkowych sytuacji, jak na przykład: „Pułk mocno się skrwawił. Straty w rannych i zabitych koniach były też znaczne” (F 36), „pamiętam jedynie krwawe pobojuwisko” czy „oddział zmniejszył się o połowę” (F 52). Być może tę postawę samoograniczania się tłumaczy wskazana wyżej odległość czasowa pomiędzy wydarzeniami a ich zapisem, wszak styl autobiografii jest uwarunkowany „teraźniejszością aktu pisania [będąc] wynikiem marginesu swobody, jaką dają język i konwencja literacka, oraz sposobu wykorzystania go przez piszącego” (Starobiński, 2009, s. 84). Fudakowski przywołuje nieliczne obrazy krwi kwoli wiarygodności przekazu, dlatego, że przynależą one do fenomenu wojny. Na przykład zapamiętał kolegę ułana, „zalanego krwią, ale wciąż na koniu”, gdy „ktoś go podtrzymał i prowadził do punktu opatrunkowego” (F 35). A równocześnie zauważył znaczący mechanizm psychiczny: przyzwyczajenie się żołnierzy do widoku ludzkich okaleczeń, do stałego przebywania w pobliżu ludzkich zwłok. Obok „krwawego pobojuwiska” pod Kilikijowem<sup>5</sup> on sam spokojnie mógł „przegryzać suchary”, stwierdzając, że „zobojętnienie na widok pobojuwiska było całkowite” (F 52). W stwierdzeniu tym nie ma obwiniania ani siebie, ani innych. Brak żywej reakcji na śmierć jest efektem przywyknienia do takich widoków. Niemniej udział w wojnie budzi w piszącym świadomość popełniania złych czynów. Ale oto zapis zaskakującego doświadczenia, uchwytyjącego, zda się, moment fascynacji wojną mimo doświadczenia jej grozy.

5 Kilikijow (Kilikijew, Kylykyiv), dziś ukraińska wieś, położona między Związłem a Równem, w II Rzeczypospolitej w województwie wołyńskim.



Kto nie przeżywał emocji kawalerskiego spotkania, ten nie jest w stanie wyczuć uniesienia i zapamiętania, jakie odczuwa szarżujący jeździec. Nerwy grają w najwyższym napięciu, uczucie strachu mija, a koń niesie pełnym galopem, rozgrzany zapamiętaniem jeźdźca, czasem rozwścieczony, gotów tratować i zębem zahaczyć (F 41).

Zarazem jednak – mimo akceptacji TEJ wojny, gdyż ze strony polskiej jest to walka z bolszewikami na śmierć i życie o niepodległość Ojczyzny – w narracji przeblyskują rozterki moralne, dotyczące zadawania śmierci wrogom w obronie życia własnego i kolegów. O jednym z ułanów Fudakowski mówi wprost, że „niejednego bolszewika miał na sumieniu” (F 42). Dodaje jednak, że wyrafinowane okrucieństwo zadawane ułanom przez bolszewików, „wprowadzało w naszych szeregach zaciętość i chęć zemsty” (F 47). Wspomnienia wielu autorów z wojny 1920 roku podkreślają ten znamieny moment: wielką nienawiść bolszewików do polskich ułanów.

Intensywność osobistych doświadczeń bitewnych powoduje, że żołnierz nawet po wielu latach pamięta dźwięki z pola walki, dlatego *Ułańskie wspomnienia*... niosą zapisy wrażeń dźwiękowych, towarzyszących bitewnemu zgiełkowi („usłyszeliśmy z oddali odgłos rozgrywającej się bitwy i szybko podążaliśmy w tym kierunku”, F 35). Wysubtelniony słuch ułana nie tylko odróżnia brzmienie natarcia od brzmienia defensywy, ale rozpoznaje również używany przez wroga rodzaj broni. A jeśli z nagła zapadnie cisza, słyszy nawet „dźwięk gryzionego przez konie wędzidla” (F 50). Żołnierz jest kimś, kto dźwięku kul, bitewnej codzienności, słucha niby muzyki sfer, stąd frazy: „kule śpiewały ze wszystkich stron”, kule dźwięczą, kule świszczą, „ścinając liście i drobne gałązki z drzew przydrożnych nad naszymi głowami” (F 33). Rzadkie są momenty ciszy, ale Fudakowski i to zapamiętał, że w głębokiej ciszy, niemal absolutnej, odbyło się brawurowe wyjście polskich ułanów z bolszewickiego okrążenia pod Równem, w bliskości bolszewików, ot, na wyciągnięcie ręki. W obliczu niebezpieczeństwa śmierci cichną ludzie i konie.

Co oczywiste: jednym z istotnych doświadczeń ułana jest zachowanie się jego konia, przyjaciela i nieodstępного towarzysza. Narrator zapamiętuje tupot końskich kopyt po drewnianych mostkach, doskonale wyczuwa niepokój, nerwowość koni przed walką, mówi o bolesnym przeżywaniu ich ciężkich zranień i śmierci. Ułan zżywał się ze zwierzęciem, zranienie konia czy jego utrata były odczuwane niemal tak samo, jak śmierć współtowarzysza. *Ułańskie wspomnienia*... z wojny roku 1920 przekonują, że ważną rolę w wojnie 1920 odegrały również konie, boleśnie ranione, mordowane, silnie odczuwające głód i strach, a mimo to częstokroć ratujące ułana od niechybnej śmierci. Ułan zachowywał wrażliwość na piękno koni, nawet bolszewickich, bolał nad ich zaniedbaniem.

Szczytem kampanii polsko-bolszewickiej, jej przełomem i we wspomnieniach ułańskich Fudakowskiego, i w opracowaniach historyków, jest bitwa pod Komarowem, bitwa kawalerii polskiej z 30 sierpnia 1920 roku, określana przez historyków jako „ostatni wielki bój kawalerii” (Stachnik, 2019). Jest to finalna bitwa w wojennej biografii wojennej autora *Ułańskich wspomnień...*,

(...) najslawniejsza kawaleryjska bitwa kampanii 1920 roku, gdyż w tym dniu, w całodziennych zmaganiach z naszą 1. Dywizją Jazdy, Armia Konna została pokonana i zmuszona do odwrotu. Po komarowskiej bitwie Budionny już nie stawiał nam czoła, wymykał się i na wschód uchodził. Było to poza tym ostatnie spotkanie wielkich jednostek jazdy na miarę napoleońskich wojen, gdzie biała broń i ogień artyleryjski na wprost decydowały o zwycięstwie (F 78).

Z przebiegu linii fabularnej wynika, że był to „pamiętny dzień (...) w którym ułan zapominając o zmęczeniu i głodzie, był gotów na wszystko, nie myśląc o życiu” (F 78). Relację z tej bitwy piszący przekazuje z punktu widzenia „skromnego wówczas szeregowego” (F 74), jak sam się określa. Dlatego ogranicza się do „ogólnych wrażeń i kilku żywiej zapamiętanych epizodów” (F 74). Był obserwatorem tej bitwy, oglądanej z odległego wzgórza, bo tam stał jego macierzysty szwadron ułanów oczekujący na sygnał wejścia do akcji. Wielogodzinne stanie w odwodzie pozwala mu, niczym widzowi, uczestniczyć w swoistym *theatrum* bitwy, widzieć całość: polską kawalerię i jej przeciwnika, „chmury Kozaków i ich tabor” (F 75). Patrząc z oddalenia, poczynił spostrzeżenie niezwykłe: bitwa nie jest chaosem, lecz rytmem, porządkiem, układem przewidywalnych reguł. Jako obserwator uchwycił zasadę manewrowania masami wojsk, ich naprzemienne przesuwanie się to naprzód, to w tył, pod ciągłym ogniem bolszewickiej artylerii. „Gdy granaty [bolszewickie – W.T.] zaczęły nas coraz bliżej obramowywać, nasze ławy cofały się stępem, w porządku, bądź też posuwały się ku przodowi” (F 75). Ten wahadłowy rytm, jednostajny i monotony ruch, budzi wrażenie obrzędowej niemal, choć niezamierzonej teatralizacji, malowniczości „choreograficznego” układu. Po kilkugodzinnym trwaniu na wzgórzu, skutkiem napięcia nerwów i zmęczenia, a nawet znudzenia, rodzi się w obserwatorze zniecierpliwienie: „to manewrowanie wydawało się trwać bez końca” (F 75). Szwadron Fudakowskiego włączono wreszcie do bitwy, ale, co wynika z relacji, jego udział w bezpośrednim starciu z bolszewikami trwało krótko:

Goniliśmy ławę kozacką do pobliskiego lasu, a gdy już zaczęliśmy ich rąbać na dobre, zwykłym sobie manewrem Kozacy rozjechali się przed

laskiem w dwie strony i odsłonili taczanki. Dostaliśmy się pod gęsty ogień karabinów maszynowych (F 76).

Wówczas został ciężko ranny plutonowy Zenon Witkowski, dla Fudakowskiego kończy się komarowska bitwa, ratuje kolegę, przewożąc sparaliżowanego ułana do lazaretu<sup>6</sup>.

Po bitwie pod Komarowem przeżywał jeszcze ofensywną szarżę nocną z 2 na 3 września 1920 w okolicy Łaszczowa<sup>7</sup>, pod nieprzerwanym ogniem karabinów maszynowych wobec „tyralieri nacierającej bolszewickiej piechoty” (F 82). Tym razem Fudakowski jest niezwykle czynny w walce, co przekazuje komentarz o reportażowej wręcz dokładności:

Kłujęm lancą wielokrotnie, waliłem po łbach tych, co poddać się nie chcieli, a w pewnej chwili przerzuciwszy lancę do lewej ręki z wodzami, wydobyłem mój pistolet – Colta potężnego kalibru, i wystrzelałem magazynek do końca (F 83).

Znamienny rzeczowy szczegół: ten colt był własnością kuzyna, Wojciecha Kunickiego, poległego na froncie litewsko-białoruskim podporucznika piechoty (F 83), broń tę Janowi przed wyjazdem na front przekazała matka zmarłego.

Fudakowski świadom jest tragicznych skutków wojny. Jeszcze w trakcie jej trwania zdaje sobie sprawę z konieczności odbudowania własnego życia duchowego. Pragnie przywrócić kulturę-w-sobie, po wojennym prowizorium chce powrócić do świata cywilizacji. Wyrazem jej zagubienia jest język, którym mimowiednie się posługuje, język potoczny, dosadny, nieuchodzący inteligentowi. Do języka tego, kierowanych do wroga „soczystego repertuaru (...) przekleństw, wyzwisk i gróźb” (F 34), przywykł na froncie. Gdy przez zapomnienie użył go w towarzystwie kobiet, wzbudził swoje i ich zażenowanie, ale także „pobłażliwą wyrozumiałość”. Po takich doświadczeniach autor wspomnień narzuca sobie postawę wzmożonej autorefleksji, powracając do życia przeżywanego z całą siłą czujnej, nadwrażliwej niekiedy świadomości.

---

6 Zenon Witkowski, kawaler Krzyża Virtuti Militari, zmarł na początku listopada 1920 roku w Szpitalu Mokotowskim w Warszawie. Fudakowski, też wówczas ranny, był jedynym z oddziału kolegą odwiedzającym go w szpitalu, następnie uczestniczącym w jego pogrzebie. Z wielkim żalem zanotował, że „śmierć była dla niego wyzwoleniem, gdyż cierpiał bardzo, a rany były beznadziejne, gdy w dodatku przyszła gangrena” (F 77).

7 Miejscowość położona w Lubelskiem, w powiecie tomaszowskim.

## Styl myślenia o powojennej przyszłości

Jak wyżej podkreślono, znaczny dystans czasowy pomiędzy wydarzeniami wojennymi a ich spisaniem rodzi osobliwość sytuacji narracyjnej, gdy w stylu autobiografii odzwierciedla się „aktualna autoreferencja”, będąca „odbiciem chwili pisania, aktualnego «ja»” (Starobiński, 2009, s. 308). Dlatego myśli Fudakowskiego, stanowiąc „tajemne połączenie minionego z przyszłym, (...) wzajemny związek (...) wspomnienia i nadziei” (Koselleck, 2012, s. 361), krążą wokół duchowego i moralnego odrodzenia niepodległej Polski. Projektodawczość w narracji zajmuje miejsce poboczne, myśli, które określam jako projektodawcze, uobecnianie są wyłącznie *explicite*. A oto niektóre spośród nich:

- 1) odnowić lub odbudować wysoką kulturę materialną, świat „przedmiotów kultury” (określenie Wilhelma Diltheya), widomy znak wartości duchowych. Jeśli przyjąć, że elementem typowym postawy inteligenta jest jego stosunek do kultury (Szczepański, 1991, s. 120), to narracyjnym *constans* jest zagłada dóbr kultury, obrazy sprofanowanych książek i całych bibliotek, zniszczonych kolekcji dzieł sztuki i innych cennych przedmiotów. Narratora nawet po latach zadziwia skala oglądanych zniszczeń, zaciekleść w masakrowaniu Piękna. Tak działali bolszewicy. Zbrukane Piękno przegrywało w starciu z barbarzyństwem. Fudakowski jest przekonany, że niszczenie Piękna to miara słabości zbolszewiczałego człowieka;
- 2) kształcić młodzież, która powinna podjąć przerwana naukę, co zresztą stało się faktem, gdyż „po wojnie z bolszewikami (...) niemal cała zwolniona z wojska młodzież akademicka wróciła na studia w mundurach” (F 95). Fudakowski wybrał studia rolnicze, by w postawie społecznej użyteczności administrować rodowym majątkiem;
- 3) podtrzymać w Polsce jedność narodową, tę z okresu najazdu bolszewików. We wspomnieniach pojawia się zdanie niezwykle, jak bowiem twierdzi piszący, podczas wojny polsko-bolszewickiej „Wszyscy: księża, ziemianie, nauczyciele, drobna szlachta, chłopci katolicycy – byli nam szczerze życzliwi i sprawie polskiej oddani” (F 36). A jeśli tak, to należy przeciwdziałać wszelkim formom społecznego rozbitcia;
- 4) wierzyć w sens porządku nadprzyrodzonego; otwierając się na nieskończoność Bożo-ludzkiej rzeczywistości, Fudakowski wspomina modlitwę na Jasnej Górze przed udaniem się na front, a ocalenie życia z wojennej pożogi tłumaczy opieką Matki Boskiej Częstochowskiej. Po czasie tragedii wojennych przyszedł czas na wdzięczność, także wobec drugiego człowieka, który pomógł przetrwać.

## Zakończenie

„Jeżeli uchem przypadniemy do polskiej ziemi, zewsząd dojdzie nas tętent kopyt końskich, a ziemia cała, jak Polska długa i szeroka, dudnić będzie pod tupotem ustawicznych szarż” (Machalski, 1969, s. 7). Fudakowski jest jednym spośród wielu autorów wspomnień o wojnie 1920 roku. Zwykle ujawniają się w nich losy konkretnych jednostkowych bohaterów, ale także tłumów żołnierskich, niemniej wspólnym bohaterem prozy tego kręgu jest polski *homo militans*. Dlatego polskie teksty wspomnieniowe, takie jak *Ułańskie wspomnienia...* Fudakowskiego, otwierają rozległe pole badań historycznych i kulturoznawczych, antropologicznych i literaturoznawczych, jeśli przyjąć, że każdy tekst wspomnieniowy ma również znaczenie dla badań narratystycznych, dla których każda narracja jest interpretacją, a tym bardziej narracja autobiograficzna. „Wszelka autobiografia (...) jest autointerpretacją”, jak twierdzi Starobinski (2009, s. 85). Pozornie prosta (i w miarę jednoznacznie przekazana) opowieść Fudakowskiego bez wątpienia przydaje wieloznaczności temu wydarzeniu dziejowemu, którym w polskiej historii XX wieku była wojna polsko-bolszewicka 1920 roku.

## BIBLIOGRAFIA

- Ankersmit, F. (1983). *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. Boston–London: The Hague.
- Ankersmit, F. (1990). Narracja jako przedstawianie. W: J. Pomorski (red.), *Metodologiczne problemy narracji historycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 75–104.
- Ankersmit, F. (1995). Statements, Texts and Pictures. W: F. Ankersmit i H. Kellner (red.), *The New Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 212–240.
- Domańska, E. (2000). Wokół metahistorii. W: H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*. Red. E. Domańska i M. Wilczyński. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 7–31.
- Fudakowski, J. (1971). Ułańskie wspomnienia z 1920 r. *Przegląd Kawalerii i Broni Panczernej. Kwartalnik Historyczny*, nr 62 (kwiecień–czerwiec).
- Fudakowski, J. (2012). *Ułańskie wspomnienia z roku 1920*. Do druku przygotował i wstępem poprzedził B. Królikowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Kosselleck, R. (2012). *Semantyka historyczna*. Wybór i oprac. H. Orłowski, tłum. W. Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Królikowski, B. (2012). Wstęp. W: J. Fudakowski, *Ułańskie wspomnienia z roku 1920*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 5–19.
- Lejeune, Ph. (2001). Pakt autobiograficzny. Tłum. A. Labuda. W: R. Lubas-Bartoszyńska (red.), *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 21–55.
- Machalski, T. (1969). *Ostatnia epopeja: działania kawalerii w 1920 roku*. Londyn: B. Świdorski.
- Stachnik, P. (2019). *Bitwa pod Komarowem. Ostatni wielki bój kawalerii*. Pozy-skano z: <https://naszahistoria.pl/bitwa-pod-komarowem-ostatni-wielki-boj-kawalerii/ar/10644542>, 2014 (dostęp: 30.10.2019).
- Starobinski, J. (2009). Styl autobiografii. Tłum. W. Kwiatkowski. W: M. Czer-mińska (red.), *Autobiografia*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Tery-toria, 83–97.
- Szczepański, J. (1991). Inteligencja. W: A. Kłoskowska (red.), *Pojęcia i prob-lematyki wiedzy o kulturze*. Wrocław: Wiedza o Kulturze, 111–126.
- Topolski, J. (1997). Czy historyk maluje przeszłość? Wokół koncepcji F. Ankersmita i N. Goodmana. W: R. Kubicki i P. Zeidler, P. (red.), *Od logiki do estetyki*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 117–126.
- Uspienski, B. (2001). Inteligencja rosyjska jako fenomen kultury rosyjskiej. W: B. Uspienski, *Religia i semiotyka*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk: Wydawnic-two Słowo/Obraz Terytoria, 97–108, przypisy: 156–159.

**Wiesława Maria Tomaszewska** – profesor nadzwyczajny na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW. Autorka artykułów naukowych i popu-larnych oraz trzech książek: *Między ideą a rzeczywistością. Andrzeja Kijowskiego wizja literatury* (Warszawa 2002), *Andrzej Kijowski: biogra-fia – bibliografia – recepcja. Studium dokumentacyjne* (Warszawa 2005) i *Metafizyczne i religijne. Problem subtematu w dziele literackim na przykła-dzie prozy kresowej Włodzimierza Odojewskiego* (Warszawa 2011). Redak-tor sześciu tomów serii wydawniczej „Studia o Kijowskim” (Warszawa 2001–2016).

Justyna Pyzia

<http://orcid.org/0000-0002-7407-4307>

Uniwersytet Jagielloński

justyna.pyzia@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.010

## Boże klauny (u)topione w tradycji romantycznej

## STRESZCZENIE

Rdzeniem kulturowego mitu szaleństwa jest uprzywilejowanie poznawczej perspektywy szaleńca, który „krocząc przed poetą”, rozbija utrwalone konwencje myślowe, rozszerza granice poznania, odcina powiązania łączące słowa z rzeczami, jakie krępują literaturę. Dzięki dziełu Michela Foucaulta Autorka pokazuje zmiany w pojmowaniu szaleństwa i wykazuje pewne interpretacyjne przesunięcia między romantyzmem a nowoczesnością. Autorka stawia tezę, że tom *Boże klauny* Przemysława Dakowicza jest dewaluacją romantycznej postaci „szaleńca bożego” zastępowanego przez zdegenerowanego klauna. Dakowicz z upodobaniem sięga po biografie tych bohaterów nowoczesnego świata, którzy – angażując się bez reszty w sprawy sztuki, filozofii, religii – stanęli oko w oko z własnym szaleństwem: Wacława Niżyńskiego, żony Thomasa Stearnsa Eliota, Blaise’a Pascala, Friedricha Nietzschego, Gunthera Liebchena. Co istotne, współcześni szaleńcy nie transcendują w kierunku rzeczywistości duchowej, jak czynili to romantycy. Tom Dakowicza zostaje więc dociążony symbolicznym ciężarem nieobecności, pustki i milczenia. Celem artykułu jest ukazanie, że temat szaleństwa w *Bożych klaunach* rozbudowuje się na romantycznym fundamencie na zasadzie ogólnej, literackiej aluzyjności, odwołuje się w większym stopniu do modalności romantycznej niż konkretnych przykładów.

**SŁOWA KLUCZE:** szaleniec boży, szaleństwo, Przemysław Dakowicz, romantyzm, transgresja, zaburzenia umysłu, transcendencja, Michel Foucault, klaun, schizofrenia, nowoczesność

## ABSTRACT

Boże klauny [God's Clowns] Drown in Romantic Tradition

The core of the cultural myth of madness is a special treatment of the cognitive perspective of a madman, who “walks before a poet,” destroys established mental conventions, widens the boundaries of cognition, and cuts connections between words and objects that restrain literature. Thanks to the work of Michel Foucault, the author shows changes in the understanding of

madness and points out some interpretive shifts between Romanticism and modernity. The author argues that the volume *Boże kłauuny* [God's clowns] by Przemysław Dakowicz is a devaluation of the romantic figure of the "Crazy for God" into a degenerated clown. Dakowicz eagerly refers to biographies of such heroes of the modern world who entirely engaged in issues of art, philosophy, or religion – and stood eye to eye with their own madness: Vaslav Nijinsky, the wife of Thomas Stearns Eliot, Blaise Pascal, Friedrich Nietzsche, and Gunther Liebhagen. Importantly, the contemporary crazy-wise do not transcend to spiritual reality, as the romantics did. Therefore, the volume by Dakowicz is weighted down with a symbolic burden of absence, emptiness, and silence. The purpose of the article is to prove that the issue of divine madness in *Boże kłauuny* is expanding from a romantic foundation based on general, literary allusiveness, and it refers more to romantic modality than to specific examples.

KEYWORDS: Divine madness, Crazy for God, Przemysław Dakowicz, romanticism, transgression, mental disorders, transcendence, Michel Foucault, clown, schizophrenia, modernity

Nowożytny prestiż szaleństwa wywieść należy z literatury romantyzmu. Rdzeniem kulturowego mitu szaleństwa jest uprzywilejowanie poznawczej perspektywy szaleńca, który „krocząc przed poetą”, rozbija utrwalone konwencje myślowe, rozszerza granice poznania, odcina powiązania łączące słowa z rzeczami, jakie krępiją literaturę. Dewaluacja romantycznej postaci „szaleńca bożego”, jego transformacja w zdegenerowanego klauna – tak jednym zdaniem scharakteryzowałabym tom *Boże kłauuny* Przemysława Dakowicza. Motyw schizofrenii powraca także w jego programowych enuncjacjach:

Za Kępińskim: pojęcie schizofrenii zawdzięczamy Eugenowi Bleulerowi; schizo – rozszczepiam, rozłupuję, rozdzielam; fren – przepona, serce, umysł, wola. Objawy osiowe choroby to: 1. autyzm, czyli odcięcie się od świata otaczającego i życie światem własnym (...). 2. rozszczepienie – dezintegracja wszystkich funkcji psychicznych. Człowiek nowoczesny – rozszczepione serce, rozłupany umysł, podzielona wola (Dakowicz, 2012, s. 51).

Nietzscheański błędzący człowiek, małpa Pana Boga, to kolejny, oczywisty kontekst dla omawianego tomu wierszy. „Boży klaun” przywodzi na myśl także motywikę antyczną i koncepcję „bożego igrzyska”, marionetki w rękach Boga, a więc człowieka włączonego nie tylko w sferę *profanum*, ale i doświadczającego *sacrum*. Tom dotyka bowiem następujących tematów: cisza i milczenie, (p)oszukiwanie Boga, rozmycie ludzkiej



tożsamości, powierzchowność relacji międzyludzkich, nowy język nazywający rozczłonkowaną, rozszczępioną rzeczywistość, potrafiący zrozumieć jej szaleństwo.

Motto tomu wyjęte zostało z *Wyznań* św. Augustyna: „Z dnia na dzień odkładałem rozpoczęcie życia w Tobie, a nie odkładałem tego, aby co dzień w sobie samym umierać”. To dowód na zakorzenienie myślenia poety zarówno w myśli antycznej, jak i chrześcijańskiej, wskazuje na kierunek jego poetyckiego wędrowania. Śmierć to nie tylko fizyczne umieranie, ale i zrzucanie z siebie poetyckich śladów poprzedników. Umieranie w sobie nie może jednak przejść w nihilizm, w zamieranie duchowości czy moralności. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że tom otwiera wiersz z biblijnym nawiązaniem (Pieczara-Słarzyńska, 2015, s. 125): „wstał Samuel i poszedł do Helego”. Jednak u Dakowicza nie kończy się ono ufnym: „Oto jestem: przecież mię wołałeś” (1 Sm 3,6–7), przeciwnie, poeta dodaje: „z ciemności/ głos:/ póki słów/ póty śmierci”<sup>1</sup>. Na wysokości „była cisza” – stwierdza poeta.

Także w esejach Dakowicz przyznawał, że współczesnemu poecie trudno jest pisać o Bogu, a jedynym sposobem dotknięcia rzeczywistości niematerialnej jest opisanie braku. Bóg objawia się więc w jego poezji jako pustka, milczenie, a paradoksalnym znakiem Jego istnienia jest Jego nieobecność (Dakowicz, 2008, s. 36 i n.). Bóg jest przecież również ciszą pomiędzy słowami, tym, czego pojęcia nie potrafią uchwycić, co się im wymyka. Proweniencja takiego myślenia to rzecz jasna tradycja judeo-chrześcijańska, w której pustynia wiąże się z ascezą z wyboru, ogołoceciem doznań, aby możliwe było spotkanie w ciszy – siebie i Boga. Profesor Tadeusz Sławek pisał, że „«Niewysłowione miejsce» jest miejscem «bez ścian» – z jednej strony dochodzi do nas powiew «czystego niedoboru», z drugiej «pustego Nadmiaru»” (Sławek, 2020). To trafne rozpoznanie sytuacji współczesnego człowieka miotającego się pomiędzy metafizycznym niedoborem, niedosytem oraz życiowym nadmiarem, niemającego Domu. „Wykorzenienie rodzi bałwochwalstwo” – mówiła Simone Weil (1961, s. 194). Czy to tych czasów doczekaliśmy?

## Interpretacje wybranych wierszy

Panoramę szaleńców Dakowicza otwiera obraz jednostki chorobowej, która może nie być szerzej znana czytelnikowi – chodzi o zespół Charles’a Bonnetta, który dotyka głównie osoby starsze, borykające się

---

1 Wszystkie cytaty z tomu *Boże klauny* za wydaniem: Dakowicz, 2014a.

z zaburzeniami widzenia. Nazwa schorzenia pochodzi od nazwiska szwajcarskiego prawnika, który zaobserwował specyficzne objawy u swojego dziadka. Starszy mężczyzna cierpiał na zaćmę, która w znacznym stopniu uszkodziła jego wzrok. Swoistego typu zagadką pozostaje pytanie, dlaczego osoby w podeszłym wieku, które tracą wzrok, doświadczają tych omamów wzrokowych. W wyniku problemów ze wzrokiem widzą przedmioty nieistniejące w realnym świecie. Mogą to być zarówno linie proste, figury geometryczne, jak i obrazy ludzi czy budynków. Pojawienie się halucynacji nie musi oznaczać zaburzeń umysłowych. Osoby dotknięte zespołem Charles'a Bonnetta, w odróżnieniu od chorych psychicznie, szybko dają się przekonać, że widziane przedmioty nie są prawdziwe.

#### Zespół Bonetta

Stanął i stoi. Jegomość w różowym  
pikowanym szlafroku, ćmiący fajeczkę  
(cybuch między rzadkimi zębami,  
gęba w szerokim uśmiechu),  
dwudniowy zarost, na głowie  
atlasowy beret z kutasikiem.

Monsieur Lullin wyglądał właśnie  
cyrulika, pogrążony w fotelu,  
szlafroku lilaróż i niewesołych  
myślach. Beret z kutasikiem  
zsunął się na lewą skroń.

Lullin wytrzeszcza oczy. Drugi on,  
choć o głowę niższy, szerszy w barach,  
wydatniejsze ostrogi na starczych piętach,  
płynie w powietrzu, trzy stopy nad ziemią  
i wypuszczając nosem obłoczki dymu,  
wykonuje głęboki ukłon.

Staruszek w fotelu drapie się  
Po szorstkim policzku.  
Powieki ma zaciśnięte.  
Kiedy je rozwiera,  
Po tamtym nie ma śladu.

Mgła unosi się nad ogrodem (Dakowicz, 2018, s. 172).

Pejzaż romantyczny ze sztafażem można rzec. Dotknięty chorobą Lullin wizualizuje sobie własnego sobowtóra, zwierciadło okazuje się

jednak pozorne. Szlafrok Lullina jest różowy, a nad ogrodem po zniknięciu „drugiego Lullina” unosi się mgła. Poprzez kreowanie elementów, nadając im aurę tajemniczości i niezwykłości, posługując się kolorystyką, grą promieni świetlnych, mgłą rozmazującą kontury malarze romantycy ukazywali obecność wymiaru transcendentalnego. *Novum* było to, że sama natura zyskała rangę *sacrum* i to ona najlepiej wyrażała ideę religijną (Kowalczykowa, 1982, s. 45–50). Obserwowany pejzaż – zgodnie z założeniami filozoficznymi epoki – jest w istocie wewnętrznym pejzażem duszy. Unosząca się nad ogrodem mgła mówiłaby zatem o kondycji Lullina więcej, niż wydaje się po pierwszym czytaniu.

Dakowicz z upodobaniem sięga po biografie tych bohaterów nowoczesnego świata, którzy – angażując się bez reszty w sprawy sztuki, filozofii, religii – stanęli oko w oko z własnym szaleństwem. Przed oczami czytelnika paradują: jeden z najwybitniejszych tancerzy baletu XX wieku, Wacław Niżyński, tytułowy „Boży klaun”, który 19 stycznia 1919 roku swym ostatnim tańcem dokonał „zaślubin Bogu” (*Niżyński. Ostatni taniec i Niżyński. Totentanz*), żona Thomasa Stearnsa Eliota (*Elegia na odejście Vivien Eliot*), Blaise Pascal (*Nauka znikania, Ballada o znikającym palcu*), Friedrich Nietzsche z etapu naumburskiego (*O cyruliku Fryderyku piosenka wesola a ogromnie przez to smutna*). Pojawia się także postać niemieckiego hochsztaplera Gunthera von Hagensa Liebchena (właściwie Gunthera Liebchena), poddającego zabiegowi plastynacji<sup>2</sup> ludzkie zwłoki (*Ein Meister aus Deutschland*) czy zatrutej do szaleństwa nakazami reklamy anonimowej czterdziestolatki (*Poezja współczesna domaga się wyjścia na przepustkę*).

Tomik Dakowicza z 2014 roku jest więc cyklem poetyckim traktującym o osobowościach transgresyjnych, zaś poszczególne utwory do nich nawiązujące stanowią *quasi*-dystychy, całość tę rozbijają natomiast reminiscencje, jak ta o Guntherze Liebchenie, opętanym petryfikacją ludzkich ciał. W innych tomach Przemysława Dakowicza nie brakowało szaleńców, by wymienić tylko Emanuela Swedenborga (poemat *Ćwiczone*), van Gogha jako pacjenta zakładu dla nerwowo chorych w Saint-Rémy oraz Anneliese Michel, zmarłą po nieudanych egzorcyzmach w Klingenbergu nad Menem (tamże).

Wiersz poświęcony osłabionej, bliskiej śmierci, owładniętej psychozą Vivienne Haigh-Wood w istocie jest jedną z ważniejszych programowych wypowiedzi autora:

2 Skomplikowany proces preparacji, polegający na usunięciu z tkanek organizmu wody oraz tłuszczów i nasyceniu ich odpowiednimi polimerami, co powoduje zatrzymanie ich rozkładu, zachowany zostaje jednak ich kształt i kolor.

### Elegia na odejście Vivien Eliot

Na fotografiach wykonanych przez lady Morrell  
wiedzie żywot płynny, jakby brakowało jej  
ontologicznej stanowczości; cała jej postać mówi:  
*wynoszę się, wychodzę, już mnie nie ma.*

Poza kadrem pościel,  
połacie bieli znaczone krwią miesięczną,  
zielonkawy puder na policzkach Toma.

I jeszcze: Doris Grubonoga,  
Sweeney Erectus z brzytwą w dłoni.

Z poezji co zostaje? Właśnie to:  
przedwieczorna chwila w domu  
dla psychicznie chorych, gdy,  
niewidziana przez nikogo,  
stara kobieta poprawia koc  
na swoich zbędnych świecie  
kolanach.

Northumberland House, Finsbury Park, Londyn, styczeń 1947 (Dakowicz, 2018, s. 162).

Dakowicz koncentruje swoją uwagę na cienkiej linii granicznej między życiem a literaturą, jest podejrzliwy w odniesieniu do jednej z naczelných kategorii interpretacyjnych znanych z praktyki eseistycznej Thomasa Eliota – *objective correlative* (Dakowicz, 2019). Osamotnienie Viv bijące z wiersza jest specyficzne, wyraża nie radykalną odrębność wobec wszystkich i wszystkiego izolującą jednostkę, lecz jest niejako trudno wyrażalną formą zestrojenia człowieka z otoczeniem, stopienia człowieka z nim aż do niewidoczności. To wręcz reifikacja.

Wspomniany już Liebchen pracował jak alchemik, szukając w manuskryptach odpowiedzi na pytanie, jak nietrwale zamienić w trwałe, w jaki sposób śmierci dać nowe, wieczne, bezduszne życie?

nie daj się zmienić  
w gnój  
kąp się  
w silikonie  
po kawałku  
po plasterku  
fragmentaryczne  
zmartwychwstanie (Dakowicz, 2014a, s. 27)

– to cytat pochodzący z wiersza z podwójnym nawiązaniem, *Ein Meister aus Deutschland*<sup>3</sup>. Kilka lat później poemat został usunięty z tomu *Boże klauny* i przesunięty do *Ćwiczeń duchowych*<sup>4</sup>. W tej wielopoziomowej grze międzytekstowej wskażę dwa nawiązania. Pierwsze to Celanowskie oskarżenie judeochrześcijańskiej kultury, gdyż ten sam człowiek, który wypowiada w języku Goethego i Heinego zdanie: „złoto twoich włosów Małgorzato” – przeciwstawione zdaniu: „popiół twoich włosów Sulamit – przyzywa gwizdem swe psy/ Gwizdem wywleka swych Żydów każe im kopać grób w ziemi/ Nam rozkazuje teraz zagrajcie do tańca”. Piękno zostaje podważone, przypisane do języka, który nas zdradza (Celan, 2013, s. 37). Jeżeli język tworzy świat, to język obrazujący epifanię zła powinien służyć stwarzaniu pozorów, tworzyć przedmioty piękna pozornego. Bóg jest w tej poezji niewidoczny, ale pozostaje jeszcze miejsce dla rozmowy z Nim i niekiedy – jak w *Psalmie czy Tenebrae* – dla zwady. Bóg powracał u Paula Celana jako Nikt. Był kimś, kogo „nie ma”, a mimo to nadal jest, choć zasłonięty. Autor *Róży niczyjej* w każdym wierszu stara się dokonać obdukcji języka, sprawdza, gdzie pozostały blizny, gdzie odniósł on obrażenia. Zagłada skaziła język i dotknęła nie tylko ludzi, ale i samo słowo, w którym – według Żydów – mieszka Bóg. Twórczość Paula Celana staje się poszukiwaniem jakiejś drogi do innej przestrzeni, do utraczonego języka, ukrytego poza słowami. Drugie nawiązanie to Różewiczowska myśl o śmierci jako anihilacji, całkowitym unicestwieniu życia, która to myśl ma wymiar konsolacyjny (Różewicz, 1991, s. 39)<sup>5</sup>. W epoce współczesnej, jak pisał Różewicz,

3 I co oczywiste, nawiązanie do próby utworzenia w Polsce zakładu preparowania zwłok. W 2005 roku Liebchen podjął próbę wykupienia w miejscowości Sieniawa Żarska w woj. lubuskim nieczynnych obiektów przemysłowych, aby na ich terenie otworzyć kolejny oddział Instytutu Plastynacji, jednak na skutek protestów motywowanych względami religijnymi projekt został odrzucony przez polskie władze. Zob. *Niemiecka sprawa*, „Gazeta Lubuska” 2006, nr 74.

4 Mowa o układzie tomu Dakowicz, 2018.

5 Zob. Mikołajko, 2001, s. 15: „w wierszu *Der Tod ist ein Meister...* szczególne znaczenie ma dwojaki sposób personifikowania śmierci: jako figury «żeńskiej» («piękna Nieznajoma») oraz «męskiej» («*ein Meister*»). Samobójcza śmierć Celana w wodach Sekwany to personifikacja śmierci niepozabawiającej człowieka twarzy i imienia, nie odartej z tajemnicy spotkania. Do fantazmatu Wielkiej Matki nawiązuje poeta metonimiczną frazą: «twarze tonu / rzeki / śmierci zapomnienia» (Różewicz, 2006, s. 271). *Der Tod* oznacza zaś zdehumanizowaną, masową śmierć w obozach zagłady. Nieprzedstawialne tabu jest tylko sugerowane przez alegorię «mistrza z Niemiec» z Celanowskiej *Todesfuge* (to podwójna mediatyzacja, uwypuklająca niemożność bezpośredniego przedstawiania). Jak twierdzi Jean-Luc Nancy, Zagłada jest tym wydarzeniem w historii Zachodu i jego kultury, po którym figuralna reprezentacja śmierci z perspektywy życia, pojęta jako *hypotyposis*, totalna i przesycona sobą «obecność uobecniona», nie jest już możliwa”.

bogowie opuścili świat  
pozostawili na nim poetów  
ale źródło  
wypiło usta  
odjęło nam mowę (Różewicz, 2006, s. 271).

W świecie, z którego odchodzą bogowie, niemożliwym do opisanego, uporządkowania i zhierarchizowania, poetów dotyka poezja żywa i w ślad za bogami emigrują i oni:

W czasie który nastął  
po czasie marnym  
  
po odejściu bogów  
odchodzą poeci

– powiada Różewicz (2006, s. 271). Jedyłą szansą ich ocalenia jest nadzieja istnienia, egzystencji artysty poza sztuką (Stabro, 2019).

Pustka po „bogach, którzy odeszli” (Hölderlin, a także „śmieciový svět” Różewicza to nie miejsce zbawiennej ciszy i punkt owocnego spotkania, ale ich aksjologiczne przeciwieństwo. Świat – dom człowieka – stał się miejscem zabląkania, o czym mówi początek wiersza *Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*

– pisał Józef Ruszar (2019, s. 214).

O zabląkaniu współczesnego człowieka mówi także wielopoziomowy poemat Dakowicza. Namysł metafizyczno-religijny spotyka się w nim z refleksją dotyczącą historii, Paul Celan i Edyta Stein „dyskutują” z medykiem – skandalistą Guntherem von Hagenssem, Odnajdziemy tu symbolizującą czystą miłość Gretchen (Małgorzatę) z *Fausta* Johanna Wolfganga Goethego, obecną przecież i u Paula Celana („złoto twoich włosów Małgorzato / Popiół twoich włosów Sulamit”), tutaj jednak jakże upodloną, czternastoletnią, głupią dziewczuchę, która swoje nowo narodzone dziecko topi w acetonie i ofiarowuje śmierci to ciało, przekonując innych, że śmierci nie ma. Ironiczny jest komentarz podmiotu lirycznego: „autentyczny/ postmortalny/ wgląd”.

Powróćmy jednak do problematyki zamilknięcia i ciszy pomiędzy słowami. Wchodzimy tu w krąg największych tajemnic mowy, które zgłębia żydowska teologia negatywna. To teren, który penetruje także Dakowicz. Poeta zwraca się do mowy jak do Boga. Protestuje przeciwko komercyjnej tandencie, która daje nieśmiertelność (Bauman, 1998). Biorąc za przedmiot swoich wierszy konkretne historie artystów z problemami psychicznymi,

Dakowicz stara się przedstawić konkretne objawy choroby współczesności. Chce uświadomić, że zakleszczenie w sobie prowadzi do wyjścia z siebie na zawsze (Celan, 2013).

Jak się rzekło, *Ein Meister* stanowi także odwołanie do *Fausta*. Jego współczesny odpowiednik jest jednak upiornie reprezentatywny dla zdegenerowanego społeczeństwa, przyjmującego za pewnik, że „Bóg umarł”. Popularyzator tej frazy<sup>6</sup> Fryderyk Nietzsche jest bohaterem wiersza *O cyruliku Fryderyku piosenka wesola a ogromnie przez to smutna*, rozpoczętego nawiązaniem do Mickiewiczowskiej *Świtezianki*<sup>7</sup>. Ten młody chłopiec zadaje matce z pozoru infantylne pytanie „kobieto/ gdzie jest nasz dom”, które staje się puentą tomu. Gdzie dom poezji? Gdzie schronić się mogą Boże klauny? Jak zrozumieć „dom” w świecie, nad którym nie ucichło jeszcze wołanie o śmierci Boga? Kim jest poeta dostrzegający i oceniający to szaleństwo? Jaką rolę odgrywa w takim świecie poezja? Zapytajmy za Hölderlinem: i po co poeci w czasie marnym?

Współczesna poezja podobna jest do intelektualnie powierzchownej, a emocjonalnie niedojrzałej anorektyczki, udającej przed sobą i innymi. W XIX wieku chorobą epoki była histeria, współcześnie jest nią mentalna i moralna anoreksja, choroba uderzająca w poczucie własnej wartości, zaburzająca *body percept*, rozmywająca poczucie tożsamości. Anoreksja pojawia się jako specyficzna reakcja na kryzys tożsamościowy w okresie adolescencji (Tan, Hope i Steward, 2003, s. 533–548), ta postać-maski poezji jest więc niezwykle wymowna. O powierzchowności poezji dotkniętej swoistym autyzmem pisał już Dakowicz w przywoływanej *Nowoczesności schizofrenicznej* (2012, s. 58). Programowa areferencjonalność, zatrzymanie się na granicy języka, przekonanie, że „prawda” czy „sacrum” mogą zjawiać się w literaturze wyłącznie jako obiekt zabiegów ironicznych (Dakowicz, 2014b, s. 30), a także pustosłowie i przesadna dbałość o formę są przecież grzechami naszych czasów. „Poezja współczesna domaga się wyjścia na przepustkę” – zauważa poeta, co należy rozumieć jako postulat otarcia się o świat, nabrania ciała, „mięsa”. „Twórca jest oderwany od własnego *hic et nunc*. To cechy dystynktywne literatury współczesnej”. Współczesny świat zgadza się na namiastki, szaleństwo zamienia w trywialną błazenadę, człowiek pozostaje na wierzchniej warstwie istnienia, charakteryzuje go „umysł niedialektyczny domagający się prostych odpowiedzi” (Dakowicz,

---

6 Frazy *Gott ist tot* jako pierwszy użył Georg Wilhelm Friedrich Hegel i odniósł te słowa do postępującej ateizacji sposobu myślenia; określił je „jako czucie, na czym polega religia nowych czasów”, zob. Hegel, 1832, cyt. za Henrici, 2009, s. 115. Polskie tłumaczenie: Hegel, 2006, s. 18. Zob. też Kasper, 1996, s. 40.

7 Inicjalny wers: „co to za chłopiec co za chłopiec” odsyła do Mickiewicza – „Co to za chłopiec, piękny i młody?”; zob. Mickiewicz, 1981.

2018, s. 88), podczas gdy romantycy dzięki szaleństwu docierali do zrozumienia siebie, manifestowali możliwości poznawcze, eksplorowali pogranicza racjonalności i nieracjonalności, rzeczywistości materialnej i przeczcucia innej rzeczywistości. Autor *Łączki* głosi potrzebę budowania nowoczesnej świadomości, a także odnalezienia nowej formuły języka poetyckiego, który zdolny byłby do udźwignięcia prawdy o psychotycznym skrzywieniu człowieka współczesnego, języka dającego porozumienie pomiędzy czytelnikiem a autorem, języka odpowiedzialnego. Tylko wtedy komunikacja będzie pełna, gdy człowiek świadomie czyta swą historię, literaturę, gdy bez względu na dyskursy, metodologie i ideologie potrafi odnaleźć się we wspólnocie. Taką formułą jest dla Dakowicza klasycyzm postmodernistyczny.

Gest sięgnięcia do źródeł kultury europejskiej, do dzieł stanowiących świadectwo wiary w świat uporządkowany i sensowny albo tropiących i wskazujących ostatnie ślady niegdyś dostępnej całości, i wypróbowania ich w ogniu nowego języka, który przestał nazywać świat, utracił zdolność wskazywania tego, co rzeczywiste. Nałożenie siatki chaosu na kosmos tradycji. Próba odwzorowania w materiale językowym i obrazowym alogicznej struktury myślenia schizofrenicznego, wyzyskującego fragmenty dawnych konstrukcji, pochodzących sprzed kryzysu psychotycznego (Dakowicz, 2012, s. 58)

– tym właśnie miał być tom Dakowicza *Boże kłauuny*. Poezja – jako ta, która ma zdolność przekraczania ograniczeń czy to danego czasu, zastanej przestrzeni czy języka, może wychylić się ponad historię i ludzką mowę – miała stać się narzędziem w ręku łódzkiego filologa.

Przyjrzyjmy się kolejnemu wierszowi. *Nauka znikania (lekcja pierwsza)* to poetycki zapis „nocy ciemnej” Blaise’a Pascala, będącej źródłem jego radykalnego nawrócenia (w listopadzie 1654 roku)<sup>8</sup>. Zawiśnięcie nad tonią rzeki wskutek wypadku powozu, swoisty balans między życiem a śmiercią, natchnął Pascala do powrotu ku wierze chrześcijańskiej:

Nauka znikania (lekcja pierwsza)

Kiedy notuję moją myśl, umyka mi ona niekiedy; ale to mi przypomina moją słabość, o której zapominam co chwilę;

8 Jedna z anegdot mówi, że proweniencji „nocy Pascala” należy szukać w zdarzeniu z powozem – karetą zaprzęzoną w konie niemal wpadła do rzeki na moście Neuilly, dwa pierwsze konie poniosły w miejscu, gdzie nie było balustrady, i wpadły do wody. Na szczęście ich lejce się zerwały i karetą pozostała na moście, o włos od tragicznego końca. Pascal był jednym z cudem ocalałych pasażerów bądź obserwatorem całego zdarzenia. Odmienne anegdota mówi, że nie było żadnej karety, żadnych koni, inspiracją było zaś medytacyjne czytanie opisu Męki Pańskiej we własnym mieszkaniu.



to poucza mnie tyleż co zagubiona myśl, dążę bowiem  
jedynie do poznania mej nicości.  
Salomon de Tultie

To się stało zbyt prędko, zbyt prędko.  
Albo nie stało się wcale.  
Szóstka koni ciągnęła wóz. Uniosła je woda.  
Na tym świecie o wszystkim decyduje przypadek,  
ale nic nie dzieje się bez racji.  
Świeciły gwiazdy, planety wirowały, odbijając światło  
albo, przeciwnie, świtało i ptaki  
wystrzelały nad korony drzew.  
Niewidzialna dłoń albo prawa fizyki  
zatrzymały karetę na krawędzi mostu.  
Tak to zobaczymy: drewniana skrzynia na kołach  
wciśnięta między dwie nieskończoności.

Już w zaraniu zapadał na rodzaj niemocy,  
której towarzyszyły dwie dziwaczne okoliczności.  
Nie mógł znieść widoku ojca i matki jednocześnie,  
woda napawała go wstrętem, wpadał w drgawki,  
ślinił się, tłukąc rączkami o brzeg posłania.  
Sądono, że jest zagubiony. Jakoś się wybronił.  
Teraz leży bez czucia w ciszy nocy lub  
w ciszy poranka.

Takim cię chciałem ujrzeć, frater Blasius.  
Takiemu właśnie w ucho sączyć  
schizofreniczną kołysankę, ale ona  
umyka mi, umyka, gubi się w ciszy,  
niknie w zgiełku, rwie się i sam już  
nie wiem, jaką ci chciałem sączyć pieśń.

To się stało zbyt prędko, zbyt prędko.  
Konie skręcały czy biegły prosto.  
Dobrzy ludzie mówią: dźwięk trąb je spłoszył  
lub gwiazdy świeciły zbyt jasno, a ja myślę,  
że one skoczyły przez wzgląd na ciebie, frater.  
Ktoś chciał mieć cię tam, w dole, w ciemnym nurcie  
między Neuilly-sur-Seine a Courbevoie i Puteaux.  
Lecz mówią także: to było na Pont Rouge  
i nie konie, ale ogień, ogień strawił przęsła.

Cœur Rouge. Ogień trawi twoje serce, płomień  
liże nasze serca albo nie, lód je skuł.

Albo nie lód i nie ogień i nie mamy serc  
i nic nam nie dolega, lecz za to  
śpiewamy pod gwiazdami lub o świtanie  
radosną pieśń schizofreników i rwie się myśl,  
umyka, ogień trawi narrację, gubi porządek,  
odpływa nasza kołysanka.  
Takim cię chciałem widzieć, frater Blasius,  
z głową rzuconą gdzie popadnie, bez ducha,  
tu, pod gwiazdami, trzy sążnie od wody,  
która płynąc zmienia się w metaforę,  
między dwoma brzegami, zatrzymanego  
w podróży, przeniesionego w wieczność  
na skraju Pont de Neuilly lub na Pont Rouge,  
w ogniu, w nocy lub o świcie.  
Mówią, że tutaj się zaczęło, żeś leżał sam  
Bez przytomności, na skraju dwóch  
Nieskończoności, że trupy koni ssało morze, że gwiazdy  
Bledły nad Pont de Neuilly lub Pont Rouge,  
A tyś przemierzał inną przestrzeń, przerażającą  
Przeźnięć duszy. Lecz, słyszę, śmieją się  
i klaszczą w dłonie, strasząc mi małą biedną  
psyche i już jej nie ma, nie ma: pyk! Jest  
noc, na skraju mostu wóz drewniany,  
w tym wozie próżnia, w próżni ty, śnisz sen,  
strasliwy sen o chorym mózgu:

po otwarciu głowy okazało się  
czaszka nie miała żadnej struktury  
prócz strzałkowej jest prawdą  
że miał on kiedyś spojenie  
które zwie się czołowym lecz  
długo otwarte w dzieciństwie  
nie mogąc się na powrót zamknąć  
utworzyło zgrubienie co do spojenia  
koronalnego nie było po nim śladu  
obfitość mózgu zdumiewająca  
a jego substancja sztywna  
i zagęszczona wewnątrz czaszki  
naprzeciwko komór mózgowych  
dwa odciski jakby palca w wosku

Pont de Neuilly, Paryż, listopad 1654 (Dakowicz, 2018, s. 37–38)

Zaskakująca, lecz zgodna z historyczną prawdą – bo poezja bez odniesienia do historii jest niekompletna, nie ma sensu<sup>9</sup> – konkluzja wiersza o odnalezieniu w mózgu Blaise’a Pascala „dwóch odcisków jakby palca w wosku”<sup>10</sup> zwraca nas w kierunku romantycznego myślenia o szaleństwie jako boskim znaku, piętnie geniuszu<sup>11</sup> w szaleństwie świata – zbawiającym od szaleństwa schizofrenii. Wielki matematyk i filozof, dotknięty szaleństwem, ogarnięty niezrozumiałą dla innych niemocą, dręczony drgawkami i bólem, przeczuwał obecność grożącego mu palca Tego, któremu winny jest posłuszeństwo. Zjednoczenie z Bogiem niesie ze sobą potrzebę transcendencji.

Blaise Pascal, jeden z geniuszy chrześcijaństwa, będąc wybitnym matematykiem, jednocześnie był mistykiem, człowiekiem świetnie rozumiejącym napięcie między rozumem a monoteistyczną wiarą w jednego, istniejącego poza widzialnym światem Boga. Radykalna inność Boga chrześcijan i żydów powoduje, że człowiek wiary żyje w przyszłości, nadzieją przyszłości, a terażniejszość jest stanem ważnym ze względu na czasy ostateczne. Pascal jako uczonego i filozof zakorzenił siebie społecznie i określał samego siebie w kategoriach racjonalności materialnej, według „światła przyrodzonego rozumu”, jak to sformułował św. Tomasz z Akwinu. Jednocześnie posiadał silnie rozbudzoną świadomość absolutnej inności Boga, w jego umyśle nastąpiła konfrontacja dwóch nieuzgadnialnych prawomocności własnego istnienia. Rozdarcie między dwoma rzeczywistościami, charakterystyczne dla chrześcijan, miało w tym konkretnym przypadku przebieg dramatyczny. Przymus cielesnej przynależności do świata (czyli społeczeństwa i natury) oraz bycie chrześcijaninem (to znaczy człowiekiem pozaświatowym) oznaczają nieustanną konfrontację. Konieczność dystansu do świata rządzonego zasadą władzy i przemocy w imię całkowicie innej logiki, czyli religijnej zasady miłości: oto pole wewnętrznej bitwy chrześcijańskiej duszy podążającej za nauką Jezusa. Moment mistycznego zrozumienia, symbolizowany przez konkretne wydarzenie biograficzne, czyli zawiśnięcie podczas zwykłego wypadku drogowego (siedemnastowieczny *entourage* nie zmienia istoty wydarzenia), został przywołany jako przykład „chrześcijańskiego oblędu” rozumianego właśnie jako przerażające, bo nieuzgadnialne, napięcie duszy.

---

9 Wiersze z tomu *Boże kłauny* posiadają adnotacje o miejscu i czasie powstania. Są kolejnymi narracjami. Na fakt ten uwagę zwróciła już Pieczara-Ślarzyńska, 2015, s. 127.

10 Fragment sprawozdania z autopsji Blaise’a Pascala. Zob. Muir, 1996.

11 Maria Podraza-Kwiatkowska zwracała uwagę na fakt, że temat geniuszu był często podejmowany pod koniec XIX wieku, także przez filozofów, by wymienić największych – Schopenhauera i Nietzschego. Jak stwierdza pani profesor, supremacja jednostki genialnej przyczyniła się ogromnie do poprawienia pozycji artysty, umieszczanego przecież zawsze w niedalekim sąsiedztwie geniusza, zob. Podraza-Kwiatkowska, 1969, s. 3.

Niektóre z przedstawionych w *Bożych kłaunach* portretów szaleńców ukazują wypaczenie romantycznego wzorca, karłowatość współczesnych ich realizacji, to szaleńcy *à rebours*: jegomości w różowych szlafrokach, czterdziestolatki w minispódniczkach plużące paznokciami, współczesne wersje Narcyzów pracujących nad miarę w firmie konsultingowej, byle „wyrobić normę”, osiągnąć narzucony target. Przemysław Dakowicz, tak jak romantycy, żąda od poezji o wiele więcej, między innymi oddawania sprawiedliwości widzialnemu światu, dawania świadectwa, czystej kreacji, poszukiwania tropów zbiegłych bogów. Powraca tu wizja poezji, która użycza swojego głosu, a umniejsza swoje pragnienia: wiersz nie jako emanacja *ego* poety, ale głos w nieprzerwanej rozmowie pokoleń. Postać poety jako medium przeszłości pojawiła się już w tomie *Łączka* (2014): „Przygarniam was, przygarniam bezimienni. Niech was ogrzeje oddech żywego. Oddaję wam mój głos. Wejdźcie mi w krew, Cienie” (Dakowicz, 2013) czy w *Ćwiczeniach duchownych*:

mówić za niego  
własnym głosem, bo przecież ktoś  
mówić musi. Inaczej wszyscy będziemy  
martwi (Dakowicz, 2018, s. 194).

Odbudowa, przypominanie tego, co legło w gruzach i uległo zapomnieniu – to dziś najważniejsza misja poezji, uważa Dakowicz. Twórca chce dla współczesnego człowieka wyroku lepszego niż ten wypowiedziany w *Nocy ducha i dezintegracji pozytywnej*:

obciążnięty skórą  
wydany pięciu zmysłom  
aż do końca  
na wierzchu (Dakowicz, 2018, s. 171).

Rozdarty między noc ducha mistyków i wiedzę nowoczesnej psychiatrii<sup>12</sup>, między mistyczną ciemność a naukę Vigilius odnajduje się bezbronię, bezlitośnie zamknięty w tym, co materialne i zewnętrzne. Tego typu podejście do poezji i jej roli zauważalne było już we wspomnianej *Łączce*. Vigilius jest postacią, którą czytelnicy Dakowicza znają z tego tomu. Ten strażnik prawdy wyzbywa się złudzeń co do możliwości poznania tego, co głębokie. Nie doświadcza on mistycznych spotkań, ale nie popada też w patologiczne stany nerwicowe. Nie odnajdziemy tu pragnienia

---

12 Dezintegracja pozytywna, rozumiana jako etap dojrzwania, rozwoju człowieka, to pojęcie stworzone przez Kazimierza Dąbrowskiego.

ciemności, która nie jest płaskością, szaleństwa, które daje poczucie istnienia, głębi pozwalającej wstąpić pod powierzchnię. Czy wbrew deklarowanemu wyzbyciu się masek i przebrań nie ma jednak w tych frazach manierystyki? Dakowicz tak obawia się myślowego prostactwa, piętnuje mechaniczne nawracanie do romantycznego modelu literatury, historyzoficznej nekrofilii, a przecież świadom tego wykonuje w swej poezji właśnie to, co zdiagnozował!

### Romantyczne antecedencje

Romantyczny szaleniec z kolei czuł „całym sobą”. Szaleństwo było dla niego szansą rozszerzenia dyspozycji poznawczych człowieka. Przypomnijmy ten podstawowy dla polskiego romantyzmu model<sup>13</sup>: w *Romantyczności* Adam Mickiewicz zburzył ograniczenia oświeceniowej epistemologii, zrewolucjonizował myślenie o wartości choroby umysłu. Mickiewiczowska Karusia to pierwszy wczesnoromantyczny portret osoby szalonej. Naturalnie sam autor nie nazywa dziewczyny obłąkaną czy szaloną<sup>14</sup>, jednak jej określone zachowania, zniekształcenie realnego świata w jej słowach, zerwanie kontaktu z rzeczywistością, brak reakcji na słowa otaczających ją ludzi pozwalają wysunąć tezę o jej anormalności. Na co dzień dziewczyna jest wioskowym odmieńcem. Jej zaburzone zachowanie wywołuje agresję „złych ludzi”, ale jej stan ma cechy „świętego szaleństwa”, którego źródłem jest widzenie ekstatyczne („oczyma duszy”). To wiara ludu, sakralny obraz świata, pozwala odsłonić w kondycji Karusi sakralną podstawę i nakazuje potraktować jej szalone zachowanie i wyznanie jako zdarzenie nadnaturalne – „cud”. Rozpoznany cud rytualizuje zachowanie gromady i reintegruje ludową wspólnotę. Siłą miłości i cierpienia jest w stanie wzbudzić litość w krainie umarłych i otrzymać dar nadnaturalnego widzenia (Dopart, 2000, s. 285). Jej widzenie na opak jest znakiem, że znalazła się w obliczu tajemnicy świata zmarłych.

Zatem w kontekście ballady martwe prawdy, te dostępne Starcowi, mają znaczenie poznawcze tylko w określonym zakresie, dopiero bowiem „prawdy żywe” przynoszą ważkie rozstrzygnięcia światopoglądowe. Zauważalną waloryzację odmieńców w XIX wieku łączyć trzeba

---

13 Pisałam na ten temat w: Pyzia, 2018, s. 25 i n.

14 Sytuacja Karusi, rozpaczającej za utraconym kochankiem, co oczywiste, nawiązuje do preromantycznej dumy. Mickiewicz, odrzucając jednak czułościową tklivość, przemawia do poznawczej ciekawości czytelnika. Mam na myśli dumę grozy o charakterze sensacyjno-upiornym, w duchu preromantycznego gotycyzmu. Duma w tej wersji przekształcała się w romantyczną balladę pt. *Duma o Wacławie Rzewuskim* J. Słowackiego (1833).

z poszukiwaniem odwiecznych prawd na antypodach rozumu<sup>15</sup>. Szaleńiec jako jednostka nawiedzona, która znalazła się w przestrzeni *sacrum*, wstąpiła w sferę prawd ostatecznych, co jest porównywalne z mistycznym wtajemniczeniem – oto pierwsza grupa realizacji tematu szaleństwa. Innych modalności nie będę tu przywoływać, odsyłam zainteresowanych do swojego poprzedniego artykułu.

Szaleństwo stanie się oskarżeniem epoki, pisarze zwrócą uwagę nie tyle na ułomności organizmu ludzkiego, ile na patologię sytuacji ogólnej – i ujawnią się na tym tle szczególnie mocno konflikty rozgrywane się w duszy bohatera, odsłaniające jego tajemnicze głębie (Kowalczykowa, 1978, s. 13).

Ta refleksja ma jednak dużo wcześniejszą proveniencję, to już Chateaubriand stwierdził, że do szaleństwa dochodzą umysły wrażliwe, obłąd jest znakiem bogactwa wewnętrznego i tkwi w indywidualnościach wybijających się ponad przeciętność (zob. Chateaubriand, 1982; 1991). Szaleństwo jako transgresja, przekraczanie swojej duchowości, stwarzanie swojego „ja”, szlachetna odmienność jednostki wrażliwej wyraźnie przeciwstawiająca ją – jej indywidualność – światu, jest jedną z tych modalności romantycznego szaleństwa, co ważne, najbliższą modernizmowi, która najbliższa jest też Dakowiczowi.

Bo na drogach Pańskich ciemno,  
I często jest krwią zbryzgana  
Ta ciemna i nocna droga,  
Krwia szaleńców roztrąconych o Boga (Słowacki, 1983, s. 72).

Romantyzm niezaprzeczalnie zmienił patrzenie na szaleństwo, od pogardy względem szaleńców i ich marginalizacji w społeczeństwie, w kierunku tłumaczenia platońskiego, jakim jest uznanie szaleństwa za cenny dar bogów, nie zaś poniżenie rozumu. Foucault – już w oderwaniu od problematyki religijnej – wykroczył poza aspekty historii społecznej i instytucjonalnej, wskazując na projekt „pokusy romantycznego irracjonalizmu” (Gutting, 1989, s. 265). Filozof sugerował, jakoby szaleństwo, uwikłane w relacje społeczne i ekonomiczne, było w rzeczywistości społeczną alienacją, podkreślał znaczenie i ciągłą obecność szaleństwa w naszej kulturze jako tego, co wyznacza granicę pomiędzy tym Samym a Innym (Obcym) i co jednocześnie daje możliwość określenia, czym ta kultura jest, jaka jest jej tożsamość, w jaki sposób ma poszukiwać swojej własnej historii

15 Współcześnie temat jest eksplorowany, by wymienić tylko wznawianą książkę Lombroso, 2015.

(Kapusta, 2011, s. 77). Wolnemu i posiadającemu swój język szaleństwu prawo głosu odebrał Klasycyzm przez „Wielkie Zamknięcie” ludzi nierozumnych/jednostek społecznych). Następnie, pod koniec XVIII wieku i na początku wieku XIX, szaleńcy zostają uwolnieni z łańcuchów przez Henry’ego Scotta Tuke’a<sup>16</sup> i Philippe’a Pinela, tylko po to – jak powiada Michel Foucault – aby jeszcze skuteczniej zostać uwięzionymi w więzieniu moralności, szaleństwo jest bowiem uznawane za nieustanne zagrożenie moralnego porządku – za moralny upadek. W ostatnich fragmentach *Historii szaleństwa* autor zapowiadał jednak powrót tragedii szaleństwa w literaturze, mającej uwolnić prawdę o człowieku i pokazać jego konfrontację z własnym przeznaczeniem.

Należy zwrócić uwagę, że owa konfrontacja dokonywała się już wyraźnie w XIX stuleciu, czego dowody znajdziemy między innymi w polskiej literaturze romantycznej. Cezura romantyzmu jako czasu odsłonięcia się szaleńców w przestrzeni kulturowej wydaje się jednak jak najbardziej trafna. W „wieku klasycznym” wykluczenie obłąkanego/szalonego nie zostawiało możliwości porozumienia między rozumem i szaleństwem. Pooświeceniowe szaleństwo było „nierozumem”, nie posiadało języka innego niż język rozumu, w którym mogłoby rozmawiać. W XIX wieku pojawia się możliwość rzeczywistej komunikacji między rozumem i szaleństwem. Szaleństwo na nowo odnajduje swój język w poezji Hölderlina i Gérarda de Nerval. Język ten wypowiada „utajoną prawdę o człowieku” (Foucault, 1987, s. 465), poezja to bowiem tajemniczy głos wnętrza, a spoza jej wersów wyziera prawda. Uwidacznia się w tym przekonaniu Foucaultowskie pokrewieństwo z Martinem Heideggerem, który twierdził, że nie w filozofii (metafizyce), a w poezji należy szukać myślenia istotnego. Wydaje się, że szalony poeta posiada mowę stanowiącą „domostwo bycia” (Heidegger, 1995, s. 137 i n.).

Dakowicz szalonym poetą nie jest, swoimi wierszami usiłuje poruszać w czytelniku wyłącznie ponowoczesne struny, gdyż sądzi, że romantycznych w nim już nie ma:

Pamiętasz Wyspiańskiego? W „Weselu” Stańczyk mówi do Dziennikarza: „ale Świętości nie szargać, bo trza, żeby święte były”. I ja też – trochę innym sposobem, innymi środkami – staram się mówić to samo, właśnie po to napisałem *Teorię wiersza polskiego*. Ale kiedy to mówię, to jakiś chochlik, jakiś taki wewnętrzny Stańczyk, przedrzeźnia mnie i obśmiewa, powtarzając: „nie bądź taki solenny, nie nadymaj się”. A ja czuję, że on ma rację, że do współczesności nie można przemawiać językiem wyjętym z dzieł romantyzmu, że nie można czytelnika okładać mesjanizmem, winkelriedyzmem, wallenrodyzmem, czy czym tam jeszcze. Więc muszę

---

16 Tenże źródeł szaleństwa dopatrywał się w życiu nowoczesnego społeczeństwa.

główkować, jak bronić tego, co nazwałaś „świętością słowa”, ale bronić skutecznie, tzn. tak, by trafić do odbiorcy współczesnego i poruszać w nim jakieś nowoczesne lub ponowoczesne struny, bo strun romantycznych już dawno w nim nie ma, a to znaczy, że nie da się ich poruszyć. (...) Zupełnie nie interesuje mnie poezja atramentu, interesuje mnie wyłącznie to, co poeta zapisuje własną krwią. W nosie mam wszelkie sztuczki literackie, jeśli służą tylko sztuczkom, jeśli ich podstawową funkcją jest udowodnić, że piszący to jednostka inteligentna i błyskotliwa. Wśród poetów zbyt wielu jest błyskotliwców, wytwórców świecidełek, o których za dziesięć, dwadzieścia lat nikt nie będzie pamiętał – choćby nawet otrzymali za nie wszystkie polskie nagrody literackie (Robert, 2020).

Obsesja poezji zapisywanej własną krwią wypada sztucznie. Obawiając się twórców błyszczących sztuczkami literackimi i błyskotliwością, poeta sam stał się tych świecidełek wytwórcą. „W wierszach Dakowicza ważne są pomysły lingwistyczne, brzmienia, rytmy, echa, «cytaty-cykady», centony, kompozycje samoistne złożone z tekstów kultury” (Ligęza, 2014), szafowanie kontekstami, intertekstami, ironiczne przekształcenie. *Boże kłauuny* były poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, jak możliwa jest kultura w cywilizacji postchrześcijańskiej, świadomie zrywającej ze swoimi źródłami. Dakowicz, świadomy faktu, że poeci nie zadają już ważnych pytań, a istota poezji mocno się zdewaluowała, stawia je wręcz natrętnie, ale odpowiedzi się rozmywają. Wiersze zdają się nazbyt manieryczne, za łatwo zdradzają całe zaplecze duchowe i intelektualne autora, a wpisana weń poetyka świadectwa sprawia, że wersy wybrzmiewają przez to bardziej grobowo, ostatecznie. Współcześni szaleńcy nie transcendują w kierunku rzeczywistości duchowej, jak czynili to romantycy. Tom zostaje więc dociążony symbolicznym ciężarem nieobecności, pustki i milczenia.

## Konkluzje

Czy romantyczne hasła potrzeby autokreacji i samodzielnego nadawania sensu światu (Janoszka, Kalarus, 2013, s. 9) mogą stać się swoistym panaceum na ponowoczesny kryzys podmiotowości? Krytycy zgodnie twierdzą, że współczesność wciąż stać na lirykę większą niż tę zaszuszoną w likwidatorskim geście poezję znudzonych nihilistów (Tarczyńska, 2017). Przemysław Dakowicz wierzy, że „naczelne zadanie poezji jest doskonale zbieżne z funkcją psychoterapii egzystencjalnej” (Dakowicz, 2012, s. 59). Poezja jest poszukiwaniem sensu zdolnego leczyć schizofreniczną osobowość współczesnego człowieka. Poezja jako farmakon ocalający przed rozpaczą, unicestwieniem i nihilizmem – pobrzmiwa w tym



„programie” romantyczna wizja twórczości poetyckiej, która budowała tożsamość Polaków, pozwalała wspólnocie na trwanie. Była jej pamięcią i siłą do dalszego istnienia<sup>17</sup>. Współcześnie nie możemy tego zdania wypowiedzieć. Zmieniła się sytuacja polityczna, historyczna, socjologiczna etc. Do tradycji romantycznej autor *Afazy* sięga więc na poziomie formy. W wierszu poświęconym Blaise’owi Pascalowi (*Ballada o znikającym palcu*) wykorzystuje konwencję ballady romantycznej, przywołując także preromantycznego *Króla elfów* Johanna Wolfganga Goethego – zarówno na płaszczyźnie rytmicznej, wersyfikacyjnej, brzmieniowej, jak i w warstwie treściowej: motyw cierpiącego na tajemniczą chorobę syna, którego próbuje ratować ojciec (Nowak, 2017). Trzeba jednak przyznać, że jest to raczej efekciarski gest poszczycenia się elokwencją i umiejętnościami formalnymi aniżeli dogłębne zrozumienie spuścizny romantycznej.

Gama inspiracji autorskich jest zresztą niezmiernie szeroka, Dakowicz w wywiadach chętnie wymienia Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Cypriana Norwida czy Antoniego Malczewskiego jako tych, których dzieła nadbudowane są nad jego wierszami, równocześnie nieustannie podkreśla, że zachowuje dystans wobec każdej tradycji, z której czerpie. Czy jego ironiczna gra nie przechodzi już w kontestację? Temat szaleństwa w tej poezji rozbudowuje się na romantycznym fundamencie na zasadzie ogólnej, literackiej aluzyjności, odwołuje się w większym stopniu do modalności romantycznej niż konkretnych przykładów. Opierając się na modernistycznych doświadczeniach kulturalnych, gra z romantycznym dziedzictwem. Dakowicz wpisuje się w dokonujące się od jakiegoś czasu zmiany zainteresowań badawczych – odchodzi się od restrykcyjnie pojmowanej autonomiczności tekstów na rzecz dowartościowania kontekstów i otwartej, choć niejednoznacznej podmiotowości<sup>18</sup>. Dziedzictwo romantyczne ocenia jako „dawne, spetryfikowane struktury semantyczne” (Dakowicz, 2014b, s. 24), w które należy tchnąć nowe życie.

Dakowicz podąża niewątpliwie drogą Marii Janion, drogą adaptacji kultury przeszłości do współczesnych założeń zasad recepcji zjawisk kultury, jak ją nazywa Bogusław Dopart (2018, s. 66–87). Nie sposób zgodzić się z Elżbietą Morawiec, nazywającą Dakowicza obrońcą paradygmatu romantycznego (Morawiec, 2015). Łódzkiego poetę i badacza literatury romantyzmu należy wpisać raczej w szereg osób modernizujących

---

17 Myśli Mochnackiego stanowią dla Dakowicza istotną inspirację w tym myśleniu, szczególnie jego koncepcja narodu. Zob. Mochnacki, 1984.

18 Refleksja nad dziedzictwem romantycznym wciąż jest podejmowana przez historyków literatury, świadczą o tym kolejne konferencje i publikacje naukowe. Przywołam tylko kilka, których nie wspominałam w przypisach: komparatystyczna praca Siwiec, 2009; Czajkowska i Żywiołek, 2011; Dakowicz, 2011a; Dopart, 2018.

romantyzm w stopniu radykalnym, jego zasób erudycyjny jest wyraźnie modernistyczny i na niego nakładane są romantyczne kody. Dziedzictwo romantyczne stanowi dla Dakowicza istotny rezerwuuar wartości, inklinacje romantyczne dostrzegalne są w każdym zbiorze myśli czy tomiku poezji, lecz myślenie jego jest mocno zakorzenione we współczesności i dosięga go – niestety – przekleństwo pustosłowa.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Z. (1998). *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Celan, P. (2013). *Psalm i inne wiersze. Psalm und andere Gedichte*. Wyb. i przeł. R. Krynicki. Kraków: Wydawnictwo A5.
- Chateaubriand, F. (1982). *Atala. René*. Wrocław: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chateaubriand, F. (1991). *Pamiętniki zza grobu*. Wybór, przekład i komentarz J. Guze. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Czajkowska, A. i Żywiołek, A. (red.). (2011). *Romantyczne repetycje i powroty*. Częstochowa: Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie.
- Dakowicz, P. (2008). *Helikon i okolice. Notatki o poezji współczesnej*. Sopot: Towarzystwo Przyjaciół Sopotu.
- Dakowicz, P. (2011a). „*Lecz ty spomnisz, wnuku...*” *Recepcja Norwida w latach 1939–1956. Rzecz o ludziach, książkach i historii*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Dakowicz, P. (2011b). *Place zabaw ostatecznych*. Sopot: Towarzystwo Przyjaciół Sopotu.
- Dakowicz, P. (2012). Nowoczesność schizofreniczna. Notatki do nienapisanego eseju. *Topos*, 5(126), 51–60.
- Dakowicz, P. (2013). *Łączka*. Kraków: Wydawnictwo „Arcana”.
- Dakowicz, P. (2014a). *Boże kłauuny*. Sopot: Towarzystwo Przyjaciół Sopotu.
- Dakowicz, P. (2014b). *Obcowanie. Manifesty i eseje*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Dakowicz, P. (2018). *Nauka znikania. Wiersze i rozmowy z lat 2006–2018*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Dakowicz, P. (2019). Poezja to bardzo skomplikowany system impulsów... *Nowy Napis Co Tydzień*, 9.
- Dopart, B. (2000). Adam Mickiewicz. W: A. Skoczek (red.), *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*, 5, *Romantyzm*, cz. 1. Bochnia: Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza, 271–347.

- Dopart, B. (2018). Komu i do czego służy tradycja romantyczna po roku 1989? W: M. Saganiak i in. (red.), *Spoleczeństwo polskie dziś. Samoświadomość, uznanie, edukacja*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 66–87.
- Foucault, M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Warszawa: Państwowym Instytut Wydawniczym.
- Foucault, M. (1999). Szaleństwo. Nicobecność dzieła. W: tegoż, *Szaleństwo i literatura. Powiedziane, napisane*. Wyb. i oprac. T. Komendant, tłum. B. Banasiak i in., posł. M.P. Markowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gutting, G. (1989). *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (2006). *Wykłady z filozofii religii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1995). List o „Humanizmie”. W: tegoż, *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandza i in. Warszawa: Fundacja Aletheia, 129–168.
- Henrici, P. (2009). *Hegel für Theologen. Gesammelte Aufsätze*, Fribourg: Fribourg, Acad. Press.
- Horney, K. (1993). *Neurotyczna osobowość naszych czasów*. Tłum. H. Grzegolowska. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Janion, M. (1981). *Transgresje: Galernicy wrażliwości*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Janion, M. (1982). *Odmieńcy*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Janion, M. (1984). *Osoby*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Janion, M. (1986). *Maski*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Janion, M. (1988). *Dzieci*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Janoszka, M. i Kalarus, O. (2013). U stóp epoki. W: M. Piechota, M. Janoszka i O. Kalarus (red.), *Dziedzictwo romantyczne. O (nie)obecności romantyzmu w kulturze współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 7–10.
- Kapusta, A. (2011). *Szaleństwo i metoda: granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kasper, W. (1996). *Bóg Jezusa Chrystusa*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Kowalczykowa, A. (1977). *Romantyczni szaleńcy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kowalczykowa, A. (1978). *Ciemne drogi szaleństwa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kowalczykowa, A. (1982). *Pejzaż romantyczny*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kubiak, Z. (wyb., oprac. i przeł.). (1993). *Twarde dno snu. Tradycja romantyczna w poezji języka angielskiego. Blake, Wordsworth, Coleridge, Shelley, Keats, Longfellow, Tennyson, Fitzgerald, Hardy*. Kraków: Oficyna Literacka.
- Laing, R.D. (1995). *Podzielone «ja»*. Egzystencjalistyczne studium zdrowia i choroby psychicznej. Tłum. M. Karpiński. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

- Ligęza, W. (2014). Poezja i polski los. *Topos*, 5 (138).
- Lombroso, C. (2015). *Geniusz i obłąkanie*. Tłum. J.L. Popławski. Kraków: Vis-à-Vis/Etiuda.
- Mickiewicz, A. (1933). O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych. W: tegoż, *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa: Nakładem Skarbu Rzeczypospolitej Polskiej.
- Mickiewicz, A. (1981). Świtezianka. W: tegoż, *Wiersze. 1829–1855*. Oprac. C. Zgorzelski. Wrocław: Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Mikołajko, Z. (2001). Kilka słów u umarłej. W: *Śmierć i tekst. Sytuacja ostateczna w perspektywie słowa*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 15.
- Mochnicki, M. (1984). *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Morawiec, E. (2015). Strażnik poranka. O twórczości Przemysława Dakowicza. *Arcana*, 1(121).
- Muir, J. (1996). *Of Men and Numbers. The Story of the Great Mathematicians*. New York: Dover Publications.
- Nowak, J. (2017). *Wytrwała praca straszliwych żuwaczek*. Pozyskano z: <http://topoi-miejsca.blogspot.com/2015/06/dr-janusz-nowak-o-bozych-klaunach-p.html> (dostęp: 14.02.2017).
- Pieczara-Ślarzyńska, M. (2015). Słowa i śmierć. *Twórczość*, 8, 125–128.
- Piwińska, M. (red.). (2007). *Szaleństwo a literatura. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Fundację na rzecz Badań Literackich w ramach cyklu „Kontynuatorzy czy nowatorzy? Młodzi badacze i ich warsztaty we współczesnych badaniach nad literaturą”*. „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Podraza-Kwiatkowska, M. (1969). Bóg, ofiara, clown czy psychopata. O roli artysty na przełomie XIX i XX wieku. *Ruch Literacki*, 1(52), 1–17.
- Przybyszewski, S. (1996). Confiteor. W: tegoż, *Wybór pism*. Oprac. R. Tabor-ski. Wrocław: Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Pyzia, J. (2018). „Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit”. Romantycy i Przemysław Dakowicz o szaleństwie i poezji. W: J. Pyzia i S. Sarzyńska (red.), *O dziennej i nocnej stronie romantycznego podróżowania*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 25–45.
- Robert, M. (2020). *Dakowicz o „Teorii wiersza polskiego”*. Pozyskano z: <https://www.e-kalejdoskop.pl/literatura-a215/dakowicz-o-teorii-wiersza-polskiego-r462> (dostęp: 10.01.2020).
- Różewicz, T. (1991). Der Tod ist ein Meister aus Deutschland. W: tegoż, *Płaskorzeźba*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 272.
- Różewicz, T. (2006). *Poezja*. 3. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Ruszar, J. (2019). *Mane, tekel, fares: obrazy Boga w twórczości Tadeusza Różewicza*. Bielsko-Biała–Kraków: Wydawnictwo Naukowe ATH.

- Siwiec, M. (2009). *Romantyzm i zatrzymany czas*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ślawek, T. (2020). „Gdzie?” *Rozważania oikologiczne*. Pozyskano z: [https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/6901/slawek\\_rozwazania-oikologiczne\\_anthropos\\_2011.PDF?sequence=1&isAllowed=y](https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/6901/slawek_rozwazania-oikologiczne_anthropos_2011.PDF?sequence=1&isAllowed=y) (dostęp: 10.01.2020).
- Słowacki, J. (1983). *Dzieła wybrane. Dramaty*. T. 5. Wrocław: Ossolineum.
- Stabro, S. (2019). *Tadeusz Różewicz – los poety w „czasie marnym”*. Pozyskano z: <https://www.biuroliterackie.pl/biblioteka/ksiazki/powrot-do-rozewicza/> (dostęp: 7.12.2019).
- Tan, J., Hope, T. i Steward, A. (2003). Anorexia Nervosa and Personal Identity. The Accounts of Patients and Their Parents. *Int. J. Law Psychiatry*, 26(5), 533–548.
- Tarczyńska, M. (2017). *Naturalna neantyzacja nihilizmu. BOŻE KLAUNY. Recenzja*. Pozyskano z: <http://wpolityce.pl/kultura/251697-naturalna-neantyzacja-nihilizmu-boze-klauny-recenzja> (dostęp: 10.01.2020).
- Weil, S. (1961). *Zakorzenie*. Tłum. A. Wielowieyski. Kraków: Znak.
- Zwolińska, B. (2010). Początki romantycznego szaleństwa. W: M. Kaspruwicz, S. Drelich i M. Kopyciński (red.), *Zjawisko szaleństwa w kulturze*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 137–141.

**Justyna Pyzia** – doktorantka nauk humanistycznych na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie pod opieką prof. dra hab. Wojciecha Ligęzy przygotowuje rozprawę doktorską dotyczącą mitu Wielkiej Całości w prozie i publicystyce Józefa Łobodowskiego. Jej licencjat *Sakralna perspektywa miłości w kontekście symboliki przestrzemi w poematach: „W Szwajcarii” Juliusza Słowackiego i „Assunta” Cypriana Norwida* ukazał się w formie elektronicznej (2013). Redaktorka tomu *O dziennej i nocnej stronie romantycznego podróżowania* (2018), współredaktorka tomów *Czy są jakieś pytania? Szkice o najnowszej literaturze polskiej* (Kraków–Warszawa 2019), *Jakże samotny na niepewnej drodze! O tłumaczeniach literatury polskiej* (Kraków–Warszawa 2019) oraz *Kłusownik i myśliwi. Prywatna historia sztuki Zbigniewa Herberta*, Kraków 2020. Autorka szkiców: „*Wkraczali we mnie ostro*”. *Wstyd* (Rovigo), w: *Gąszcz srebrnych liści. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Kraków 2015, „*Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit*”. *Romantycy i Przemysław Dakowicz o szaleństwie i poezji*, w: *O dziennej i nocnej stronie romantycznego podróżowania* (2018), *Poezja Bogiem przepłciona. Obraz Boga w poezji Juliana Tuwima*, w: *Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI wieku. Od pierwszej do drugiej wojny światowej*, red. J.M. Ruszar, D. Siwor, Bielsko-Biała–Kraków 2019.



**Magdalena Stoch**<http://orcid.org/0000-0002-4973-1600>

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

magdalena.stoch@up.krakow.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.11

Czy lektura czyni nas lepszymi ludźmi? Dyskusja  
o *Weselu* Wyspiańskiego i *Na ustach grzechu* Samozwaniec  
w krakowskim Dyskusyjnym Klubie Czytelniczym

**STRESZCZENIE**

Przedstawione studium dyskusji o *Weselu* Wyspiańskiego i *Na ustach grzechu* Samozwaniec jest przykładem analizy recepcji literatury we współczesnych grupach czytelniczych. Autorkę interesuje sposób oddziaływania tekstu na czytelników i czytelniczki, co bada na drodze obserwacji uczestniczącej, poprzez analizę przebiegu dyskusji, sposobu interpretacji tekstu i negocjowania sensów w grupie, na podstawie wyrażonych werbalnie reakcji afektywnych (emocjonalnych) i stosowanych kryteriów estetycznej oceny tekstu. Autorka zadaje pytanie o metodologię badania grup czytelniczych.

**SŁOWA KLUCZE:** recepcja literatury, grupy czytelnicze, etnografia czytania**ABSTRACT**

Does Reading Make Us Better People? *The Wedding* by Stanisław Wyspiański and *Na ustach grzechu* [On the Lips of Sin] by Magdalena Samozwaniec in the Krakow Reading Club

This article is a study of readers' discussions about Stanisław Wyspiański's *The Wedding* and *Na ustach grzechu* by Magdalena Samozwaniec. The author analyzes the reception of literature in contemporary reading groups. She is interested in how the text affects readers, which she researched through participatory observation, by analyzing the discussion, interpretation of the text and negotiating meanings in the group, based on verbally expressed affective (emotional) responses and applied criteria of aesthetic text evaluation. The author asks a question about the methodology of studying reading groups.

**KEYWORDS:** literature reception, reading groups, ethnography of reading

## Wprowadzenie metodologiczne

Tekst podsumowuje dwie obserwacje uczestniczące, przeprowadzone podczas spotkań Dyskusyjnych Klubów Czytelniczych w Krakowie w roku 2019. Kluby działają od 2016 roku dzięki Fundacji Poemat i Michałowi Zabłockiemu, który jest pomysłodawcą akcji.

Obecnie funkcjonuje osiem klubów, każdy z nich jest prowadzony przez inną osobę i w innym miejscu: klasyka (Marcin Wilk, Antykwariat Abecadło), esej (Maciej Jakubowiak, Księgarnia Karakter), poezja (Wojciech Bonowicz, księgarnia Lokator), reportaż (Szymon Kloska, księgarnia Bonobo), biografia (Łukasz Wojtusik, Księgarnia pod Globusem), kryminał (Robert Ostaszewski, Księgarnia Nowa), powieść współczesna (Anna Marchewska, Massolit Books&Cafe) i komiks (Jan Sławiński, Fankomiks).

Każdy klub gromadzi swoich fanów, którzy spotykają się raz w miesiącu i omawiają wybrany (zazwyczaj przez osobę prowadzącą) tekst. To, co wyróżnia Dyskusyjne Kluby Czytelnicze na tle innych tego typu inicjatyw, np. ogólnopolskich Dyskusyjnych Klubów Książki, prowadzonych przez Instytut Książki i będących programem dla bibliotek (w samej Małopolsce działa ich ponad 130), jest lokalizacja wydarzeń i ich moderowanie przez znane postacie ze świata akademii, krytyki literackiej i dziennikarstwa.

Badania, które prowadzę od marca 2019 roku, objęły łącznie trzydzieści spotkań w ramach: Dyskusyjnych Klubów Czytelniczych (20), Dyskusyjnych Klubów Książki w Krakowie (2) i Wieliczce (3), Dyskusyjnego Klubu Czytelniczego przy bibliotece MOCaKu w Krakowie (2) oraz Mokotowskiego Dyskusyjnego Klubu Książki w Warszawie (3).

Podstawową metodą badawczą jest obserwacja uczestnicząca, podczas której – jako badaczka – nie zabieram głosu, informując jednak na początku cyklu spotkań w każdej grupie o celu badania i roli, jaką odgrywam. Osoby uczestniczące wyraziły zgodę na moją obecność. Czasem, w ramach rewanżu za możliwość obserwowania grupy, robię podczas spotkań zdjęcia i przekazuję je koordynatorce akcji.

Ponieważ tylko jeden Dyskusyjny Klub Książki w Krakowie wyraził zgodę na nagrywanie rozmów na dyktafon, zazwyczaj cała moja uwaga koncentruje się na notowaniu przebiegu dyskusji, momentów kluczowych dla interpretacji tekstu oraz dialogów, które pokazują, w jaki sposób ludzie odbierają teksty i o nich dyskutują.

Proponowana metodologia badania grup czytelniczych jest efektem otwarcia się studiów nad recepcją na badania empiryczne. Wychwytując ten moment zwrotu w teorii literatury, Norbert Groeben podkreślał, że „analiza recepcji nie oznacza zawieszenia teoretycznego wysiłku interpretacji” (1996, s. 297), lecz jego pogłębienie i zróżnicowanie. Współczesne zachodnie badania nad recepcją literatury w grupach czytelniczych (Boyarin, 1993;



Fox, 2017; Long, 2003; Peplow, Swann, Trimarco i Whiteley, 2017) przybierają formę rekonstrukcji historycznych, badań nad dyskursem i badań etnograficznych, oczywiście ufundowanych na bazie literaturoznawstwa i socjologii literatury. W Polsce cały czas brakuje analiz, które wychodziłyby poza kategorię czytelnika implikowanego, abstrakcyjnego, a koncentrowałyby się na grupowych procesach czytania i negocjowania znaczeń. Prowadzone przeze mnie badania są próbą wypełnienia tej luki.

Na marginesie tego tekstu dodam, że prawdziwy wysyp grup czytelnicych w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii miał miejsce w latach 80. XX wieku, kiedy przynależność do grupy czytelniczej stała się normą i oznaką pewnego stylu życia klasy średniej (Peplow i in., 2017). W Polsce ten proces rozpoczął się z opóźnieniem.

## Zakres badania

W niniejszym tekście omówię dwa spotkania grupy czytelniczej „klasyka”, która działa w ramach Dyskusyjnych Klubów Czytelniczych w antykwaracie Abecadło w Krakowie i jest prowadzona przez Marcina Wilka. Spotkania odbyły się 14 października i 4 listopada 2019 roku. Rozmowa dotyczyła powieści *Na ustach grzechu* Magdaleny Samozwaniec i dramatu *Wesele* Stanisława Wyspiańskiego. Zestawiam te dwa teksty, ponieważ różnią się od siebie pod wieloma względami, co sugerowałoby, że proces ich interpretacji również będzie zróżnicowany.

Interesuje mnie przede wszystkim sposób oddziaływania/recepcji tekstu przez czytelników i czytelniczki, co udaje się zdiagnozować poprzez analizę przebiegu dyskusji, sposobu interpretacji tekstu i negocjowania sensów w grupie, na podstawie wyrażonych werbalnie reakcji afektywnych (emocjonalnych) i stosowanych kryteriów estetycznej oceny tekstu.

## Rola alkoholu w (de)eskalacji przemocy i wesele jako ayahuasca, czyli nowe wątki interpretacyjne dramatu Wyspiańskiego

*Wesele* Wyspiańskiego to dramat, wystawiony po raz pierwszy w Teatrze Miejskim w Krakowie 16 marca 1901 roku, rok po ślubie Lucjana Rydla z Jadwigą Mikołajczykówną<sup>1</sup>, które to wydarzenie urosło do rangi

---

1 A także rok po ślubie samego Wyspiańskiego z Teodorą Teofilą Pytkówną oraz jedenaście lat po zawarciu związku małżeńskiego przez Włodzimierza Tetmajera i Annę Mikołajczykównę (Nowakowski, 1981, s. XV–XVI).

symbolu przekroczenia podziałów klasowych między inteligencją a chłopami. Dramat interpretowano jako formę krytyki istniejących podziałów społecznych oraz przywiązania ziemiaństwa i arystokracji do politycznego *status quo*. W *Weselu* powraca pytanie o możliwość solidarnego (międzyklasowego) ruchu narodowyzwolenczego, który przyniósłby sprawiedliwą wolność dla wszystkich.

Oczywiście dramat Wyspiańskiego był też szczegółowo opisywany przez Nowakowskiego jako narodowy dramat symboliczny i psychologiczno-fantastyczny zarazem, w którym dochodzi do przemieszania realizmu i fantastyki. Pisano o konfrontacji Wyspiańskiego z narodowymi mitami romantycznymi (mit raławickiego kosyniera wybawcy czy przywódczej roli inteligencji) oraz o krytyce, jaka spotkała naród polski w finalnej, symbolicznej scenie tańca chocholego (Nowakowski, 1981).

Jak zatem przebiegała interpretacja *Wesela* w analizowanej grupie czytelniczej, w której udział wzięło trzynaście osób, w tym dwóch mężczyzn i jedenaście kobiet?

Jak zwykle pierwsze pytanie zadał Marcin Wilk (dalej MW) i brzmiało ono podobnie, jak na innych spotkaniach klubu „klasyka”:

MW: Jak zawsze chodzi o to, żebyśmy dotarli do samego tekstu, poza obiegim szkolnym dotarli do klasyki (...). *Wesele* to coś fenomenalnego, jak się uruchomi wielopoziomowe czytanie (...). Zainteresowało mnie, jak wy czytacie teksty, przygotowując się do tych spotkań. Może to jest dobra okazja do porozmawiania o tym. Podzielicie się?

Pytanie wprowadzające dotyczyło więc procesu lektury tekstów uznawanych za klasykę. Padła sugestia, że *Wesele* można czytać na wielu poziomach oraz że opracowania krytycznoliterackie nie muszą determinować przebiegu dyskusji.

Zanim czytelnicy i czytelniczki (dalej CZ) odpowiedzieli na zadane pytanie, prowadzący dodał:

MW: Ja zacznę jak na terapii. Mam kilka wydań *Wesela* (...). A wy z jakich wydań korzystacie, czytając?

W tym momencie zaczęła się pierwsza dyskusja o wydaniach *Wesela*, przypisach i wprowadzeniach. Uwydatniło się charakterystyczne w tej grupie napięcie pomiędzy dążeniem do ucieczki od akademickości a ciągłym w nią popadaniem, m.in. poprzez przywoływanie klasycznych opracowań, wydań i wątków interpretacyjnych.

Kolejne pytanie wyrastało z obszaru krytyki literackiej i estetyki odbioru. Prowadzący zapytał:

MW: Czy dla was to jest tekst współczesny? Widzicie w Wyspiańskim obserwatora, który wyszedł poza swój czas?

Pytanie znacząco zaktywizowało grupę. Pojawiły się głosy:

CZ1: To jest naprawdę arcydzieło, ponadczasowe! (...)

CZ2: Aktualne. W połowie uświadomiłam sobie, że pierwszy czas czytam ten tekst w Krakowie i jest to dla mnie nowe doświadczenie. (...) Tak się wzruszyłam, szczególnie że czytałam jego biografię (...). Ciężko miał zawsze i wyrastał na pewno ponad swoje otoczenie. (...) To jest nadal aktualne.

CZ3: Na mnie to wrażenie zrobiło ogromne! Dla mnie to bardzo aktualny tekst.

CZ4: Dla mnie też, ale chyba najbardziej przez to, że wszyscy tam żyją iluzjami. To jest coś nieprawdopodobnego. Jedyna to chyba ta Maryna, która od rzeczy coś od czasu do czasu powie, ale reszta to po prostu – jakiś realistyczny osąd jest im jak najbardziej obcy. I to jest szokujące i to w sumie cały czas jakoś się ciągnie. A ten pomysł sojuszu ludu z intelektualistami... To nawet Strzępka i Demirski chcieli w finale *Artystów* zrobić, i widać, że się nie da. Widać, że to się pałęta po ludziach (...).

Uczestnicy i uczestniczki rozmowy nie dyskutowali ze swoimi opiniami na temat tekstu. Chodziło raczej o to, żeby poszczególne głosy mogły wybrzmieć w rozmowie. Jedna z osób uczestniczących w spotkaniu zapytała o obecność ironii i satyry w dramacie. To uruchomiło głosy krytyki i próbę dystansowania się wobec opisywanych w nim problemów społecznych:

CZ1: Ja się dziwię, że ktoś tego [ironii, satyry] nie czyta. Ja się osobiście nie mieszam w te koła, tańce, teraz mnie to nie obchodzi. Nie mieszam się w te tańce!

CZ2: Ale to jest krytyka. Korzysta ze środków, które wtedy były symboliczne.

CZ3: Ja jestem też trochę skrzywiona spektaklem teatralnym. Kłatą. Ale ten akt trzeci (...). Już w czasach Wyspiańskiego romantyzm nie miał sensu. Tylko nie mamy z czego czerpać. Ten tekst jest ciągle aktualny i bardzo mi smutno się go czytało.

Próba wartościowania *Wesela* bazowała więc właściwie na pytaniu o aktualność poruszonych w nim problemów społecznych i stosunek osób czytających do współczesnej sytuacji politycznej. Głosy były wyważone, a sądy ogólne, uwikłane w liczne odniesienia intertekstualne. Grupa dosyć szybko przeszła do rozmowy o stosunku Wyspiańskiego do romantyzmu:

CZ1: Ale co to jest romantyzm? (...)

CZ2: Myślę o romantyzmie jako o zdarzeniu w przeszłości. (...) [Nawiązaniu] do historii i budowaniu mitu. Z kolei pozytywizm patrzył tylko naprzód.

MW: Z tego co mówicie, Wyspiański mało pasuje do tej sinusoidy: romantyzm—pozytywizm. (...)

CZ5: Ja bym zestawiała Wyspiańskiego z Żeromskim. W ogóle te epoki, te szkolne podziały są bez sensu zupełnie. To Krzyżanowski tak wymyślił tę sinusoidę. Przez to klasyfikujemy, a Wyspiańskiego się nie da.

W dyskusji o romantyzmie widać bardzo dobrze, że spotkania grup czytelniczych bardzo często służą skonfrontowaniu się z wiedzą wyniesioną ze szkoły, ze studiów, i ponownej, krytycznej refleksji nad istniejącymi podziałami na epoki, style, konwencje. Ciągłe odniesienia intertekstualne, przystawianie czytanych tekstów do współczesnych spektakli, seriali, osobistych doświadczeń, uwalnia interpretację ze znanych konwencji krytycznoliterackich.

Ponieważ nikt nie jest oceniany za wyrażanie swoich sądów, a raczej do nich zachęcany, pojawiają się wątki zaskakujące. I tak na prośbę prowadzącego:

MW: A gdybyśmy mieli wyliczyć, co w tym tekście jest aktualnego, uniwersalnego?

Padają odpowiedzi:

CZ1: Wesele jako ayahuasca<sup>2</sup>. To nie krytyka pijaństwa (...).

CZ2: Ale czy nie tracimy tym sposobem tego, że z powodu alkoholu czyn nie dochodzi do skutku?

CZ3: Chata to Polska. Tego nie da się bez historii zgadnąć.

CZ4: Ta wódka nie jest taka ważna. Ale to, że się gada i gada.

CZ2: Oni chcieli mordować, a tak to posnęli przynajmniej. Tam się nic nie stało, ale w rzeczywistości się stało (...).

To pierwsza interpretacja, w której spotkałam porównanie wesela do rytualnego obrzędu amazońskich szamanów, polegającego na piciu specjalnego naparu, służącego wywołaniu wizji i oczyszczeniu psychiki. Do tej pory nie zwracałam też uwagi na rolę skonwencjonalizowanych form komunikacji weselnej, które często nas uwierają i być może więżą w sytuacji, w której nie chcemy być. I w końcu wątek pacyfistyczny, w którym alkohol służy rozładowaniu napięcia społecznego i deeskalacji przemocy, a nie

2 Napój amazońskich szamanów wywołujący wizje.

jej podsycaniu. Są to oczywiście luźne dywagacje, bez odniesień do badań etnograficznych i socjologicznych, które weryfikowały postawione tezy. Wydaje się więc, że w interpretacji tekstu literackiego w grupie czytelniczej nie tyle chodzi o prawdę, ile o uwolnienie wyobraźni. O emocjonalne skonfrontowanie się z szeroko rozumianymi konwencjami społecznymi.

W końcowej części spotkania pojawiło się kilka głosów na temat tego, jak czytelnicy i czytelniczki odbierają tekst i co jest dla nich ważne w procesie lektury:

CZ1: Ja lubię takie przebłyski, ale całości [tekstu] nie chcę.

CZ2: Ja czasem zauważam, że coś na mnie działa we fragmentach, tak sobie płynę po kulturze.

CZ3: Dobrze to pani odbiera, tak wrażeniami, emocjami! (...)

Fragmentaryczność lektury, możliwość odrzucenia nie lubianych, trudnych fragmentów, odwoływanie się do emocji – to elementy procesu recepcji literatury, na które nie można sobie pozwolić w szkole lub na uczelni. Pojawiają się więc w grupach czytelniczych, aż do momentu, kiedy ktoś wykrzyknie:

CZ: Ale skąd ja mam wiedzieć, co autor miał na myśli? Jednak chcę wiedzieć, co autor miał na myśli!

– co miało miejsce na omawianym spotkaniu i nie zostało skomentowane przez grupę.

Ostatnia dyskusja dotyczyła podziału współczesnego społeczeństwa polskiego. Część osób twierdziła, że podział ten nie istnieje, inni wskazywali, że owszem, choć zmianie uległo rozumienie klas społecznych:

CZ1: No ale to jest świetna metafora klasy średniej dzisiaj (...).

CZ2: No ale dzisiaj tej przepaści nie ma. Klasowej. Może polityczna...

CZ3: Jest ta ściana wschodnia. Jak się poczyta reportaże...

CZ4: Mentalność jest. To nie musi być wieś. W miastach też są ludzie. To nie lokalizacja [decyduje].

Na finalne pytanie prowadzącego:

MW: A bohaterowie? Im współczujecie? Jesteście wobec nich obojętni?

Padają odpowiedzi:

CZ1: Dojrzałe czytanie to jest nie przez osoby, tylko przez stosunek autora do bohaterów. (...)

CZ2: Jakoś kobiety tam są bardziej decyzyjne, zaradne.

CZ3: Tak, mężczyźni gadają.

I znów wybrzmiewa przywiązanie do klasycznych typów interpretacji, czyli rekonstrukcji wewnątrztekstowej intencji autorskiej i dyskusji o znaczeniu tekstu w pierwotnej sytuacji komunikacyjnej. Jednocześnie nie da się nie zauważyć, że dyskusja ma charakter skojarzeniowy, pozbawiony ciągłości i puentowania. Uwaga ta powinna stanowić dla nas punkt wyjścia w formułowaniu adekwatnej metodologii badania zjawiska, jakim są grupy czytelnicze.

### Czy lektura czyni nas lepszymi ludźmi? O powieści *Na ustach grzechu* Magdaleny Samozwaniec

*Na ustach grzechu* Magdaleny Samozwaniec to wydana w 1922 roku w Krakowie satyryczna parodia powieści Heleny Mniszkówny *Trędowata*, napisana wspólnie z siostrą Marią Jasnorzewską-Pawlikowską i jej mężem Janem Gwalbertem Henrykiem Pawlikowskim.

Najpierw kilka słów o pierwowzorze satyry. *Trędowata* opisywała historię Stefcy Rudeckiej, szlachcianki bez tytułu arystokratycznego, która podejmuje pracę guwernantki w domu baronowej Elzonowskiej, ciotki ordynata Waldemara Michorowskiego. Po pewnym czasie dochodzi do zaręczyn Waldemara i Stefanii. W wyniku szykan i intryg ze strony arystokracji dziewczyna choruje i umiera w dniu planowanego ślubu, co miało symbolizować moralny triumf Stefcy nad arystokracją (Mniszkówna, 2018). Powieść jest formą romansu, niechętnie przyjętego przez krytykę, ale niezwykle popularnego w dwudziestoleciu międzywojennym i w okresie powojennym: na jego podstawie nakręcono trzy filmy i jeden serial telewizyjny. I to właśnie od dyskusji o *Trędowatej* rozpoczęło się spotkanie poświęcone Magdalenie Samozwaniec.

Marcin Wilk zaczął od pytania:

MW: No dobrze, to ja mam do Was pierwsze pytanie: kto się przy czytaniu tego tekstu popłakał, ze śmiechu oczywiście?

Natychmiast pojawiły się głosy, że tekst rozbawił część osób czytających (a w spotkaniu uczestniczyło 11 kobiet i trzech mężczyzn). Bardzo szybko grupa przeszła jednak do pierwowzoru parodii, dyskutowano o filmach, wpływie *Trędowatej* na kobiety czytelniczki i popularności romansu jako gatunku literatury popularnej:

CZ1: Przez wiele lat [*Trędowata*] była traktowana jako lektura dla kucharek (...).

CZ2: Ona programowo była zakazana, przepisywano ją ręcznie. Przez to jak opisuje arystokrację.

CZ3: Mi w ogóle się nie podoba. Nie śmieszyło mnie. I odręcza mnie nienawiść do czytelników dzieł, które się tu krytykuje [aluzja do określenia „lektura dla kucharek”].

CZ4: No ale (...) tu nie chodzi o Mniszkównę, ile o jej satelitki (...). To bardziej krytyka zjawiska samej literatury [romansowej]. Jak *Zmierzch* dzisiaj.

Następnie powrócono do pytania wprowadzającego o humor i język satyry. Czytelnicy i czytelniczki przerzucali się cytatami, które ich rozśmieszyły. Pojawiły się głosy:

CZ1: Ja to doceniałam jako majstersztyk tę książkę, przecież tu nie ma jednego normalnego zdania w tej książce! Nad każdym myślała, żeby tak wykręcić inaczej niż powinno być, to jak matematyczne zadanie.

CZ2: Ja przeczytałam jakieś 80% jej twórczości i dla mnie to było takie oczywiste: siadam do książki, która ma być jak żyletka. 100% kpiarstwa w kpiarstwie. Nawet miałam takie wrażenie, jak to czytałam, że jak ona to pisała, rozpisała sobie techniczne zdania i tylko epitety dopisywała. Miałam wrażenie, że napisała najpierw podmiot i orzeczenie, potem dopisywała.

Przez większość spotkania dyskutowano więc o rodzajach humoru zastosowanego w satyrze, o parodiach, innych książkach napisanych przez Samozwaniec i jej życiu w Kossakówce. Przywołano twórczość Stanisława Lema, która miała być przykładem tego, że można posłużyć się humorem w jeszcze lepszy sposób, niż zrobiła to Samozwaniec. Jako kontekst interpretacyjny odwołano się nawet do wierszy Marii Jasnorzewskiej-Pawlikowskiej, która o miłości – zdaniem czytelników i czytelniczek – pisała poważnie.

Najciekawszy, moim zdaniem, wątek uruchomiło pytanie jednego z czytelników:

CZ: Czy lektura tego czyni nas jakimiś lepszymi ludźmi? Chyba nie. Podczas gdy lektura *Trędowatej*, chociażby ze względu na wartość artystyczną, myślę że – na wzór czytania poezji – tak (...).

W pytaniu tym kryło się założenie, że literatura ma „czynić nas lepszymi ludźmi”, a więc nie bawić, lecz skłaniać do refleksji, zmiany punktu widzenia, do przeżywania świata, a nie jego wyśmiewania. W odpowiedzi pojawiły się głosy:

CZ: A zabawa w ogóle jest dopuszczalna? Bo [imię uczestnika] postawił wysoko poprzeczkę, że człowiek ma stawać się lepszym.

MW: To ważne pytanie. Kiedy myślimy o klasyce, myślimy o Prusie, Dostojewskim. Natomiast to jest tekst czytany, krążący od wielu, wielu lat. I to jest pytanie: czy on jest żywy, czy ten język rezonuje, czy on działa? Czy on już się wywietrzył?

Pytanie o sens czytania uruchamia dyskusję o kanonie literackim i o tym, czy dzieła zyskujące uznanie w obiegu popularnym, a nie eksperckim, również mogą być do kanonu zaliczone. Pojawiło się nawet wyznaczenie, że:

CZ1: Jest zapotrzebowanie na romanse. To w cichości gabinetów panie, które są wykładowczyniami na polonistyce, czytują i nie przyznają się do tego głośno (...).

MW: Panowie też.

Dyskusja o parodii *Samozwaniec* stała się więc pretekstem do zadania pytania o kanon i klasykę.

### Podsumowanie i dyskusja

Przedstawione studium dyskusji o *Weselu* Wyspiańskiego i *Na ustach grzechu* *Samozwaniec* jest przykładem analizy recepcji literatury we współczesnych grupach czytelniczych. Interesował mnie sposób oddziaływania tekstu na czytelników i czytelniczki, co badałam na drodze obserwacji uczestniczącej, poprzez analizę przebiegu dyskusji, sposobu interpretacji tekstu i negocjowania sensów w grupie, na podstawie wyrażonych werbalnie reakcji afektywnych (emocjonalnych) i stosowanych kryteriów estetycznej oceny tekstu.

Z analizy wynika, że na proces recepcji literatury w grupie czytelniczej znacząco wpływa znajomość interpretacji wcześniejszych, indywidualne preferencje (gusta) i doświadczenia czytelnicze i biograficzne, w tym stosunek do akademickich interpretacji, sposób moderacji dyskusji, a nawet miejsce, w którym czyta się tekst i o nim rozmawia. Część osób preferuje czytanie polegające na rekonstrukcji wewnątrztekstowej intencji autorskiej oraz znaczenia tekstu w jego pierwotnej sytuacji komunikacyjnej, inni chcą uwolnienia wyobraźni i interpretacji modernizujących.

Wydaje się, że osoby biorące udział w spotkaniach unikają konfrontacji, konfliktu, choć cenią różnice zdań i możliwość wejścia w polemikę. Docenia się racjonalne argumentowanie, choć dialog jest zazwyczaj poszatowany swobodnymi wtrąceniami, odniesieniami intertekstualnymi,



reakcjami afektywnymi. W dyskusjach pojawiają się odniesienia do oceny recenzentów i popularności książek na rynku wydawniczym, co jest ważnym kontekstem dyskusji.

Z pewnością należałoby w dalszych badaniach rozwinąć narzędzia z obszaru krytyki afektywnej, o której pisał Stanley Fish w latach 70., zwracając uwagę, że tekst literacki jest zawsze procesem, a czytanie zdarzeniem (Fish, 1996). Narzędzia krytyki akademickiej, pełnej dystansu i ciężącej ku „obiektywizmowi”, wydają się coraz mniej adekwatne dla oceny procesów recepcji tekstów w grupach rzeczywistych czytelników, sięgających po książki dla przyjemności i istotnych autobiograficznych rozpoznań.

#### BIBLIOGRAFIA

- Boyarin, J. (red.). (1993). *The Ethnography of Reading*. Oakland, CA: University of California Press.
- Fish, S. (1996). Literatura w czytelniku: stylistyka afektywna. W: H. Markiewicz (red.), *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. T. 4, cz. 1. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 168–220.
- Fox, N.H. (2017). *Reading as Collective Action. Texts as Tactics*. Iowa City, IA: University of Iowa Press.
- Groeben, N. (1996). Badania nad recepcją jako literaturoznawstwo empiryczne. Streszczenie. W: H. Markiewicz (red.), *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. T. 4, cz. 1. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 290–301.
- Long, E. (2003). *Book Clubs. Women and the Uses of Reading in Everyday Life*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Mniszkówna, H. (2018). *Trędowata*. Warszawa: Wydawnictwo MG.
- Nowakowski, J. (1981). Wstęp. W: S. Wyspiański, *Wesele*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Peplov, D., Swann, J., Trimarco, P. i Whiteley, S. (2017). *The Discourse of Reading Groups. Integrating Cognitive and Sociocultural Perspectives*. New York–London: Routledge.
- Wyspiański, S. (1981). *Wesele*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

**Magdalena Stoch** – adiunkt w Katedrze Mediów i Badań Kulturowych w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Pedagogicznego. Doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa. Jej publikacje naukowe i wystąpienia konferencyjne poświęcone są badaniom z zakresu krytycznej analizy przekazów medialnych i tekstów kultury, grupom czytelniczym, a także włączaniu perspektywy antydyskryminacyjnej do edukacji formalnej.



**Olga Boyko**

<http://orcid.org/0000-0001-8484-6625>  
Sumy State University (Sumy, Ukraine)  
[boykoolga0204@ukr.net](mailto:boykoolga0204@ukr.net)

**Rymma Mylenkova**

<http://orcid.org/0000-0002-6712-7319>  
Sumy State University (Sumy, Ukraine)  
[r.mylenkova@uabs.sumdu.edu.ua](mailto:r.mylenkova@uabs.sumdu.edu.ua)

**Larysa Otroschenko**

<http://orcid.org/0000-0002-2333-333X>  
Sumy State University (Sumy, Ukraine)  
[l.otroschenko@uabs.sumdu.edu.ua](mailto:l.otroschenko@uabs.sumdu.edu.ua)  
DOI: 10.35765/pk.2020.2902.12

## Intercultural Management in Educational Organizations

### ABSTRACT

Human capital is an outstanding factor in any country's competitiveness. This fact affirms the decisive role of education in the raise of a country's economic and social prosperity in the international space. Reforming of domestic higher education system is carried out in the direction of new educational management support, universities management, scientific activity financing and intercultural interaction of universities with personalities, cultures and business. In that context most of the educational organizations become multicultural and multinational ones. That is why universities as intercultural spaces are the focus of this paper. Contemporary universities face many challenges including the tasks of remaining intellectually and culturally viable in a fast changing world, preparing students to compete in the global labor market and interact with people from other ethnic, religious, cultural, national and geographic groups. Different approaches to the concept of "intercultural management in educational organizations" have been defined and its improvement resources in the higher education system have been identified. Taking into consideration that intercultural management is comprised of intercultural competences, the notion "intercultural competence" has been thoroughly analyzed. It was concluded that intercultural management, based on different dimensions of knowledge, attitudes, abilities and skills, is generally defined as the capability of successful communication and high performance of an organization in collaboration with other cultures.

**KEYWORDS:** intercultural management, higher education, universities, intercultural competence, culture, skills, knowledge, attitude, awareness, development

**Suggested citation:** Boyko, O., Mylenkova, R., Otroschenko, L. (2020). Intercultural Management in Educational Organizations. *Perspektywy Kultury*, 2(29), s. 163–172. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.12.

Submitted: 30.11.2019

Accepted: 29.05.2020

## STRESZCZENIE

### Zarządzanie międzykulturowe w organizacjach edukacyjnych

Kapitał ludzki jest wyróżniającym się czynnikiem dla konkurencyjności dowolnego kraju. Potwierdza to decydującą rolę edukacji w podnoszeniu narodowego dobrobytu gospodarczego i społecznego w przestrzeni międzynarodowej. Reformowanie krajowego systemu szkolnictwa wyższego prowadzone jest w kierunku nowego wsparcia zarządzania edukacją, zarządzania uczelniami, finansowania działalności naukowej i międzykulturowych interakcji uczelni z osobowościami, kulturami i biznesem. W tym kontekście większość organizacji edukacyjnych staje się organizacjami wielokulturowymi i wielonarodowymi. Dlatego właśnie uniwersytety jako przestrzenie międzykulturowe są przedmiotem niniejszego opracowania. Współczesne uniwersytety stoją przed wieloma wyzwaniem, w tym przed zadaniem pozostania intelektualnie i kulturowo wiarygodnymi w szybko zmieniającym się świecie, kwestią przygotowania studentów do konkurencyjności na globalnym rynku pracy i interakcji z ludźmi z innych grup etnicznych, religijnych, kulturowych, narodowych i geograficznych. Zdefiniowano różne podejścia do pojęcia „zarządzania międzykulturowego w organizacjach edukacyjnych” i zidentyfikowano zasoby do jego doskonalenia w systemie szkolnictwa wyższego. Biorąc pod uwagę, że na zarządzanie międzykulturowe składają się kompetencje międzykulturowe, dokładnie przeanalizowano pojęcie kompetencji międzykulturowych. Stwierdzono, że zarządzanie międzykulturowe, oparte na różnych wymiarach wiedzy, postaw, zdolności i umiejętności, jest zasadniczo definiowane jako zdolność do skutecznej komunikacji i wysokiej efektywności organizacji we współpracy z innymi kulturami.

**SŁOWA KLUCZE:** zarządzanie międzykulturowe, kształcenie wyższe, uniwersytety, kompetencje międzykulturowe, kultura, umiejętności, wiedza, postawy, świadomość, rozwój

In the modern world, educational organizations are gaining new strengths and functions, whereas traditional ones—educational, scientific and research—are complemented by completely new ones that must be linked to the development of the regional community and international space. Today, as the most prominent representative of higher education, the university is an integral part of society. No doubt, it must adequately respond to the needs of society, independently developing the scientific and cultural potential of the regional, national and world elites. That is why universities strive to train competent specialists for different fields of industry, taking into consideration intercultural environment demands and needs.

Simultaneously, most of the educational organizations become multicultural and multinational. Our purpose is to analyze universities as

a intercultural space, which, due to management issues, is becoming the catalyst for regions' and countries' development. In our opinion, research on universities which are oriented on modern demands concerning professionals' training, requires the use of multidisciplinary sociocultural, structural and functional approaches on top of historical, analytical, comparative methods. Thus, universities prepare specialists for contemporary intercultural space.

Educational institutions (universities) in the modern knowledge economy are at the epicenter of events. Thus, they should become a highly managed place of reproduction of three important components that are necessary for the further development of cities and regions: highly qualified staff, expertise and scientific development that contribute to the emergence of new products (including intellectual ones), technologies, services, etc. And it is highly performed management which makes universities' intercultural environment to be a driver for socio-economic development.

Obviously, at the beginning of the twenty-first century, world institutions of higher education are facing many challenges including the tasks of remaining intellectually and culturally viable in a fast changing world, preparing students to compete in the global labor market and interact with people from other ethnic, religious, cultural, national and geographic groups. No doubt, the internationalization and globalization of higher education have become a possibility in responding to such challenges. In this context, learning foreign languages and having intercultural competence are of great importance.

Any modern university lives and functions in a certain socio-cultural space, where its formation is influenced by both the historical development of the region and country, and the various cultural, social, labor, economic, ethical orientations and traditions. Undoubtedly, the development of the intercultural space of a university is under the influence of its geographical location, the level of socio-economic development of the region, the degree of migration activity of the population, the possibility of active interaction with other regions and countries.

The aim of this paper is to define different approaches to the concept "intercultural management in educational organizations" and identify its improvement resources in the higher education system.

The first issue that needs to be clarified is that intercultural management helps to lead global organizations with a diversity of profiles and cultures, supporting and respecting people from different countries, thus achieving ambitious goals. As far as intercultural management in educational organizations is concerned, we understand it as managing any educational institution, understanding how cultural factors impact the studying process, contributing to better collaboration between its participants.

Theoretical and practical aspects of intercultural management have been studied by many scientists and practitioners, such as J. Bennet (2011), J. Beneke, J. Blohm, M. Byram, G. Chen & W. Starosta (1999), D. Dewardoff (2004), A. Fantini (2017), A. Fenner (2007), S. Fowler, E. Hall, M. Hammer, G. Hofstede, D. Jameson, Lundgren, J. Koester, U. Meyer, J. Neuliep, R. Paige, J. Schuch (2003), A. Thomas, R. Wiseman, I. Zaleskienė (2007) and others.

P. Sorokin (2017), American sociologist and philosopher, became interested in the concept of “socio-cultural space” and introduced it as a set of three elements—senses, values and norms; conductors; and human agents. The concept of socio-cultural space as the unity of culture and society, which is the basic understanding of this definition in view of the problem we have outlined, was studied by A. Akhiezer, S. Kirdina, M. Lapin, S. Makeev, and V. Stiopin.

This multidimensional concept is considered in connection with the spirituality of personality in the theories of E. Husserl, S. Frank, M. Foucault, Y. Habermas, A. Schweitzer, M. Scheler, and K. Jaspers. E. Durkheim emphasized the decisive sociocultural significance of the phenomena of social life in the spiritual development of the individual (Durkheim, 1995).

Admittedly, intercultural management is comprised of intercultural competences. One should note here that the concept of “intercultural competence” has become an academic field of study since the 1950s. Edward T. Hall, a social anthropologist, is considered the father of intercultural competence. We should point out that, at that time, the notions were distinguished as cross-cultural competence and cross-cultural management. Moreover, these two terms are still widely used as synonyms. It should be pointed out that intercultural competence was included in the general competences of the Common European Framework (Council of Europe, 2001).

Janet Bennett (2011), a famous researcher of this subject, defines this notion as a set of cognitive, affective and behavioral skills and characteristics that support effective and appropriate interaction in a variety of cultural contexts. In her opinion, *cultural skills* refer to cultural self-awareness, culture as general knowledge, culture as specific knowledge and interaction analysis. As for *affective skills*, they are: curiosity, cognitive flexibility, motivation and open-mindedness. Janet Bennett relates to the *behavioral skills* as relation building skills, listening, problem solving, empathy and information gathering skills. J. Neuliep (2006) broadens this integrated notion to four dimensions: *knowledge component* (how much one knows about the culture of others), *affective* (one’s motivation to interact with others from different cultures), *psychomotor* (the actual enactment of the knowledge

and affective components), and including a fourth *contextual* component (situational settings in which intercultural communication takes place). In addition, K. Jokikokko (2005) presents four dimensions as building blocks of intercultural competence. These are *attitudes*, *knowledge* and *awareness*, *action* and *skills*. Thus, the four above-mentioned categories are components of a complex phenomenon of “intercultural competence.”

L. Parmenter (2016), associate professor of Waseda University defines knowledge required for intercultural competence. The first is knowledge about social groups and cultures in one’s own country and in the countries of one’s interlocutors. Not all of this knowledge needs to come from foreign language classes. Such knowledge is also gained from social studies classes, the media, friends and family, and so on. However, the material studied in foreign language classes should help to develop this knowledge, and students should be encouraged to relate it to the knowledge of their own culture. The second type of knowledge is the knowledge of the processes of interaction at societal and individual levels. This knowledge is essential for intercultural competence; if students speak perfect grammatically correct English but have no knowledge of the processes of interaction, then communication will be a failure.

In turn, I. Zaleskienė (2012) views intercultural competence as the ability of successful communication with other cultures. A. Fantini (2007) adds that it involves the ability to establish and maintain relationships, communicate with minimal loss or distortion, and collaborate in order to accomplish something of mutual interest or need.

Intercultural management is based on the competences of the organization staff. Here we agree with the German scientist Joachim Schuch (2003) that “intercultural competence” includes:

- readiness and ability to imagine oneself in the thinking and feeling of other people (empathy);
- ability to be able to look at circumstances from several perspectives from the point of view of the majority as well as from the point of view of a minority (multiperspectivity);
- readiness to deal with own perception critically (self-reflection);
- courage to withstand uncertainty (ambiguity tolerance);
- ability to adapt oneself to the situation and surroundings (flexibility);
- openness for new knowledge and perceptions (open-mindedness);
- communication and conflict-solving ability.

G. Chen & W. Starosta (1999) define intercultural communication competence as the ability to effectively and appropriately execute communication behaviors that negotiate each other’s cultural identity or identities in a culturally diverse environment. They outline three key components of intercultural competence: *intercultural sensitivity* (affective process),

*intercultural awareness* (cognitive process), and *intercultural adroitness* (behavioral process), defined as verbal and nonverbal skills needed to act effectively in intercultural interactions. In their opinion, the confusion and ambiguity that exist in the literature regarding the distinctions between the three components and note that two other concepts commonly applied to communication competence are those of effectiveness and appropriateness.

Coordinator of the Duke-UNC Rotary Center for International Studies in Peace and Conflict Resolution Darla K. Deardorff (2004) points out that the most applicable definition of intercultural competence involves the knowledge of others; the knowledge of self; the skills to interpret and relate; the skills to discover and/or to interact; valuing others' values, beliefs, and behaviors; and finally, relativizing one's self.

We completely agree with A. Fenner (2006), who points out that intercultural competence is not an automatic result of learning and gaining knowledge about a foreign language culture but it requires making an effort to direct the foreign language teaching/learning process accordingly. Experts believe that intercultural competence can exist already at a young age or can be developed or improved later with no end point. Moreover, it needs purposeful efforts towards its lifelong development.

Thus, a thorough analysis of scientific works devoted to this subject allowed us to define possible ways of making intercultural management successful when an organization's team is multicultural and multinational. The process should be divided into students' management and staff management. Without a doubt, for students, the organizational methods are:

- participating in student exchange programs;
- study and practice abroad;
- purposefully aimed foreign language learning process (integrating culture into language learning);
- usage of CLIL (Content and language integrated learning) technology;
- cultivating curiosity and cognitive flexibility;
- critical thinking development;
- students' cultural awareness growth through teaching methods (ice-breakers, case studies, class quizzes, role plays, pair and group work, interactive games, intercultural games, simulations, training exercises etc.) and materials (culture-based tasks) adaptation;
- intercultural cooperative learning approach usage;
- educational use of media and the Internet for intercultural projects.

Obviously, these factors can greatly enhance students' intercultural knowledge, skills, attitudes and awareness. They can be valuable and motivating tools for promoting intercultural competence in the system of higher education.



The staff of educational organizations and teachers as the main actors and drivers for changes should be also engaged in:

- work on international scientific and practical projects;
- developing linguistic competence;
- intercultural experience;
- intercultural competence training courses;
- antidiscrimination campaigns in organizations;
- political and cultural tolerance development practice, etc.

Having professional relations with representatives of a culture which is more diffuse than your own can sometimes take a lot of time. In specific cultures, professional relationships are built only within the mental unit of “commerce” or “just work” that is kept away from other life spheres. In diffuse cultures, all the components are interdependent. We refer educational institutions to organizations of diffusive cultures.

Such organizations usually have special ethics or corporate codes where intercultural issues are regulated. These intercultural issues concern three internal groups of actors in higher educational institutions, and namely: governors/managers, academic staff and students. Among principles listed in the ethics/corporate code we should mention the following ones:

- academic integrity;
- honesty;
- truth;
- transparency;
- respect for others;
- trust;
- accountability;
- fairness;
- responsibility;
- equity, justice and social justice;
- democratic and ethical governance;
- legality;
- quality education;
- personal and systems improvement;
- institutional autonomy;
- international cooperation.

In the frames of our research we should point out that to ensure effective implementation of the ethics code all its actors must be equally treated irrespective their political, religious, cultural, racial, or ethnical affiliation. In our opinion, universities must guarantee a favorable academic intercultural environment to teach, to study, to conduct research, to present findings, and to publish data and conclusions. In other words, academic

freedom and high standards of academic integrity must become core values of any educational organization.

As a conclusion we can say that intercultural management, as based on different dimensions of knowledge, attitudes, abilities and skills, is generally defined as the capability of successful communication and high performance of an organization in collaboration with other cultures.

Exceptional importance of intercultural management is seen in that in educational organizations, universities are beginning to change their paradigm moving from the traditional scientific-educational model to “University 3.0” or “third mission” in terms of the Organization for Economic Co-operation and Development (OECD)—an international economic organization of developed countries that recognizes the principles of representative democracy and free market economy).

What is a “third mission” for a modern university? It lies in the impact that higher education institutions have on the economy, the level of human capital and the innovation potential of the region. If earlier educational institutions could afford to remain on the periphery of processes that take place in society, in the modern knowledge economy, they find themselves at the epicenter of events. That is why the third function of the university is to serve the regional community, precisely because of the innovative issues that have increasingly shifted towards educational institutions.

So, one can say that the “third role” is the intercultural interaction of universities with personalities, cultures and business. Foreign universities have not only instilled knowledge in their students but also have an intercultural management, as they have faced the problem of effective cooperation in the conditions of high migration. Undoubtedly, to achieve such results, large-scale work of managers, generation of innovations inside the university, formation of innovative systems, and an advancement of intercultural developments outside are required.

#### BIBLIOGRAPHY

- Amhurst, N. (1726). *Terrae-fillius or the Secret History of the University of Oxford*. London: R. Francklin [reprint: 2011].
- Bennett, J.M. (2011). Developing Intercultural Competence for International Education Faculty and Staff. In: *Proceedings from 2011 AIEA Conference Workshop*. San Francisco SA: AIEA.
- Bourdieu, P. (2001). *Prakticheskiy smysl* [Practical sense]. Sankt-Peterburg: Altea (in Russ.).
- Boyko, O.P. (2013). Rol profesiinoi kultury u kulturno-dozvillievii sferi [The roll of professional culture in the cultural-permitting sphere]. *Filosofia*

- nauky: tradytsii ta novatsii* [Philosophy of science: traditions and innovations], 1(7), 104–110 (in Ukr.).
- Cantalupus, N. and Parker, R. (1721). *The History and Antiquities of the University of Cambridge*. London.
- Carter, E. (1753). *The History of the University of Cambridge, from Its Original to the Year 1753*. London.
- Catalogue of the New-York State Library: January 1, 1846 (Classic Reprint).
- Chatterton, P. and Goddard, J. (2000). The Response of Higher Education Institutions to Regional Needs. *European Journal of Education*, 35(4), 475–496.
- Chen, G. and Starosta, W. (1999). A review of the concept of intercultural awareness. *Human Communication*, 2, 27–54.
- Deardorff, Darla K. (2004). In Search of Intercultural Competence. *International Educator*. Spring, 13–15.
- Dyurkgeym, E. (2008). *Sotsiologiya. Ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology. Its subject, method, purpose]. Moskva: Terra–Knizhnyiy klub (in Russ.).
- Fantini, A.E. (2007). *Exploring and Assessing Intercultural Competence*. St. Louis, MO: Washington University, Center for Social Development.
- Fenner, A. (2017). Intercultural Awareness as an Integral Part of Foreign Language Learning. In: A.B. Fenner and D. Newby (eds.), *Coherence of Principles, Cohesion of Competences. Exploring Theories and Designing Materials for Teacher Education*. Strasbourg: European Centre for Modern Languages–Council of Europe Publishing, 40–58.
- Graham, J. (2001). *The Social Thought of Ortega-y-Gasset: A Systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinary*. Columbia, MO: University of Missouri Press.
- History of Universities* (2011). Vol. XXV/2. ed. Mordechai Feingold. Oxford University Press.
- Jokikokko, K. (2005). Perspectives to intercultural competence. *Research in Educational Sciences*, 23, 89–106.
- Klark, B.R. (2011). *Sistema vysshogo obrazovaniya: akademicheskaya organizatsiya v kross-natsionalnoy perspective* [The system of higher education: an academic organization in a cross-national perspective]. Moskva: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki (in Russ.).
- Kutsenko, V.I. (2008). *Sotsialna sfera: realnist i konturi maybutnogo (pitannya teorii i praktiki)* [Sotsialna sfera: realnist i konturi maybutnogo (pitannya teorii i praktiki)]. Nizhin: TOV «Vidavnytstvo «aspekt-PolIgraf» (in Ukr.).
- Milenkova, R.V. (2007). Innovatsiyna kultura: metodichniy suprovid formuvannya: navchalno-metodichniy posibnik dlya organizatsiyi prakt. zanyat ta samost. vyvch. dists. Retrieved from: <http://dspace.uabs.edu.ua/jspui/handle/123456789/5531>.
- Neuliep, J. (2006). *Intercultural Communication. A Contextual Approach*. Thousand Oaks, CA: Sage.

- Ortega-y-Gasset, X. (2010). *Misia Uniwersyteta* [University mission]. Moskwa: Izd. dom Gos. un-ta-Vysshaya shkola ekonomiki (in Russ.).
- Otroshchenko, L. (2018). Dosvid menedzhmentu systemy vyshchoi osvity Nimechchyny. *Visnyk Kyivskoho Natsionalnoho Universytetu kultury i mystetstv*. Serii: Menedzhment sotsiokulturnoi diialnosti. Kiyiv, 2, 120–133 (in Ukr.).
- Parmenter, L. (2016). *Intercultural communicative competence*. Retrieved from: <http://www.tb.sanseido.co.jp>.
- Ridings, B. (2017). *Universitet v ruinah* [University in ruins]. Moskwa: Viss-haya shkola ekonomiki (in Russ.).
- Saburova, E.V. (2009). Features of Marketing of Modern University Cities (on the Example of Oxford and Cambridge). *Actual Problems of the Humanities and Natural Sciences*, 11, 144–147.
- Schuch, J. (2003). Interkulturelle Kompetenz – die Kür der Kinder- und Jugendarbeit? *Jugendsozialarbeit News*, 5(5).
- Sorokin, P.A. (2017). *Sotsialnaya i kulturnaya dinamika* [Social and cultural dynamics]. Moskwa: Akademicheskyy proekt (in Russ.).
- Vasilchenko, G., Parasyuk, I. and Eremenko, N. (2015). *Asotssitsiya mist Ukrayini* [Association of cities of Ukraine]. Kiyiv: TOV PIDPRIEMSTVO «VI EN EY» (in Ukr.).
- Yankovska, O. (2015). *Rol universitetiv v ekonomichnomu rozvitku mist, regioniv, kraini. Zvit III Natsionalnogo forumu «Biznes I universiteti»* [The role of the university in economical development mist, regional, kraini. Zvit III National Forum “Business & Universities”]. Kiyiv: Tsentr rozvitku korporativnoyi sotsialnoyi vidpovidalnosti (in Ukr.).
- Zaleskienė, I. (2012). Pilietinė komunikacija ir tarpkultūrinis ugdymas. *Acta paedagogica Vilnensia*, 16, 56–62.

**Olga P. Boyko**—Professor, PhD, Professor at the Department of Psychology, Political Science and Sociocultural Technologies of the Sumy State University, (Sumy, Ukraine). Her current research interests include the philosophy of culture and philosophical anthropology.

**Rymma V. Mylenkova**—PhD in Pedagogics, Associate Professor at the Foreign Languages Department of the Sumy State University, Scientific and Research Institute “Ukrainian Academy of Banking” (Sumy, Ukraine). Her current research interests include interdisciplinary studies of society development and intercultural issues.

**Larysa S. Otroshchenko**—PhD in Pedagogics, Associate Professor at the Foreign Languages Department, Sumy State University, Scientific and Research Institute “Ukrainian Academy of Banking” (Sumy, Ukraine). Her current research interests focus on comparative professional pedagogics and multinational language class environment.

**Dariusz Grzonka**

<http://orcid.org/0000-0002-0025-329X>  
Jesuit University Ignatianum in Krakow  
[dariusz.grzonka@ignatianum.edu.pl](mailto:dariusz.grzonka@ignatianum.edu.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2020.2902.13

## Lost Sensoria: Anthropological Research on Sensory Experience in the Context of Multiculturalism

### ABSTRACT

Sensory experiences have generated a diverse sociological, anthropological and psychological literature. This paper illustrates an approach to the idea of lost sensoria and their social and cultural manifestations. Images of sensory experience, postulated synchronicity of sensory processes and the concept of ethnopoetics constitute a theoretical basis for the concept of lost sensory experience.

**KEYWORDS:** sensorium, anthropology, multiculturalism

### STRESZCZENIE

Zagubione sensoria: antropologiczne badania nad doświadczeniem sensoryjnym w kontekście wielokulturowości

Tematem niniejszego studium jest doświadczenie sensoryczne oraz jego społeczne manifestacje. Wychodząc od klasycznego porządku pięciu zmysłów, przedstawione zostaną alternatywne porządki sensoryczne oraz ich społeczne i kulturowe umocowanie. Językowe obrazy doświadczenia zmysłowego, postulowana synchroniczność procesów sensorycznych oraz koncepcja etnopoetyki stanowią podstawę prezentowanej koncepcji zagubionych sensorii.

**SŁOWA KLUCZE:** sensorium, antropologia, wielokulturowość

Ethnic sensoria provide an example of culturally defined forms of recording and recalling of social memory, expressed through individual bodily topographies, or specific maps of experience along with their embodiments. Analogous to a computer system restore point, which, once established, stores more than just the usual application data, but also collects whatever expresses our emotional relationship to the “memorable,” such

**Suggested citation:** Grzonka, D. (2020). Lost Sensoria: Anthropological Research on Sensory Experience in the Context of Multiculturalism. *Perspektywy Kultury*, 2(29), s. 173–189. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.13.

Submitted: 12.12.2019

Accepted: 05.30.2020

as family photos and music files, so in the case of ethnic sensoria, meaning making includes both what is visible for “all” and what would be obscured to outsiders due to the number of details involved. It is a system of ordering experience and at the same time a filter that lets through only certain data streams. Alternative or lost sensoria are obviously more like metaphors reflecting the complexity of cultural systems based on different sensual orders than specific psychophysical predispositions to process specific sensory experiences. Although we all have the same bodily shell, we use it in various ways, as is the case with ways of seeing, hearing, touch patterns and combining or complementing maps of sensual experiences.

Writing about Western culture and contrasting it with selected non-European cultures, I deliberately use a strongly flattened perspective. It involves an approximation of certain regularities, thinking styles and sensory orders along with some attempts to set them within a broader spectrum of cultural practices, designed to bring out the fairly banal fact that every society is a kind of laboratory of the senses supplying the “local market” with only such models which are desirable. In recent years, many much literature has been devoted to the analysis of the complexity of the strategies of vision and the phenomenon of vision-centrism in Western culture, recognizing that it is the cultural dominant affecting both artistic expressions and the nature of human relationships related to the control of visibility (Bodzioch-Bryła, Dorak-Wojakowska & Smołucha, 2017; MacLaury, Paramei & Dedrick, 2007; Darley, 2000; Manghani, Piper & Simons, 2006). It is somewhat ironic to say that the authors demand a new “look,” “perspective,” “different angle,” or to suggest we use a “different lens” in the context of the postulated polysensoriality of culture.

Even when we try to capture the phenomena of haptic, sonic, or olfactory cultures, it is difficult for us to describe them differently than by making references to the visual sphere. What we define as “fragrance,” “color,” “sound,” or “taste” usually calls for more precise language strategies, in which metaphors or intentional poetry will be reserved for a more artistic activity than the daily usage. In Polish, we can say that something “looks pretty” and something else “smells pretty,” but a “pretty taste” or “pretty touch” go beyond the linguistic usage based on visualization of certain states: sensual and emotional, and therefore on the use of words to describe what we see to name experiences coming from another repertoire of our sensorium. Diane Ackerman in her work on the history of sensory experience in Western culture even calls for new scent maps and corresponding linguistic forms of expression to be re-drawn in the same way that cartographers create names for spatial formations. The author argues that “there should be a word for the way the top of an infant’s head smells” and she proposes a solution to this: both talcumy and fresh, unpolluted by

life and diet.” In another place she writes about the fact that “in a world sayable and lush... smells are often right on the tip of our tongues—but no closer—and it gives them a kind of magical distance, a mystery, a power without a name, a sacredness.”

Writing about sensual experience I focus more on its socio-cultural conditioning, not the neural or cognitive aspects of the processing of sensory stimuli. Thus is stress how we favor certain types of sensations and how the individual senses allow us to create semantic maps describing our experience of the world, on top of our emotional roots in social relationships based on sharing sensations and sharing a particular sensual practice. The sensual practices of interest are those generally seen as absorbing our corporeality (rituals, treatments revolving around the body, performances, and sexual practices) and those which indirectly affect our functioning: memories, mnemonics, culturally defined forms of feeling, and finally, artistic and linguistic aspects of sensory processing into understandable forms of communication. Sensualisms can be expressed through less obvious forms of expression, for example, textiles, or any other tangible manifestations of culture built on sensory participation. The area of what is referred to as the visual also includes vision deficits which are not based on biological dysfunction, but on the cultural conditioning of bypassing certain aspects of immediacy (intentional blindness, “turning the blind eye,” symbolic “invisibility”). Similarly, in the case of sense-related vocabulary, hypersensual cultures based on “overclocked” sensuality are one point of the continuum that extends across average-sensual cultures up to the sensory deficit ones. Michelle Evans and Andrew Whittaker even indicate that a number of organizations of hearing impaired and deaf persons in the UK stress that we are dealing not with deficits, but with alternative sensoria. The Culturally Deaf have their own “natives” whose first language is sign language (Evans & Whittaker, 2010). Touch expresses more than an experience of the material. In European culture it is linked with the concept of intimacy and innocence, and following the principle of opposites, also with visions of sin and suffering. Touch binds us to the “matter” and affects us through it. In medieval visions of paradise bliss, the saved enjoy pleasant smells, sounds and images, while the image of the torments of Hell is dominated by tactile notions, with all their complex machinery of influence through the senses (Classen, 2012, pp. 63–64).

Sensual experience is associated with ethical experience. “Bad touch” is a euphemism commonly signifying prohibited forms of sexuality, while “badmouthing” is a synonym for slander. Senses and sensory impressions are embedded in different ways in relationships and social spaces. One may be “touched” by a word, a gesture, or an idea. Our individual sensoria do not belong only to ourselves, but are partly social projects, comprising

our forms of expression with language. To continue the theme of touch, Constance Classen cites numerous “scientific” theories of the nineteenth century, including the recommendations of John B. Watson, one of the founding fathers of behaviorism, who warned mothers against any physical expression of affection (cuddling, kissing, touching) towards small children. Watson argued that the consequence of receiving affection in childhood would be helplessness in adult life (Classen, 2012, p. 190). Sensualizing child rearing practices is present in multi-sensory spaces, an example of which would be urban spaces in which sounds, smells, and plethora of color bombard our senses. Multisensoriality or polisensoriality are emphasized by the holistic nature of our social activity, but also by the cognitive one that cannot be reduced to the primacy of one sense. First of all, intercultural relations run through numerous perspectives sensual intersections, which emphasize or eliminate images of alienation. Multisensoriality is also a more general metaphor of activity inscribed in the concrete topography of the city. “Out of Sight” is a series of symposia organized by the University of Toronto, whose aim is to explore the possibilities of interpretation of the visual culture and visuality itself through senses remaining in opposition to sight (sound, smell, taste, and touch). In addition to the “classical” senses their syncretic connections appear in such as an audiosphere, a tactile space, or hypothetical “night senses” that facilitate orientation in a city shrouded in darkness. However, the domain of polisensoriality has been artistic activity (Whitehall, 2010, pp. 398–402).

This study follows several threads, and given the extraordinary diversity of existing theories: linguistic, anthropological, sociological, or psychological, associated with the study of the human sensorium. Additionally, it is a shortcut leading from hypothetical sensory identities, through elements of sensual anthropology and language toward ethnopoetics and cultural practices. Lost sensoria include sensual practices in their cultural manifestations that have survived as local forms of knowledge.

Starting from selected anthropological concepts and cognitive research focused on bodily experience, areas of sensory syncretism are identified in which the individual sensations are expressed through alternative sensoria. The empirical basis are ethnographic materials concerning the forms of reality perception (sonic, haptic, visual and other forms of embodiment in the form of rhythm, dance, rituals or other performative behaviors) rooted in cultural systems other than the Western world, whose specific properties are related to selected concepts of sensory anthropology and ethnology.



## The search for collective sensory identity

Culturally diverse sensual semiotics produce different forms of expression. As the Sapir-Whorf hypothesis highlighted the relationship between language practices and thinking styles, cultural sensual expressions reveal the relationships between sensory practice and its narrative structure mediated in social relations. Laura Ahearn emphasizes that individual languages can in some way predispose users to think in a certain way, but it would be hard to clearly term this predisposition as deterministic. Language, thought and culture intermingle and are reflected in cultural practices (Ahearn, 2013, p. 79). Social scientists do not see any controversy in the aforementioned, so it would be almost a truism to emphasize the role of language as a medium of knowledge about the world, but a certain implication resulting from the adoption of the Sapir-Whorf hypothesis escapes our attention. It is linked to the nature of the “medium” which is our body. Assuming that language provides us with ways to conceptualize, and these are part of our cognitive system, then the question arises whether we can ever understand postulated sensory maps produced in cultures radically different from our own? And if so, on what basis do we incorporate them into our “system” if they are a product of an interplay of meanings embedded in different topographies of memory, emotions and bodily activities?

Alternative sensoria as an element of social interaction are part of cultural practices through which society is constituted. Therefore, they are also a part of what the Finnish cognitive scientist and philosopher of the mind Raimo Tuomela described as a collective intentionality which constitutes the basis for the various forms of social ontology. Tuomela starts with the assumption that in order to understand and rationalize the rules governing the social world we should change our point of view and adopt a community perspective (We-Mode) because social relations are constituted by collective intentionality and not by the dominant role of the individual (I-Mode). The two systems of inquiry are not mutually substitutable, being governed by different laws, which creates specific networks of meanings that entwines participants in social interaction. Individual choices are important from the point of view of the individual in action, but are in fact subject to more basic group mechanisms. Community and the ideas of the common good and social order are created as top-down interpretations to which the individual agrees more or less consciously (Tuomela, 2013, pp. 15–16). In the context of our deliberations, this will be a framework for the interpretation of an individual sensorium, a kind of socialization to specific sensual practices that build a sense of community and, on the contrary, create a boundary for outsiders. Such mechanisms

are easier to see in the case of ethnic cultures, or separate professional or passionate groups united by their love of dancing, tastes or smells, people who make specific practice a keystone of their whole worldview.

Tuomela points to an important element of combining individual aspirations with community values. If we look at the social world as a system of positioning social roles, then the competences of an individual are determined in relation to an external reference point (family, organization, group, institution, corporation) and his or her participation in a given body presupposes acceptance by the group itself. However, groups may have, and often do have, a non-autonomous we-group mode. They are exposed to more complex structures based on the strength or authority of the leader. Acceptance is sometimes confused with assignment to a specific role (Tuomela, 2013, p. 30). Similarly, to the unit coordinating the movements of our body, a group also coordinates the behavior and even thought processes of its members. Collective intentionality building a sense of identity is reflected in cognitive processes. The group supports its members provided that they fully engage in its activities that share a common point of view. Group meaning-making, as a kind of thought and affect positioning, makes it easier to build spaces where individual sensualisms become parts of the “sentient machinery” and individuals become the cogs. Sensualisms may confirm the group bond, the simplest example of which would be the language of lovers, whose semantics usually traces the emotion and is a kind of a shared cognitive grid that facilitates the positioning of their emotions.

The cooperation which will not address a particular problem, but rather leads to the emergence of some kind of mental community built around a collaborative and shared sensory system, may raise a lot of objections from psychologists as an example of sociological reductionism. By no means am I suggesting that the hypothetical community of beliefs evokes a sensory community, but based on ethnographic analyses of ritual practices, we can assume that the space of symbolic relationships encodes individual forms of experiencing our physicality. An example of group redefining of what we call a “shared mood” will be every ritual behavior. The concept of interaction rituals appears in the model by Randal Collins, who wrote: “The center of an interaction ritual is the process in which participants develop a mutual focus of attention and become entrained in each other’s bodily micro-rhythms and emotions... a fine-grained flow of micro-events that build up in patterns of split seconds and ebb away in longer periods of minutes, hours, days. Rituals are constructed from a combination of ingredients that grow to differing levels of intensity, and result in the ritual outcomes of solidarity, symbolism and individual emotional energy” (Collins, 2004, p. 47).

The interaction ritual extends between the ritualistic act itself and a specific effect of this act, which produces a sense of group solidarity, individual emotional energy, and the confirmation of social norms and values. Bodily coexistence, shared mood, mutual focus and demarcating boundaries for the uninitiated (outsiders) is a prerequisite for the flow of micro events, which over time constitute more complex narratives of identity (Collins, 2004, p. 49). Rituals require synchronization of bodily behavior, but the sequence as such may occur in less ritual scenes as well. A gesture would be a form of memorization and a fixed sensory experience as a social practice encoding a specific way of reading reality. Dennis Waskul and Philip Vanini, in the introduction to a study of forms of embodiment, characterized the narrative body as a place where our individual stories become part of the stories that others make about us (Waskul & Vannini, 2006, p. 12).

Cognitive synchronization, or cognitive cooperation, as David Sloan Wilson, John Timmel, and Ralph Miller put it, should form the pinnacle pro-social activity of people. The example of social insects, which integrate their actions as a group, or psychological experiments more adequate to our everyday life reality using the method of brainstorming, allow authors to hypothesize that cognitive cooperation may extend beyond the individual's conscious control and activate instinctive mechanisms, evolutionary targeted towards the creation of stable populations (Wilson, Timmel, Miller, 2005, p. 35). Based on the existing ethnographic material and field notes collected by anthropologists documenting decision-making and problem solving of key issues in hunter-gatherer societies, whose life seems to be the most similar to the living conditions of our distant ancestors, the authors reconstruct a hypothetical environment of evolutionary adaptedness, in which synchronization and collective decision making took place in the past. The authors also argue that today these groups operate similarly, favoring collective selection process at the expense of individual autonomy. The process of parallel information processing by the group makes it easier to find right solutions, and it makes it possible to operate on a larger number of variables fleeing the obviously isolated individual perception (Wilson et al., 2005, p. 47).

Similar conclusions were reached by researchers dealing with how cultural patterns influence the functioning of neural networks and the ability to recognize social relationships related primarily to the susceptibility to risky behaviors. Christopher N. Cascio, a neurologist, and his colleagues, emphasize that cultural background moderates the relationships between brain activity associated with solving tasks concerning cognitive and behavioral activities such as risky behaviors (Cascio, O'Donnell, Simons-Morton, Bingham & Falk, 2017, p. 52). In the studies by Sloan and

Timmel on the ability to cooperate in a group (on the example of hunter-gatherer populations), it was stressed that the individual generally takes action in accordance with the will and interests of the group. In turn, Cascio and colleagues analyzed the factors affecting risk-taking (risky driving behavior). They indicated a correlation between increased sensitivity to social stimuli (ability to mentalize social processes), and the individuals' cultural background (Cascio et al., 2017, pp. 52–53). We shall not refer specifically to Cascio's research. Rather, let us invoke the final thesis, which says: culture is an important factor in the thinking processes. The authors recognize the concept of culture as the socioeconomic status of the individual (further referred to as SES) understood as the family, peer group, moral standards, lifestyles and daily behavior, as a consequence of immersion in a specified culture continuum (Cascio et al., 2017, pp. 50–51).

Cognitive synchronization built on a shared sensory model accompanies ritual activities. Such a possibility is indicated by Richard Schechner, opening a new perspective in the study of the forms of integration at the level of social practices. Analyzing the functions of performance, he points to the seven basic spheres in which it occurs: play, aesthetics, establishing identity, community support, healing, teaching and knowledge transfer, as well as connection to the holy or demonic (Schechner, 2006, pp. 63–64). At the same time, those areas are spheres of the synchronization of corporal, sensual and affective practices included in certain scenarios, the interiorization of which is based on the culture of participation.

### Sensory ethno-politics

In the case of our discussion, an equivalent of the SES is shared sensory experience forming the basis for a wider system of cultural practices and affective components of memories as an example of collective narratives about the “inner” world of the individual. Language as a product of the community is also a tool of expression for the individual. John Lucy pointed to three main areas in which linguistic mechanisms are key to understanding the processes taking place in our consciousness. The American linguist indicates the necessity for research on the three levels of relations between language and thinking concerning reflection on the essence of language itself (research focused on exploring the basic mechanisms of language and on how any language affects our thinking); linguistic structure (study of how particular grammatical categories are key to understanding thought processes) and language use (studies on specific language practices) (Ahearn, 2013, p. 81).

For many ethnographers and anthropologists of language heavily influenced by Whorf, language was not only a communication system through which one can understand the rules governing the community, but above all it was a gateway to the inner world of ideas that constitute the human community. New linguistic concepts allowed research into the subjective aspects of language use in the 1970s. Ethnography of speaking developed through the work of Hymes and Basso. It focused on culturally conditioned aspects of communication, not only revealing the cognitive processes of the brain operation but also the ones occurring within the community and associated with the performative aspect of language use (DeBernardi, 1994, pp. 866–867). For example, research conducted by K. Basso among the Apaches has shown that contextual understanding of language requires not only proper language proficiency from researchers, but also knowledge of the local folklore, history, biographies of people, or even the physical topography of the area. Stories are located in a particular space, the physical characteristics of which support the narrative story line and facilitate identification with the protagonists (DeBernardi, 1994, p. 867). Keith Basso writes that when ethnographers look at a landscape or listen to local stories they miss out on their deeper meaning as those are shared only by members of the local community (Basso, 1996, p. 72). Basso analyzes language practices as a kind of spatial topography. The context is not only a complement to a story, but it is also embedded in specific natural or geographical realities. Regarding this, a researcher should be required to have a kind of social sense facilitating the recognition of experiences embedded in different contexts.

Ethnic spaces and local language practices are examples of cultural ethnopoetics; thus, practices present both in artistic activities and in the wider sphere of identity narratives through which the community marks its place in the world and creates its mental and linguistic representations. In this way, we come closer to the concept of ethnopoetics, the living culture of the word and parallel artistic activities embedded in the local reality of the community. The metaphoricality of words present in every language makes it easier to consolidate sensual practices in the network of narratives describing everyday life. However, ethnopoetics is a practice that allows for the expression of both social and individual conceptualizations of the world. Cultural aesthetics and everyday interactions co-create what anthropologists refer to as ethnopoetics, but they also allow building local identity symbolically united in affective empathy. The language of colors, gestures and movements, communities of fragrances and tastes, dance styles and forms of playing instruments, forms of verbal articulation and meanings attributed to them, can therefore include elements of individual sensoria in practices that differentiate the various communities.

Paul Friedrich, analyzing contemporary forms of ethnopoetics, emphasizes that in addition to aesthetic, literary or linguistic values, they also have a political dimension, and in this respect, they are a form of collective identity and strengthen the shared forms of their expression (Friedrich 2006, p. 226).

For Fredrich, the basic medium of ethnopoetics is the word. In my terms, ethnopoetics treats the word as a form of recalling the community of feeling. Thus, it is an element of sensory poetics, in which metaphors approximating sensual experience make certain communities unique and enable them to integrate their actions, analogous to the functioning of the body. I have so far tried to point out a few elements by which a human sensorium may be included in the area of cultural practices. Pointing to the shared affective and cognitive processes I did not intend to suggest that, within a sensory community practice, our individual sensory sensitivity to stimuli fades, nor to prove that these processes may contribute to the creation of a kind of a local “cognitive network.” Rather, both these approximations should be regarded as certain metaphors relating to the type of experiences that have no equivalent in the contemporary culture of the West. Sensory orders are nothing but information networks, in which the keystone is the dominant type of experience in specific cultural realities.

### Materializations of color in the Andes

An example of a cultural keystone in which aesthetic categories and language coincide with a model of sensory information processing is the material culture, handicraft and above all, textiles in Andean culture. Here, polysemic experiences co-create a grid of meanings in which poetry is intertwined with a discovery of other, very often meandering metaphors linking different aspects of the experience. Veronica Cereceda, looking at the idea of beauty in Aymara Indians, gives us the following example: “*Ccharmiri ahanoni* means ‘beautiful’... But as part of the expression *ccharmmtatha*... means ‘flutter your eyelashes’... *Ccharmiri* is one who performs an action... of opening and closing their eyes, which suggests beauty, the source of which are not the eyes as such, but the movement the eyelids. Thus, half-closing of the eyelids appears to be graceful, playful, or perhaps signifies subtlety” (Cereceda, 2007, p. 22). Another synonym of beauty builds a grid of associations between the aesthetic category of “beauty,” a local bird species and a specific curved shape of the human nose. Cereceda wonders: “was it the bird that lent a particular gracefulness to the shape of the nose, or was it the nose profile that transposed some of its beauty onto the bird?” (Cereceda, 2007, p. 22). An example of local

crafts are fabrics produced according to a compositional principle of interweaving colors arranged in gradations from the darkest to the lightest ones. A weave in which transitions and connections between matte and glossy bands is called *k'isa* in Aymara, which literally corresponds to the word for a rainbow. Color gradations require from weavers the use of subtle transitions between shades, the arrangement of which resembles an creating optical illusion. "Weaving these scales of vivid colors is actually weaving illusions", Cereceda describes this technique of weaving. "They team with an intense, luminous glow and make such an impression of continuity, as though they were not a scale but a smooth whole of imperceptible transitions" (Cereceda, 2007, p. 25). The structure of selecting colors is to visualize the balance between light and darkness. To bring out the brilliance, weavers point out the lack of light, while dull colors allow for the extraction of light. This principle of composition creates an illusion built on the liquid color-matching. It is a kind of semiotics analogous to combining sounds in speech, the more that individual color combinations have their own names, therefore, ethnographers speak about articulation of colors in this context. Detailed rules explain how patterns are made, when individual connectors can occur, and we are able to follow further metamorphoses, moving from the abstract figures to figurative representations. Weaving is not only a selection of specific colors of yarns and stitches, but it is supposed to express more basic principles governing reality, the combination of opposites through gradual mediation.

The mechanism as such is found in the way of resolving conflicts, where the antagonists usually represent divergent opinions, which should be gradually deprived of mutually destructive power. In the local language this is called *inkuy* ("to meet," "to be in contradiction"), but similar dichotomies will occur at the junction of the individual and the collective, the rational and the instinctive, the natural and the artificial. In all these situations, the model of "color" allows one to find a solution, but the meanings ascribed to transitions between colors, their mutual reinforcing and canceling out provide an example of cultural modification of a sensorium, a recognition process taking into account not only what is in the field of view, but also what of the "negative" of it, absent in the direct perception, but constituting a symbolic closure. Lindsey Crickmay's work discusses the transmission of knowledge through textiles in the Andean region emphasizes that knowledge understood as a process of learning and acquiring knowledge in this cultural area is built on other models than the Western one, or taking into account the historical volatility of the concept of knowledge and those aspects thereof which they are not currently associated with it. Referring to the colonial lexicon, she points to the concept of *yachay*, which is defined in the Quechua language as knowledge acquired through

interaction with matter (organic, social, physical). This knowledge is not theoretical in nature; therefore, one cannot receive it in any other way than through contact with material substance. In the case of textiles, it involves more than just the method of their production. Rather, it is a “communion” with organic matter within a particular space. It is the acquisition of knowledge and skills comparable to the process of biological growth of plants, and finally pure creation analogous to the biblical Creation “from nothing”. This term appears in translations of prayers and songs of religious significance. According to the first translators who tried to render the rules of Christian thought in to local language, it was parallel with the act of creating, establishing relationships with holiness, initiating something that is to come into existence. However, within the semantic field of *yachay* there is also something nurturing and giving birth to something, becoming similar or identical to something else. Organic imagery indirectly diminishes differences between the subject and object and, taking into account that we are talking about the process of weaving, dyeing and wearing fabrics which would seem trivial from the point of view of Europeans, we enter the scope of the impact of ideas that cannot and do not bear any deeper meaning outside the local world. Simply put, “for us it’s just colored striped wool,” while for the residents it is an expression of their unity with nature (Crickmay, 1988, pp. 40–44). The process of “weaving” assumes that designs, shapes and colors exist beyond our perception. They are part of the matter that “interacts” with the person, or rather, the body of the craftsman. A weaver who reaches mastery is defined as a *santuyoq*, which literally means “possessing the saint,” and the creation of patterns is related to their discovery in oneself (Crickmay, 1988, p. 45).

Crickmay emphasizes that the focus on knowledge in the case of the Andean population includes a strong sensory component associated with physical closeness to the material space. Knowledge does not exist as a theoretical message and cannot be closed in a particular space, e.g.: “school,” “university,” or “library.” In Western culture, knowledge and the means for recording it favor sight-centrism (reading, writing, watching, publishing), while the other senses are not equally involved in the process of acquiring knowledge (Crickmay, 1988, p. 46). Penny Dransart, who conducted field research in Chile, also points to a certain ecological aspect of sensory control related to the adaptation for life in the concrete natural reality. The distinctive landscape, basically devoid of trees, created a preference for sight as a basic and persistent sense for the inhabitants of the shepherding culture of Islugi, conditioned to search for similarities and color patterns to distinguish their animals according to their color. Dransart paraphrases a famous saying about the beauty that lies in the eye of the beholder, writing in a similar manner about the role of color in the local



culture of the Islugi population, that constitutes the matrix of their whole social life (Dransart, 1988, p. 58).

Based on the concept of color by Johannes Itten and the seven contrasts he proposed: hue; light-dark contrast, cold-warm contrast, complementary contrast, simultaneous contrast, contrast of saturation and contrast of extension, the author emphasizes that regardless of their age, the residents of Islugi were able to distinguish the different contrasts of colors while finding a use for them in textiles, where color was based on the game of opposites. However, which seems surprising, they were hardly able to use the basic and, according to Itten, the simplest of contrasts: hue. Their own system was based on the concept of red as a color from which the others emerge and the rainbow as a harmony of colors (Dransart, 1988, p. 59). Colors of the textiles complimented or resulted from a wider system of practices, encoding religious symbols and sanctioning fundamental divisions and hierarchies.

A similar model, in which colors and transitions between them allow for an expression of more complex concepts, is found in the Andean medicinal practices. A description of a ceremony in which transitions between colors represent stages of transitioning from illness to recovery is given by Cereceda: “Square vs. round, dark vs. bright, respond on the semantic plane to the differences between sickness and health. The task of the native doctor consists of removing the optical difference through gradual color change... First white, to show what is asked. Then a blue gradation, to almost black, through which one returns to the darkness... From that moment, the colors will brighten up towards the center... (Crickmay, 1988, pp. 32–34). The final healing occurs by combining the dark and light colors, until their full communion. The steps of combining colors are intended to restore homeostasis, thanks to which the mind and body recover harmony. Disease is a disruption of balance, which can be recovered through a smooth transition between light and dark tones.

### Sensory cultures—summary

Physical palpability of objects that make up the world is subject to gradation: first solids, then liquids, gases, air and light. Consequently, the credibility of the senses is a function of the state of matter of the objects that affect them... The five senses are our ‘interpreters and our journalists’ (Pradier, 2012, p. 330).

Having taken these sentences taken from the writings of the French encyclopedists of the eighteenth century, Jean-Marie Pradier placed them in

the context of the history of theater as an art, wherein intersensoriality combines different physical sensations and various forms of sensual experiences. The starting point is the experience of the body in all of its sensory manifestations, expressed by more than just an illustration or message to the viewer. Corporeality combines two areas of meaning: the biological nature and social context of our physicality, which is the most simply described as culture.

Senses as forms of gaining knowledge about the world (external, internal, social) are included in the sphere of our experience through various modifications regarding how the flow of sensations becomes noticeable (by ourselves), significant (sensory hierarchies) and also available (for others) through their materialization and symbolizations. Sensory cognition is mediated through language, i.e., through defined grammatical and expressive forms, we are able to make complete understandable and whole units out of these experiences. Should one use the metaphor of language, then our sensory experience would be a phoneme, while its graphic symbol would be its materialization in the form of social practices. Sensual grammar systems facilitate the inclusion of sensory experience in the sphere of social activity, and as different cultures use different graphical patterns of letters to encode the same sounds, so in case of postulated sensual grammars, based on the universal neuronal code conducting impulses, culturally determined systems are created.

Given the abundance of literature it was impossible signal the complexity of the issues presented as an attempt to capture the interplay of three elements: language, synchronicity and ethnopoetics, corresponding, respectively, to: expression, the general principle of action, and location among cultural practices. The lost or alternative sensoria are an example of sensual metaphors aspiring to be comprehensive, in which cultural expression and ways of perceiving the world are included in alternative (to the contemporary) sensory orders. Andean cultures in which senses and textiles are mutually associated through the different configurations of color were used as an example of polisensoriality in which colors, sounds and gestures co-create a harmonious whole. The various sensations function as fragmented images of reality, which require “additional” support in the symbolic structure.

An example of polisensoriality from a different cultural context can be the role of rhythm and sense of balance in indigenous African cultures. The sense of balance is not included in the “big five” senses (sight, smell, taste, hearing, and touch). Anglo-Ewe peoples in Ghana connect sensory experiences with the affective sphere. Kathryn Geurts, an anthropologist conducting research on cultural sensualisms, characterized a localized sensorium as based on specific epistemological principles. In Western

traditional epistemology there is a difference between emotion (and its subsequent forms: affect, sentiment, etc.) and impression (created in response to an external stimulus). The senses are recognized as organs that provide us with the knowledge of the outside world and facilitate the creation of its representations in our mind. The five senses basically exhaust the possible forms of experiencing the world, at least for the people of the Western world, while in West Africa, as Geurts argues, there is no equivalent to our term “senses” synthesizing these five ways of experiencing the world. In the Anglo-Ewe culture, the system of positioning and evaluating external experience filtered through the senses is correlated with impressions coming from somatic “internal receptors” (interoceptors). These is a sense of balance and ability to read the information coming from the interior of the body (proprioception) (Geurts, 2002, pp. 180–181).

The integrative function of our experience is taken over by the “inner senses,” especially those that manage rhythm. Kofi Agawu, studying the function of rhythm in the culture of the Anglo-Ewes, emphasizes that even the daily cycle is seen as a manifestation of movement, and the local systematic of time shows only a little overlap with our perception of temporality (Agawu, 1995, pp. 8–30).

#### BIBLIOGRAPHY

- Ackerman, D. (2011). *A Natural History of the Senses*. New York: Vintage.
- Agawu, K. (1995). *African Rhythm: A Northern Ewe Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahearn, L.M. (2013). *Antropologia lingwistyczna. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Basso, K. (1996). *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bodzioch-Bryła, B., Dorak-Wojakowska, L. & Smołucha D. (2017). *Wzroko-centryzm, wizualność, wizualizacja we współczesnej kulturze*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Cascio, C.N., O'Donnell, M.B., Simons-Morton, B.G., Bingham, C.R. & Falk, E.B. (2017). Cultural context moderates neural pathways to social influence. *Culture and Brain*, 5, 50–70.
- Cereceda, V. (2007). O pewnych aspektach estetyki ajmarsko-andyjskiej: Od pojęcia piękna do tinku. In: K. Zajda (ed.), *Estetyka Indian Ameryki Południowej. Antologia*. Kraków: Universitas, 19–31.
- Classen, C. (2012). *The Deepest Sense A Cultural History of Touch*. Urbana–Chicago–Springfield: University of Illinois Press.

- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Crickmay, L. (1988). Transmission of Knowledge through Textiles: Weaving and Learning How to Live. In: H. Stobart & R. Howard (eds.), *Knowledge and Learning in the Andes: Ethnographic Perspectives*. Liverpool: Liverpool University Press, 40–55.
- Darley, A. (2000). *Visual Digital Culture Surface Play and Spectacle in New Media Genres*. London–New York: Routledge.
- DeBernardi J. (1994). Social Aspects of Language Use. In: T. Ingold, *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London–New York: Routledge, 861–890.
- Dransart, P. (1988). Coloured Knowledges: Colour Perception and the Dissemination of Knowledge in Isluga, Northern Chile. In: H. Stobart & R. Howard (eds.), *Knowledge and Learning in the Andes: Ethnographic Perspectives*. Liverpool: Liverpool University Press, 56–78.
- Duranti, A. (1997). *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duranti, A. (2015). *The Anthropology of Intentions: Language in a World of Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, M. & Whittaker, A. (2010). *Sensory Awareness and Social Work*. Exeter: Learning Matters Ltd.
- Friedrich, P. (2006). Maximizing Ethnopoetics: Fine-tuning Anthropological Experience. In: Ch. Jourdan & K. Tuite (eds.), *Language, Culture, and Society: Key Topics in Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 207–228.
- Geurts, K.L. (2002). On Rocks, Walks, and Talks in West Africa: Cultural Categories and an Anthropology of the Senses. *Ethos*, 30(3), 178–198.
- Ingold, T. (ed.). (1994). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London–New York: Routledge.
- Jourdan, Ch. & Tuite, K. (eds.). (2006). *Language, Culture, and Society: Key Topics in Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacLaury, R.E., Paramei, G.V. & Dedrick, D. (eds.). (2007). *Anthropology of Color: Interdisciplinary Multilevel Modelling*. Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Manghani, S., Piper, A. & Simons, J. (eds.). (2006). *Images: A Reader*. London–Thousand Oaks: Sage Publications Ltd.
- Pradier, J.-M. (2012). *Ciało widowiskowe. Etnoscenologia sztuk widowiskowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schechner, R. (2006). *Performatyka: Wstęp*. Wrocław: Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych.
- Tuomela, R. (2013). *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*. Oxford: Oxford University Press.

- Waskul, D. & Vannini, P. (2006). *Body Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*. Aldershot–Hampshire, Ashgate Publishing, Ltd.
- Wilson, D.S., Timmel, J.J. & Miller, R.R. (2005). Cognitive Cooperation: When the Going Gets Tough, Think as a Group. In: N. Gold (ed.), *Teamwork: Multi-Disciplinary Perspectives*. Houndmills–Basingstoke–Hampshire–New York: Palgrave–Macmillan, 33–55.

**Dariusz Grzonka**—cultural studies, religious studies scholar and historian. Adjunct at the Institute of Cultural Studies of the Jesuit University Ignatianum in Cracow. His research interests are related to the research on somatic aspects of culture, rituals and sensory experiences in the world of multiculturalism. His work refers to anthropological issues, ethnography and ethnology.



Kamila Gęsikowska  
<http://orcid.org/0000-0003-3807-6564>  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
kamila.gesikowska@us.edu.pl  
DOI: 10.35765/pk.2020.2902.14

## Maurycyego Mochnackiego rozważania o kulturze i cywilizacji

### STRESZCZENIE

Pierwsze dziesięciolecia XIX wieku były istotnym okresem dla ówczesnej myśli europejskiej, przeżywającej ponowne zainteresowanie m.in. pracami Johanna Gottfrieda Herdera. W tym samym czasie refleksja dotycząca pojęć takich jak kultura czy cywilizacja coraz wyraźniej była obecna na ziemiach polskich. Pojawiały się np. propozycje Jędrzeja Śniadeckiego czy Joachima Lelewela. Warunki panujące w podzielonych zaborami ziemiach polskich skłaniały również do rozwijania refleksji na temat tego, czym jest naród. Zachęcały do pytania o jego charakter, ale także do szukania pewnych rozwiązań (zarówno teoretycznych, jak praktycznych) zmierzających do budzenia poczucia przynależności narodowej. Artykuł stanowi próbę odtworzenia pewnej części emicznego aparatu pojęciowego i terminologicznego, który wprowadził do swoich rozważań Maurycy Mochnacki, niezwykle aktywny publicysta i działacz społeczny, w wydanym w 1830 roku dziele *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*.

**SŁOWA KLUCZE:** Maurycy Mochnacki, cywilizacja, kultura, naród, literatura

### ABSTRACT

Maurycy Mochnacki's Reflections on Culture and Civilisation

Early decades of the 19<sup>th</sup> century were an important time for the European thought, for it was rediscovering the works of e.g. Johann Gottfried Herder. It was also at that time when reflection about terms like culture and civilisation took roots on the Polish ground. It is visible, e.g. in the proposals of Jędrzej Śniadecki or Joachim Lelewel. The conditions in the partitioned Polish lands also led to shaping the thought concerning the meaning of the term "nation." Questions about the nature of this term, as well as seeking answers (theoretical and practical) concerning the ways of building a sense of national belonging, were encouraged. This article is an attempt at recreating the emic intellectual

tools, as well as the terminology, that led Maurycy Mochnacki (a prominent publicist and activist) to publishing his thoughts in a book titled *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* [On Polish Literature in the Nineteenth Century] in 1830.

KEYWORDS: Maurycy Mochnacki, civilisation, culture, nation, literature

W latach 1825–1830 Maurycy Mochnacki (1803–1834) toczył batalię o rozwój życia umysłowego mieszkańców Warszawy, ale także szerzej – Polaków. Warszawa, w opinii młodego pokolenia literatów, do których należał także Mochnacki, była miastem cieszącym się względną stabilizacją i rozwojem ekonomicznym, ale jednocześnie przeżywającym okres pogłębiającej się stagnacji intelektualnej. Występowano więc coraz śmielej przeciwko „klasykom”, takim jak Kajetan Koźmian (1771–1856) czy Ludwik Osiński (1775–1838), zgromadzonym przede wszystkim przy Warszawskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk, którzy w zachowaniu wynegocjowanego z zaborcą porządku rzeczy widzieli jedyną drogę rozwoju. Pisze o tym szeroko Aniela Kowalska w pracy: *Mochnacki i Lelewel. Współtwórcy życia umysłowego Warszawy i kraju 1825–1830* (Kowalska, 1971, s. 15–189). Mochnacki stał się na kilka lat niezwykle ważną postacią, wzniciającą i podtrzymującą wciąż dyskusje prowadzące do powstania i scementowania m.in. nowego programu na gruncie kulturalnym. Powstanie pracy *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* przypadło na moment, w którym pojawiała się coraz wyraźniej na ziemiach polskich refleksja dotycząca nie tylko narodu i rozumienia tego pojęcia, ale także konsekwencji społecznych i kulturowych, wynikających z podjęcia i nagłośnienia wspomnianej problematyki. Dzieło Mochnackiego niewątpliwie wpisuje się w ten nurt, obfitując w rozważania o charakterze historiozoficznym, w tym pytania o wartości narodowe i rolę literatury w ich kształtowaniu, utrwalaniu i przekazywaniu. Choć refleksje nad tym problemem przewijają się już w pierwszych artykułach Mochnackiego pojawiających się w „Dzienniku Warszawskim”, chciałabym sięgnąć przede wszystkim do ustaleń poczynionych przez niego w pracy *O literaturze...*, dziele pisany pod koniec okresu największej przedpowstaniowej aktywności publicystycznej (choć ukończonym i wydanym już po wybuchu powstania narodowego), mającym być „podsumowaniem dotychczasowych w publicystyce literackiej wywodów i filozoficznym ich uzasadnieniem (...)” (Kowalska, 1971, s. 153–154). Mochnacki wydał pierwszy tom *O literaturze...* w roku 1830 i pracował nad tomem drugim – nie ukazał się on jednak nigdy. W 1917 roku Aleksander Kraushar w pracy *Echa przeszłości. Szkice, wizerunki i wspomnienia historyczne. Z ilustracjami* opublikował list Joachima Lelewela do matki Mochnackiego, z którego wynika, że



rękopis pracy zaginął (Kraushar, 1917, s. 9–16). Od czasu swego powstania dzieło to miało wiele wznowień (Mochnacki, 1845; 1863; 1882; 1904; 1923; 1985), a jako ważna pozycja w dorobku Mochnackiego stało się także przyczynkiem do rozważań dla kolejnych pokoleń badaczy.

Ponieważ program ideowy zawarty w dziełach Mochnackiego został w dotychczasowej literaturze przedmiotu wyczerpująco omówiony, celem niniejszego artykułu było przede wszystkim prześledzenie w pracy Mochnackiego wątków, które mogłyby zostać uznane za refleksję nad problemem kultury oraz czynnikami mającymi wpływ na kształtowanie się kultur. Obszerne fragmenty dotyczące ewolucji tych pojęć w stosunku do pojęcia literatury oraz narodu można odnaleźć m.in. w pracach Krystyny Krzemień-Ojak *Maurycy Mochnacki. Program kulturalny i myśl krytyczno-literacka* (1975) oraz Stanisława Pieroga *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości* (1982). Ja jednak przede wszystkim podjęłam próbę odtworzenia pewnej części emicznego aparatu pojęciowego i terminologicznego, który Mochnacki wprowadził do swoich rozważań już w dojrzałej formie, w roku 1830.

Zdaję sobie sprawę z tego, że analizowanie myśli Mochnackiego powinno być poparte także sięgnięciem do współczesnych mu autorów, którzy okazali się ważni dla myśli romantyków. *O literaturze...* inspirowane było znacząco myślą zaczerpniętą ze źródeł obcych, przede wszystkim problematyką dotyczącą świadomości wyłożoną w pracach Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga, dziełami Schillera, a także pracami Fryderyka Schlegla (Krzemień-Ojak, 1975, s. 73). Ważne byłoby także porównanie aparatu pojęciowego, który Mochnacki mógł zaczerpnąć z dzieł Joachima Lelewela (1786–1861). Był on Mochnackiemu bliski, wspierał jego działania na polu publicystycznym i jednocześnie kształcił jego rozumienie procesów dziejowych (Kowalska, 1971). Nie należy również zapominać, że Leleweł zaproponował w latach 20. XIX wieku własną definicję kultury<sup>1</sup> – mogło to zatem pozostać nie bez wpływu także na używanie terminu „kultura” przez Mochnackiego. Być może istotne okazałoby się także przeanalizowanie ewentualnych zapożyczeń z myśli Immanuela Kanta za pośrednictwem prac Lelewela, podobnie jak odwołanie do rozważań dotyczących kultury przedstawionych wcześniej przez Jędrzeja Śniadeckiego (1768–1838). Ważnym kontekstem byłyby ewentualne odwołania Mochnackiego do kartezjańskich idei dotyczących

---

1 Leleweł definiuje kulturę w sposób następujący: „Uobyczajnienie człowieka, jego religijne i moralne ukształcenie, jego społeczne urządzenie się, jego charakter; działalność i zdolności, estetycznie w sztukach ożywiane; a filozofią wspierane, jego przemysł, jego rozumowe, naukowe i piśmienne plody, czyli w ogólności mówiąc, kultura, stanowią niezmiernie zrozumiałeony działań obraz, który mięszając tłum szczegółów, szczeguły z pomiędzy niego wyosobniać dozwala” (Leleweł, 1826, s. 49–50). We wszystkich cytatach zachowano oryginalną pisownię.

umysłowości i poznania. Niezwykle istotne byłoby wreszcie sięgnięcie do dzieł Johanna Gottfrieda Herdera, który zaproponował pod koniec XVIII wieku określone rozumienie pojęcia kultury, a jego dzieła stały się na długi czas bardzo ważną inspiracją dla kolejnych pokoleń myślicieli. Wpływ takich autorów jak Schiller, Schlegel czy Schelling na twórczość Mochnackiego był dotąd przedmiotem dość wyczerpujących analiz i rozpraw (Krzemień-Ojak, 1975; Pieróg, 1982). Zastanawiano się także nad wpływem, jaki wywarł na młodego Mochnackiego Joachim Lelewel (Kowalska, 1971), choć nie została dotąd podjęta wyczerpująca analiza powiązań i różnic pomiędzy ich rozważaniami dotyczącymi kultury. W wielu z istniejących analiz i opracowań pojawia się także problem kultury, cywilizacji i ich stosunku do tego, co Mochnacki określił mianem literatury, a także narodu (Łucki, 1931). Pomimo to trudno odnaleźć pracę przedstawiającą całościowe ujęcie tego problemu z perspektywy kulturoznawczej. Dlatego też podjęłam próbę odtworzenia pewnego zestawu emicznych pojęć dotyczących refleksji nad kulturą, używanych przez Mochnackiego w jego dziele. Moim celem było również rozpoczęcie namysłu nad oddziaływaniem istotnych dla tego okresu ujęć rozumienia kultury i cywilizacji na rozważania Mochnackiego (zarówno bezpośrednich, jak zapośredniczonych). W tym celu przyjrzałam się bliżej zaproponowanemu przez Herdera rozumieniu kultury i jego potencjalnym echem pojawiającym się w rozważaniach Mochnackiego.

Druga połowa XVIII wieku oraz pierwsze dziesięciolecie wieku XIX były istotnym okresem dla europejskiej refleksji nad kulturą i cywilizacją. Norbert Elias zwracał uwagę na swoiste różnice, które zachodziły w rozumieniu tych pojęć w 2. poł. XVIII wieku między takimi krajami jak Anglia i Francja (gdzie używano przede wszystkim słowa „cywilizacja”, wartościując je dodatnio) a rozbitymi i podzielonymi księstwami niemieckimi, w których rozdziło się przeciwstawne rozumienie pojęcia kultury i cywilizacji – cywilizacji, kojarzonej z dworskim, francuskim oświeceniem, „ucywilizowaniem” i kultury, stającej się pojęciem używanym coraz częściej w kręgach inteligencji wywodzącej się z mieszczaństwa (Elias, 2011, s. 75–120). Właśnie wówczas pojawiały się takie propozycje rozumienia pojęcia kultury, jak to zaproponowane przez Herdera w wydawanej w latach 1782–1791 pracy *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. W Polsce, jak pisał Marian Henryk Serejski, słowa „kultura” i „cywilizacja” „weszły w użycie (...) z pewnym opóźnieniem, tj. na samym schyłku XVIII, a raczej na początku XIX w.” (Serejski, 1965, s. 238). Słowo „cywilizacja” w wieku XVIII łączono często z polem, oświatą, a zatem z ogólnie pojętym rozwojem umysłowym (Serejski, 1965, s. 237–243). Pomimo że dla szerokiej publiczności słowo „cywilizacja” było jeszcze odczuwane jako neologizm w 1. poł. XIX wieku, to

szeroko używano go w kręgach polskich elit intelektualnych (Serejski, 1965, s. 240–241). Rozważaniom na temat kultury oraz cywilizacji często przy tym towarzyszył rozwój idei związanych z pojęciem narodu, pojawiały się idee „ducha narodu” czy też „charakteru narodowego”. Koncepcja „charakteru narodowego” stanowi bardzo istotny element koncepcji Mochnackiego. Choć, jak zauważył Stefan Bednarek, trudno określić, kiedy dokładnie termin „charakter narodowy” pojawił się w polskiej myśli społecznej, to już pod koniec XVIII wieku da się zaobserwować sporadyczne jego używanie przez pisarzy oświeceniowych. Lata 1810–1830 są natomiast czasem obfitującym w publikacje na ten temat (Bednarek, 1980, s. 50). Okres ten „przynosi takie konotacje terminu, w których uwypukla się psychiczną jedność społeczności narodowej” (Bednarek, 1980, s. 50). Bednarek pisał o pojawianiu w okresie do 1830 coraz liczniejszych dyskusji dotyczących „charakteru narodowego” Polaków:

Jasną jest rzeczą, że najpotężniejszy impuls (...) dały warunki historyczne, dyktując praktyczne, psycho- i socjotechniczne cele. Kogo i co winić za upadek Polski? Jakie cechy Polaków doprowadziły do katastrofy, jakie właściwości należy w narodzie kształtować, by udało się odzyskać państwowość? Czy zasłużyliśmy na utratę niepodległości? – te główne pytania pojawiły się w licznych wariantach i różne też otrzymywały odpowiedzi. Najczęściej konwencjonalne, stereotypowe, idealizujące. Dostrzec wszakże należy próby podbudowania wywodów refleksją teoretyczną (Bednarek, 1980, s. 51).

Bednarek przywołał artykuł *Duch narodowy* z 1809 roku autorstwa S.X.J.<sup>2</sup>, zamieszczony w „Pamiętniku Warszawskim”, gdzie czytamy: „Jako osoby szczególne, tak równie i narody mają cechy oddzielne i sobie właściwe, które widoczną jednych od drugich różność wskazują” (S.X.J., 1809, s. 378). Autor odnotował także próbę konstruowania teorii charakteru narodowego podjętą przez Stanisława Okraszewskiego w roku 1819 (S.O., 1819, s. 349–361), który stworzył obszerny katalog problemów metodologicznych, a także zauważył przeobrażenia, którym podlega charakter narodowy w historii. Bednarek wyróżnił także pracę Juliana Czerwińskiego, *O charakterze narodowym rozprawa* (1817), której autor miano charakteru narodowego przyznał „zespółowi cech charakterystycznych dla «większej części mieszkańców»” (Bednarek, 1980, s. 53). W kontekście tych rozważań wspominał również m.in. o Mochnackim, zauważa jednak, że „ze względów teoretyczno-metodologicznych są to (...) prace mniej ciekawe i dla współczesnych badań etnopsychologicznych mało

---

2 Kryptonimu J.X.S. nie udało mi się rozszyfrować.

przydatne” (Bednarek, 1980, s. 59), choć przyznaje, że uwzględnienie publicystki powstaniowej jest istotne (Bednarek, 1980, s. 59). Pomimo to mój artykuł ma na celu dokładniejsze przyjrzenie się propozycji Mochnackiego. Celem jest nie tyle chęć odnalezienia w niej myśli oryginalnej, ile raczej przedstawienie pewnych założeń, które można uznać za przynależące do wczesnej polskiej myśli dotyczącej kultury i cywilizacji, tropów wskazujących na pojawianie się w myśli Mochnackiego pewnych ech rozważań Herdera oraz wskazania możliwych dróg czy też kanałów, którymi idee te mogły przeniknąć do prac polskiego myśliciela.

Wielu autorów wskazuje na to, że ślady myśli Herdera niewątpliwie można odnaleźć w dziełach Mochnackiego. Stanisław Krzemiński pisał o tym:

Niedoszły prawnik czytał chciwie filozofów i estetyków, rozszerzał i pogłębiał swą znajomość literatury powszechnej i ojczystej, kochał się zwłaszcza w Eddzie, Skaldach, we wrzekomym Ossyanie, Byronie i Shakespeare’ze, a z Niemców Ignął do Herdera i Schellinga, do Schillera i Goethego (...) (Krzemiński, 1908, s. 113).

Dionizy Sidorski wspominał o tym, że Mochnacki nie uczył się jako dziecko języka niemieckiego:

Dlaczego nie oddano Maurycego do szkół? Ich system w Galicji obejmował przede wszystkim 4-klasowe szkoły normalne, w których uczono głównie języka niemieckiego i historii monarchii habsburskiej wykładanej po niemiecku. Poza tym nauczano również łaciny, albowiem w sądownictwie galicyjskim językiem urzędowym był nadal język łaciński, natomiast w administracji obowiązywał język niemiecki. Jak widzimy, zasób wiedzy przekazywany uczniom w szkołach był niewielki, a przy tym uczęszczanie do nich groziło zniemczeniem, przynajmniej częściowym, stąd też rodzice Maurycego, podobnie jak wielu innych ziemian, nie kwapili się z posyłaniem swych dzieci do szkół urzędowych, a przedkładali nad nie system edukacji domowej, prowadzonej przy pomocy nauczycieli angażowanych prywatnie (Sidorski, 1977, s. 38).

Można odnaleźć informacje potwierdzające, że znał język francuski i łacinę, co wynikało przede wszystkim z wychowania, które odebrał. Kowalska zauważyła: „Jego umysł badawczy, krytyczny, wnikliwy, biegła znajomość języków Zachodu pozwalały mu zgłębiać najnowszą literaturę z zakresu filozofii i estetyki, poznawać najnowsze dzieła poetyckie, śledzić czujnie bieg wydarzeń kulturalnych w Europie (...)” (Kowalska, 1971, s. 122). Można przypuszczać, że mógł mieć okazję do zapoznania się z dziełem Herdera po francusku (opublikowanym jako

*Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* w latach 1827–1828) lub w oryginale niemieckim. Pierwsze polskie tłumaczenie pracy Herdera ukazało się w roku 1838, a zatem cztery lata po śmierci Mochnackiego. Wiele wskazuje jednak na to, że mógł zapoznać się z myślą Herdera także poprzez dzieła polskie. Z pewnością mógł sięgać do prac Kazimierza Brodzińskiego, który opierał się mocno na publikacjach Herdera, wprost do nich nawiązując – *Listy o polskiej literaturze* Brodzińskiego ukazały się w numerze z lutego w roku 1820 w „Pamiętniku Warszawskim”; sięgał on m.in. do obrazu Słowian nakreślonego przez Herdera w rozdziale IV księgi XVI (Brodziński, 1820, s. 212–224). Znana jest polemika, jaką Mochnacki toczył z Brodzińskim właśnie ze względu na opublikowane przez niego poglądy (Pieróg, 1982, s. 53–82). Kolejnym tropem może być także zetknięcie się Mochnackiego w czasie jego pracy w biurze cenzury z dziełami Franciszka Ksawerego Szaniawskiego, także pozostającego pod wpływem Herdera, na co wskazuje Aleksander Łucki (1931, s. 384). Mochnacki miał zatem z pewnością okazję do zapoznania się z wyimkami z Herdera – jeśli nie bezpośrednio, to właśnie poprzez zapośredniczenia.

Słowa „kultura” i „cywilizacja” pojawiają się w *O literaturze...* stosunkowo często – około sześciokrotnie wspomina Mochnacki w różnych kontekstach o „kulturze”, a około osiemnaście razy o „cywilizacji”. Słowo „kultura” nie jest nigdzie bezpośrednio zdefiniowane przez Mochnackiego – autor używa go jednak w określonych kontekstach. Pisze zatem np. o „chrześcijańskiej kulturze”, „kulturze Greków”, a także o kulturze, którą wprowadzono w Polskę za czasów Stanisława Augusta Poniatowskiego. Słowo to pojawia się w kontekście umysłowości, wyobrażeń i obyczajów, wyrażających się m.in. w ubiorze, zachowaniu, pewnych ideach: „Z obcym rozumem, z obcemi wyobrażeniami wcisnęły się do nas obce uczucia, zwyczaje” (Mochnacki, 1830, s. 128). Mochnacki stosował pojęcie kultury zwłaszcza w szerokim rozumieniu, mówiąc o kulturze chrześcijańskiej, kulturze oświecenia, ale także w odniesieniu do kultury greckiej. Słowo „cywilizacja” pojawia się zauważalnie częściej. Autor używał go w dwóch podstawowych kontekstach: mówiąc o „cywilizacji europejskiej”, tj. współczesnej mu formie cywilizacyjnej, która swoim wpływem obejmuje całą Europę, cywilizacji „oświeconej” Europy oraz o „cywilizacji” w kontekście konkretnych narodowych kultur. W tym drugim rozumieniu stał się zaadaptowanym przez niego terminem, który został następująco zdefiniowany:

A zaś przez cywilizacją rozumieć należy: *moc, dzielność i stateczne, bezprzeszanne obiawianie się i wyrażanie tego ducha* [tj. ducha narodu – K.G.] *we wszystkich nawzajem umiejętnościach, we wszystkich naukach, we wszystkich twórczych twórczych ludzkiego umysłu; krótko mówiąc: w powszechnym systemie*

*działań i poruszeń myśli całego narodu* [wyróżnienie oryg. – K.G.]  
(Mochnecki, 1830, s. 59).

„Cywilizacja” nie była przez niego postrzegana w tym wypadku jako ogólnoludzka, ale sprowadzona do poziomu określonej zbiorowości. Cywilizacja ujednolicona, obejmująca całość ludzkości, jawiła się Mochneckiemu jako rodzaj „negatywnej utopii”, zacierający to, co narodowe (Łagowski, 1977, s. 55). Swego rodzaju dopełnienie tego wywodu można odnaleźć we wcześniejszych refleksjach Mochneckiego:

Stanęliśmy na najwyższym może szczyble wykształcenia pod względem moralnym, towarzyskim i naukowym: prawodawstwo, instytucje, publiczne i domowe stosunki teraźniejszych mieszkańców Europy osiągnęły kres niepospolitego wydoskonalenia dojrzałości; chlubiśmy się wspaniałą architektoniczną budową nauk i sztuk, przenikliwością logicznego rozumu, głębokiem rozważaniem rzeczy; śmiało pomykamy się do najzawilszych zagadnień myśli; szerzymy jej państwa granice; wytrwałość i pochodnia rozsądku przewodniczą nam na morzu domysłów i wątpliwości; lecz mimo tę przewagę i korzyść czerpaną z księgi doświadczenia, czemuż jesteśmy w porównaniu z geniuszem średnich wieków (Mochnecki, 1910a, s. 28)?

Europa początku wieku XIX to Europa cywilizowana, „wydoskonalona”, a zarazem realizująca określony wzór tego, co należy przez cywilizację rozumieć. Wiąże się z tym nie tylko triumf „postępu”, ale sposobu wdrażania go poprzez określone wzory instytucjonalne, prawne, etyczne, estetyczne, obyczajowe czy intelektualne. To „rozlanie się” „Europy cywilizowanej” po kontynencie jest jednocześnie często jedynie powierzchowne. Mochnecki zdawał się wyraźnie dostrzegać napięcie pomiędzy cywilizacją rozumianą w ten sposób a cywilizacją wynikającą wprost z „ducha narodu”:

W dzisiejszym stanie cywilizacji, indywidualność człowieka znika w pobratymstwie instytucyj, praw i zwyczajów. Rousseau powiedział, że nie masz Anglików, Francuzów, Hiszpanów, Niemców i Polaków, lecz wszyscy jesteśmy europejczykami. To zdanie filozofa genewskiego może być poniekąd prawdziwe (Mochnecki, 1910b, s. 24).

Cywilizacja europejska występowała zatem w jego tekstach jako niwelująca w pewien sposób różnorodność i odmienność narodową. Mochnecki przeciwstawił tak pojmowaną cywilizację innemu rozumieniu: „Co zwiemy oświatą, cywilizacją, kulturą naukową i estetyczną, zwierchna jest szata ducha narodu” (Mochnecki, 1830, s. 63). Słowo

„zwierzchna” można odnieść, wedle hasła zawartego w *Słowniku języka polskiego* Samuela Lindego, do tego, co zewnętrzne: „Zawierzchny, -a, -e, -ie, *adv.*, zwierzchni, powierzchowny, zewnętrzny (...)” (Linde, 1814, s. 814). A zatem publicysta wymieniając kolejno pojęcia takie jak: „oświata”, „cywilizacja”, „kultura naukowa i estetyczna”, odwoływał się do tych przejawów kulturowych, które uzewnętrzniają się w postaci twórców działalności ludzkiej. Wydaje się przy tym, że Mochnackiemu nie chodziło o negatywne nacechowanie tego uzewnętrznienia, ale raczej właśnie o wskazanie na te przejawy „ducha narodu”, które można w pewien sposób zaobserwować w różnych formach działalności człowieka. Mówiąc o cywilizacji, interesował się zatem przede wszystkim sferą wyobrażeń, działań intelektualnych, umiejętności (być może można by ją określić mianem „sfery mentalnej”). Mochnacki zdaje się zatem rozumieć cywilizację w określonych kontekstach w sposób atrybutywny (jako cywilizację ogólnoeuropejską), ale także w sposób dystrybutywny (jako cywilizację, w której przejawiają się twory działalności określonego narodu). Wydaje się, że przekroczył w tym miejscu własne wczesne wywody, gdy w cywilizacji dostrzegał, jak pisze Pieróg, „wartość doświadczenia, rozsądku i nauki”, przyznając jej uniwersalność i zdolność postępu, a wszystko to co przynależało do sfery wyobraźni, poezji, wyłączał poza nawias tak rozumianej cywilizacji (Pieróg, 1982, s. 65). Być może w tej próbie rozróżnienia pobrzmiewają dalekie echa myśli Herdera, który uważał, że:

Jest rzeczą obojętną, czy tym drugim narodzinom człowieka, ciągnącym się przez całe jego życie, nadamy zaczerpniętą z uprawy roli nazwę *kultury*, czy zaczerpniętą z obrazu światła nazwę *oświecenia*, gdyż nazwę możemy sobie wybrać dowolną, z tym tylko, że ogniwa łańcucha kultury i oświecenia obejmują całą ziemię (Herder, 1962a, s. 387).

W tym rozumieniu kultura została potraktowana przez niemieckiego myśliciela atrybutywnie jako kultura ogólnoludzka, ale używał on także terminu „kultura” dla opisania zróżnicowania poszczególnych narodów (Herder, 1962b, s. 47–49). Cywilizacja rozumiana jako siła, obejmująca np. oświeceniową Europę, zawierała dla Mochnackiego negatywne konotacje. Kulturę (mówiąc np. o kulturze chrześcijańskiej) także pojmował Mochnacki jako ekspansywną i ponadnarodową.

Być może echa Herdera u Mochnackiego pobrzmiewają w przypadku odwołania się do określonej koncepcji narodu i charakteru narodowego. Słowa „kultura” i „cywilizacja” często bowiem pojawiają się w różnych konfiguracjach z wyrażeniem „duch narodu”. Mochnacki odwołując się do idei „ducha narodu”, proponował jednocześnie własne jej rozumienie oraz roli, którą spełnia duch narodu w kształtowaniu cywilizacji. Sam

„duch narodu” może objawiać się w cywilizacji konkretnego narodu, a przede wszystkim powinien objawić się w jego literaturze. Rozważania te wprowadziły dwa kolejne pojęcia, kluczowe dla Mochnackiego, tj. „naród” oraz „literatura”. Literaturę definiuje on w sposób następujący:

*Summa całego wykładu iest to: że przez literaturę potrzeba rozumieć systema tych nauk, tych umiejętności, tych wszystkich razem tworów ludzkiego umysłu; a raczý systema tych działań i poruszeń myśli, które maią naybliższy i bezpośredni związek z cywilizacyą i duchem narodu [wyróżnienie oryginalne – K.G.] (Mochnacki, 1830, s. 59).*

Literaturę potraktował zatem niezwykle szeroko jako – jak zauważyła Krystyna Krzemień-Ojak – całość intelektualnego dorobku narodu, nie tylko zaś literaturę piękną lub dorobek naukowy. Literatura ma zatem dotyczyć tych tworów intelektualnych, które zostały spisane. W tym ujęciu cechuje literaturę refleksyjność, w przeciwieństwie do cywilizacji, która utrwała twory ducha w formie innej niż refleksyjna (Krzemień-Ojak, 1975, s. 77–78). Mochnacki brał pod uwagę także czynnik czasowy, tj. miał świadomość zmienności: „Wszyscy estetycy radzi powtarzaią, iedni za drugiemu: że literatura powinna byđć obrazem narodu. Nic nadto pewnieyszego. Ale obraz narodu, iest takżę obrazem czasu. Czas zaś, iakiż to ruchomy element!” (Mochnacki, 1830, s. 6). W literaturze miał wyrażać siebie naród, który Mochnacki zdefiniował w następujący sposób:

(...) naród, nie iestto zbiór ludzi zamieszkałych na przestrzeni, określony pewnymi granicami. Ale raczý istotą narodu: iestto zbiór wszystkich iego wyobrażeń, wszystkich poięć i uczuć odpowiadaiących religii, instytucjom politycznym, prawodawstwu, obyczajom; a nawet: będącym w ścisłym związku z położeniem ieograficzným, klimatem i innymi warunkami empirycznego bytu (Mochnacki, 1830, s. 53).

Pojęcie narodu było zatem niezwykle szerokie, obejmowało elementy, które przynależą przede wszystkim do „sfery ducha” (wyobrażenia, pojęcia), ale także „społecznej” (instytucje, prawodawstwo, obyczaje), a nawet materialnej (choć Mochnacki nie wymienia tutaj specyficznych jej elementów), które mają związek z klimatem czy położeniem geograficznym, ale niekonieczne są związane z granicami określonego państwa (tutaj istotne byłoby odwołanie do sytuacji Polaków w okresie porozbiorowym – mających cywilizację, ale nieposiadających państwa). W koncepcji narodu Mochnackiego uwidoczniony jest zatem pewien stan. Można by ponownie dostrzec w tym rozumowaniu ślady myśli Herdera, szczególnie w odwołaniu do geograficznych uwarunkowań, ale także np. wskazań na posiadanie przez naród określonych obyczajów (Herder, 1962a, s. 287–288), choć



wyda się, że jest ona zapośredniczona poprzez przywołaną wcześniej koncepcję Lelewela. Traktowanie wytworów kulturowych jako tych, które noszą swoiste znaki charakteru narodowego również mogłoby nawiązywać do koncepcji Herdera; Pieróg wskazywał na zainteresowanie Brodzińskiego tym aspektem rozważań niemieckiego filozofa (Pieróg, 1982, s. 35). Mochnacki dodawał: „Jak myśl iednego człowieka zamyka w sobie, że tak powiem, istotę iego istoty; tak zebranie w całość wszystkich razem myśli *reprezentuje* [wyróżnienie oryginalne – K.G.] istotę narodu” (Mochnacki, 1830, s. 52–53). Nie jest to zatem koncepcja, w której uznano bezwarunkowe istnienie narodu jako swego rodzaju bytu idealnego, ale raczej całości ponadjednostkowych wyobrażeń ukształtowanych w czasie i przestrzeni. Zarówno pojęcie „narodu”, jak „cywilizacji” traktował jako, jak sam pisał: „znaczenie przestronne i wiele ogarniające” (Mochnacki, 1830, s. 59).

Mochnackiego interesował przy tym, jak sam go określił, „umysł publiczny”, „umysł ogólny”, tj. przynależący do całości określonego narodu. Dostrzegał on znaczne zróżnicowanie pomiędzy poszczególnymi cywilizacjami. Miało ono posiadać swoje źródło w dziejach danego narodu oraz jego rozwoju w czasie:

Czemuż na niéy [warstwie zewnętrznej ducha narodu – K.G.] tak różne barwy postrzegamy w tym lub owym czasie, inne na wschodzie, inne na północy, na zachodzie i ku południowi? Rzecz naturalna, ponieważ każdy lud, osobliwie w starych wiekach, inną miał imaginacją, i inne natchnienie poetyckie, inną nawet pamięć przeszłych czasów, inny rozum w filozofii, nakoniec inną *metodę*, czyli tryb postępowania w doskonaleniu nauk, i umiejętności (Mochnacki, 1830, s. 64).

Mochnacki wprowadził także pojęcie „władz umysłowych”, stwierdzając, że bardzo często pewne władze umysłowe istniejące w „umyśle publicznym”, czyli pewnego typu elementy, wykształcane są w sposób wyraźniejszy niż inne. Postrzegał ten proces w kontekście dominujących kierunków rozwoju – „w różno-koleynym to wzroście, to zacieraniu się oświaty, nadaie teyże charakter wyłączny, iedno-tonny” (Mochnacki, 1830, s. 63–64). Cywilizacja kształtuje się zatem poprzez rozwój, w którym określony typ władz umysłowych staje się wyraźniejszy od innych. Mochnacki przywoływał tutaj przykład dwóch wielkich cywilizacji Azji, Chin oraz Indii. O kulturze Chin pisał:

Zważmy tylko: tu panuie *um* i inne władze potłumia, ukraca; *um* systematyczny, porządný, loiczny, woiiue zwycięzko dyalektyką cienkich myśli, dyalektyką subtelných poięć, wszystko na polemicznych zasadzaiąc roztyrkach. Nauka mędrca chińskiego nosi na sobie tę cechę iasnością swoią wszystko opromieniającego *umu* (Mochnacki, 1830, s. 64).

Przywołane przez Mochnackiego słowo *um* odnieść należy do pojęcia rozumu – *Słownik...* Lindego podaje sanskrycki źródłosłów słowa *um* (Linde, 1812, s. 127). A zatem dominującą władzą umysłową Chin jest rozum. Niejako przeciwwagę dla Chin dostrzegł Mochnacki w Indiach:

Owdzie znowu nad tę zwierciadlaną wywyższa się wyobraźnię daleko silniejsza władza, – twórcza gwiazdzista, niepodzielna *fantazja* [wyróżnienie oryginalne – K.G.], i w całym systemie cywilizacji moc swoją szeroko rozpościera. To w kolosalny wyraża się architekturze, to w wysłowieniu postaciowym, figurowym, to olbrzymie stawia pomniki, i olbrzymi zapala nieci w sercu poetów; maluje się w religii, stwarza teozofią, mistycyzm. Tak było w indyjskiej krainie nad brzegami Indu i Gangesu (Mochnacki, 1830, s. 64–65).

Fantazja i wyobraźnia stanowić miały dominujące władze w ogólnym obrazie umysłowości Indii. Choć Mochnacki przywoływał w tym miejscu własne wyobrażenia dotyczące obu tych cywilizacji, należy podkreślić, że wiedzę swoją czerpał, jak sam podaje, z rozważań Williama Jonesa czy Henry’ego Collebroke’a, a zatem propozycji wówczas aktualnych i ważnych dla nauki akademickiej (choć wydaje się prawdopodobne, że zapoznał się z wydanym w 1820 roku dziełem Lelewela *Dzieje starożytne Indji ze szczególnem zastanowieniem się nad wpływem jakiej mieć mogła na strony zachodnie*). W założeniu Mochnackiego nie jest możliwe przy tym, aby dominacja określonego typu umysłowości prowadziła do całkowitej eliminacji innych:

Co atoli rozumieć trzeba w tym tylko znaczeniu, że idena władza z większą mocą, niżeli inne się rozwinęła; gdyż ani przypuścić nie godzi się, żeby na którykolwiek z nich całkiem zbywało temu lub owemu narodowi, bądź w starożytności, bądź w wieku pośrednim, bądź w nowszych czasach (Mochnacki, 1830, s. 65).

Jest to niezwykle interesujące stwierdzenie, wydaje się bowiem, że Mochnacki nie wskazywał na różnice w stopniu rozwoju kultury (Herder, 1962a, s. 388), ale przyjął postawę, która zdaje się dość neutralna – w cywilizacjach (rozumianych dystrybutywnie) przejawiać się mają określone władze umysłowe, które mogą dominować, podlegać zmianom. Cywilizacja staje się dość dynamicznie rozumianym terminem. Wydaje się przy tym, że Mochnacki przy podkreślaniu indywidualności jednostek i narodów wysunął nieco odmienną od Herderowskiej wizję rozwoju cywilizacyjnego. Herder zauważał, że:

O cywilizacji jakiegoś ludu trudno jest mówić, ale jeszcze trudniej przemyśleć ją i urzeczywistnić. Wiele ubocznych okoliczności musi się złożyć na to, aby jakiś przybysz mógł oświecić cały naród danego kraju albo król jakiś za pomocą ustaw narzucił kulturę. Jedynymi sposobami powstania kultury są bowiem wychowanie, nauka oraz trwały przykład (Herder, 1962b, s. 46).

Herder pisał o konieczności ustanowienia w kulturach „odrębnego stanu nauczycielskiego” (Herder, 1962b, s. 48). Edukacja, rozumiana tutaj jako proces charakterystyczny dla każdej kultury, miała być podstawą dla jej rozwoju. Mochnacki pisząc o „oświacie”, „cywilizacji”, „kulturze naukowej i estetycznej”, wykorzystywał w pewnym stopniu te idee, ale wskazywał raczej na te twory działalności narodu, w których powinno dojść do krystalizacji owych najbardziej rozwiniętych elementów danej cywilizacji. Konkludował:

Pod ten widok podciągnąć by można, i z tego względu uważać systema każdéj niemal cywilizacji; wszędzie bowiem do pewnego *maximum* wykształcił się ieden z pierwiastków naszego umysłu, i ten lub inny rozpostarł *element* roztargnionéj natury człowieka (Mochnacki, 1830, s. 64).

Należy przy tym zaznaczyć, że w przekonaniu myśliciela ogólne „usposobienie” narodu miało się przejawiać w każdej jednostce tworzącej go (Mochnacki, 1830, s. 66). Mochnacki jest również dość zachowawczy w swoich sądach dotyczących relacji pomiędzy cywilizacjami. W *O literaturze...* widoczna co prawda jest świadomość przejmowania elementów z jednej cywilizacji przez drugą, jednak bezrefleksyjne naśladownictwo cudzych zdobyczy cywilizacyjnych ma według niego zgubny wpływ. Publicysta wskazywał na ten aspekt już we wczesnym artykule zatytułowanym *Kilka myśli o wpływie tłumaczeń z obcych języków na literaturę polską*:

Przywłaszczając sobie umysłowe ich [obcych narodów – K.G.] zdobycze w każdym prawie rodzaju nauk i umiejętności, sądzimy, że własne nasze usiłowania byłby zbyt słabymi w tej mierze i że przez tłumaczenie lub naśladowanie wzorowych dzieł z mniejszym staraniem odniesiemy tę samą korzyść. Lecz podobna korzyść jest urojoną, chyba że piętno umysłowej wyższości uważać będziemy za towar łatwy do nabycia lub zmiany (Mochnacki, 1910b, s. 49).

Mochnacki nie zakładał, że potrzebna jest izolacja cywilizacji, ale raczej „przeglądanie się” w obcym i ostrożne czerpanie z dorobku innych narodów. Literatura, traktowana jako „powszechny system wszystkich pojęć i wyobrażeń” (Mochnacki, 1830, s. 66), miała zatem

pozwalać na dojrzenie wszystkich elementów danej cywilizacji, jej „umysłu ogólnego”:

Skoro przypuścimy, że jest umysł ogólny w Polsce, tém samém więc jego przyrodzone własności, i tak mocna, iako i słabsza strona, usposobienie, bogactwa i niedostatki, dzielność i przywary ukazać się muszą w polskiej literaturze, czyli w powszechném systemie wszystkich naszych pojęć i wyobrażeń (Mochnacki, 1830, s. 66).

Zaś umysł ogólny „te same władze i usposobienia mieć musi, iakie ma umysł każdego pojedynczego człowieka; ponieważ w całości to tylko bydz może, co się znajduie w składających ją częściach” (Mochnacki, 1830, s. 66). Mochnacki zakładał „całkowitą harmonię między jednostką i sferą kultury”, jak zauważyła Krzemień-Ojak (1975, s. 78). Zdaniem Mochnackiego istnieje bezpośrednia korelacja pomiędzy umysłowością jednostki a umysłowością ogólną całego narodu.

Ważnym postulatem stało się dla Mochnackiego także dążenie narodu do uzyskania świadomości siebie. Cywilizacje podzielił na te, które są świadome swoich przeżyć, obiektywizując je w określonych formach, tj. te, które „uznały siebie w swoim jestestwie” i utrwalające dzięki temu historycznie oraz te, którym się to nie udało (Łagowski, 1977, s. 46). Należy jednak zauważyć, że Mochnacki nie próbował nigdzie wprowadzić koncepcji narodu cywilizacji nieposiadającego. Niepowtarzalność umysłowości danej kultury, oparta na doświadczeniu świadomego jej przeżywania, miała się uwidaczniać w elementach, władzach umysłowych, które budują istotę narodu, a te zaś mogą (lub raczej powinny) ukazać się w jego literaturze:

Znać siebie, jest to mieć grunt pod sobą, i wewnątrz ujęcie. Człowiek iako jednostka, iako osoba przychodzi do tego uznania skoro myślić zacznie. Jednostka zbiorowa (naród) tym samym sposobem przychodzi do tego uznania i, – to jest w wyciągnioney na iaśnią myśli ogólny, – w systemie swoich działań i tworów umysłowych. Takie systema jest *literaturą*, którą naród może mieć ujęcie samego siebie, i uznanie w swoim jestestwie.

Literatura reprezentuje jego władze intelektualne.

Imaginacja i fantazja umysłu ogólnego objawia się w dziele oryginalnych tworców poetyckich i kunsztownych. Pamięć w tworcach historycznych.

*Um* i rozum w filozofii, w umiętności, w oderwanem myśleniu.

Na grze tych wszystkich władz, na ich bezprzestannem działaniu zależy istota narodu (Mochnacki, 1830, s. 206).

Propozycja Mochnackiego, choć zakładająca względną samodzielność w rozwoju jako swego rodzaju proces idealny, może zostać potraktowana

jako próba konstrukcji teoretycznej, której jednym z aspektów jest przedstawienie modelu wyjaśniającego kształtowanie się cywilizacji w czasie. Publicysta nie tyle proponował rozróżnienie pomiędzy rozumieniem terminów „kultura” i „cywilizacja” (są one przez niego często stosowane naprzemiennie), ale raczej wprowadził wewnętrzne rozróżnienie mające na celu ukazanie ścierania się rozwoju pojedynczych narodów (jako zbiorowości oraz jednostek tworzących owe zbiorowości w czasie i przestrzeni), kształtowania się poszczególnych cywilizacji oraz wpływów zewnętrznych dużych tworców kulturowych, takich jak cywilizacja oświeconej Europy. Jego definicja narodu była przy tym bliższa temu, co można by obecnie określić mianem definicji kultury. Naród w założeniu Mochnackiego nie jest tworem statycznym, ale dynamicznie się rozwijającym i przejawiającym się w określonych formach aktywności kulturowej: literaturze, tj. całości pisanego dorobku intelektualnego, systemie wyobrażeń i pojęć, poezji, równie szeroko definiowanej, w której mogą się objawiać także przekazy ustne. W przekazie historycznym utrwalana jest pamięć o przeszłości, w filozofii przejawiać się ma myślenie abstrakcyjne. Mochnacki przedstawił zatem swego rodzaju wzór idealny narodu, uniwersalizując jednocześnie ten schemat i przenosząc go na poziom każdej cywilizacji. Cywilizacja pozostała dla Mochnackiego pojęciem mającym podtrzymać to, co różnicujące. Wynikać miała przy tym z oddolnej inicjatywy jednostek, które powinny poczuć się zbiorowością, odrębną od innych. Myśliciel postawił tym samym ważne pytanie o to, w jaki sposób ustosunkować się można do unifikujących zmian zachodzących np. w cywilizacji europejskiej, nie tracąc jednocześnie poczucia własnej tożsamości i odrębności bytu. Refleksja ta nie była zupełnie oryginalna – Leleweł także wskazywał w swojej definicji na różnorodność kultur oraz przybieranie przez nie określonych cech zgodnych z charakterem narodów (Serejski, 1965, s. 237–243). Niemniej jednak zaproponowana przez Mochnackiego koncepcja cywilizacji opartej na rozwoju i, ostatecznie, dominacji określonego porządku władz umysłowych, wydaje się istotna jako jedna z najwcześniejszych polskich propozycji teoretycznokulturowych.

#### BIBLIOGRAFIA

##### Dzieła Mochnackiego

- Mochnacki, M. (1830). *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*. T. 1. Warszawa: w Drukarni Józefa Węckiego.
- Mochnacki, M. (1845). *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*. T. 1. Poznań: W. Stefański.

- Mochnacki, M. (1863). O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym. W: tegoż, *Dzieła Maurycego Mochnackiego wydane jedynie prawne ogłoszone z wiedzą matki autora*. T. 5. Poznań: Księgarnia Jana Konstantego Żupańskiego.
- Mochnacki, M. (1882). *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, Przemysł: czcionkami S.F. Piątkiewiczza.
- Mochnacki, M. (1904). *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, Warszawa: „Kuryer Codzienny”.
- Mochnacki, M. (1910a). Kilka myśli o wpływie tłumaczeń z obcych języków na literaturę polską. W: tegoż. *Pisma: po raz pierwszy edycją książkową objęte*. Oprac. A. Śliwiński. Lwów: Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego; Warszawa: E. Wende i Spółka.
- Mochnacki, M. (1910b). O duchu i źródłach poezji w Polsce. W: tegoż. *Pisma: po raz pierwszy edycją książkową objęte*. Oprac. i przedm. A. Śliwiński. Lwów: Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego; Warszawa: E. Wende i Spółka.
- Mochnacki, M. (1923). *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*. Oprac. H. Życzyński. Warszawa: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Mochnacki, M. (1985). *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*. Oprac. i przedm. Z. Skibiński. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

#### Konteksty i opracowania

- Bednarek, S. (1980). *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*. Wrocław: Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Brodziński, K. (1820). Listy o polskiej literaturze. *Dziennik Warszawski*, luty, 212–224.
- Elias, N. (2011). *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*. Tłum. T. Zabłudowski i K. Markiewicz. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Herder, J.G. (1962a). *Myśli o filozofii dziejów*. T. 1. Tłum. J. Galecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Herder, J.G. (1962b). *Myśli o filozofii dziejów*. T. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kowalska, A. (1971). *Mochnacki i Lelewel. Współtwórcy życia umysłowego Warszawy i kraju 1825–1830*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kraushar, A. (1917). Zawieruszony rękopis tomu drugiego dzieła Maurycego Mochnackiego: O literaturze polskiej w wieku XIX. W: tegoż, *Echa przeszłości. Szkice, wizerunki i wspomnienia historyczne. Z ilustracjami*. Warszawa: Nakł. i druk Tow. Akc. S. Orgelbranda Synów.
- Krzemień-Ojak, K. (1975). *Maurycy Mochnacki. Program kulturalny i myśl krytyczno-literacka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Krzemiński, S. (1908). Mochnacki Maurycy 1804[3]–1834. W: B. Chlebowski et al. (red.), *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia,*

- wyjątki*. T. 4. Warszawa: nakł. Gebethnera i Wolffa; Kraków: G. Gebethner i Spółka.
- Leewel, J. (1826). *O historii, jej rozgałęzieniu i naukach związek z nią mających*. Warszawa: Drukarnia Jozefa Pukszty.
- Linde, S.B. (1812). Rozum. W: *Słownik języka polskiego przez M. Samuela Bogumila Linde, Fil. Dokt., Członka Izby Eduk. Publ., Rady Dozorczej Szkoły Prawa, Prezesa Towarzystwa do Xiążek Elementarnych, Członka Towarzystwa Królewsk.: Przyjaciół Nauk w Warszawie, Korespondenta Akademii Pragskiej, Güttingskiej, Wilenskiej, Rektora Liceum Warszawskiego*. T. 5. Warszawa: u autora.
- Linde, S.B. (1814). Zawierchny. W: *Słownik języka polskiego przez M. Samuela Bogumila Linde, Fil. Dokt., Członka Izby Eduk. Publ., Rady Dozorczej Szkoły Prawa, Prezesa Towarzystwa do Xiążek Elementarnych, Członka Towarzystwa Królewsk.: Przyjaciół Nauk w Warszawie, Korespondenta Akademii Pragskiej, Güttingskiej, Wilenskiej, Rektora Liceum Warszawskiego*. T. 6. Warszawa: u autora i w Drukarni Xięży Piarów.
- Łagowski, B. (1977). Pojęcie samowiedzy narodowej w filozofii politycznej Maurycego Mochnackiego. W: J. Goćkowski i A. Walicki (red.), *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.
- Łucki, A. (1931). Ewolucja pojęcia literatury narodowej u Mochnackiego. *Pamiętnik Literacki*, t. 28, 377–389.
- Okraszewski S. [S.O.] (1819). Rysy celniejsze charakteru polskiego przez S.O. *Pamiętnik Warszawski, czyli Dziennik Nauk i Umiejętności*, t. 14, lipiec, 549–561.
- Pieróg, S. (1982). *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- S.X.J. (1809). Duch narodowy. *Pamiętnik Warszawski*, t. 1, marzec, 378–382.
- Serejski, M.H. (1965). *Przeszłość a teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sidorski, D. (1977). *Szalony jasnowidz czyli rzecz o Maurycym Mochnackim*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.

**Kamila Gęsikowska** – doktor nauk humanistycznych, kulturoznawca, adiunkt w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się teorią i historią kultury; skupia się m.in. na antropologicznej analizie hebrajskich tekstów biblijnych, badaniu dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych instytucji kulturowych oraz historii myśli teoretycznokulturowej. Autorka artykułów w recenzowanych monografiach naukowych, recenzji naukowych.





**Lucyna Rotter**<http://orcid.org/0000-0002-1600-9961>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

lucyna.rotter@upjp2.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.15

„Ćwicz oko i dłonie w Ojczyzny obronie”.  
Formy i rodzaje strojów bractw kurkowych w Polsce

**STRESZCZENIE**

Analiza historii bractw kurkowych poprzez pryzmat noszonych w bractwach strojów ukazuje przeszłość, przeobrażenia i specyfikę tych konfraterni. Wyraźnie podkreśla ich narodowy charakter, strzeleckie korzenie i elitarny charakter. Ma to miejsce niezależnie od formy stroju: kontuszowego, munduru czy klubowego. Bractwa kurkowe podtrzymując dawne tradycje, patriotyzm i działalność charytatywną, kultywują także zwyczaj noszenia określonych mundurów i strojów, propagując także w ten sposób owe ważne treści.

**SŁOWA KLUCZE:** bractwa kurkowe, kostiumologia, mundurologia, semiologia stroju

**ABSTRACT**

“Exercise the eye and hands in Homeland defense.” Forms and Types of the Costumes of Marksmen’s Societies in Poland

The analysis of the history of marksmen’s societies in Poland through the prism of the costumes worn shows the history, transformations and specificity of these confraternities. It clearly highlights their national character, their city marksmen’s roots and elite character. This takes place regardless of the form of the outfit: the *kontusz*, a uniform or clubwear. The societies, maintaining their old traditions, patriotism and charitable activities, also cultivate the custom of wearing specific uniforms and outfits, thus also promoting these important meanings.

**KEYWORDS:** marksmen’s societies, costume, uniform, semiology of costume

Trudno orzec, co w ubiorze odgrywa ważniejszą rolę: estetyka, praktyczne zastosowanie czy semantyczny przekaz. Wszystkie te trzy cechy ubioru pełnią bowiem istotną funkcję w komunikacji społecznej. Ubiór przecież służy nie tylko do osłony ciała i zabezpieczenia przed warunkami atmosferycznymi lub niepożądanym wzrokiem, jest także zwierciadłem zmieniającego się poczucia estetyki. Tę ostatnią z wymienionych funkcji zwykło się nazywać „modą”. Ubiór może też być elementem komunikacji społecznej. Wówczas okrycie staje się strojem. Cały strój (lub jego część) może stanowić rodzaj zamierzonego lub podświadomego komunikatu społecznego, osadzonego – co oczywiste – w określonym kodzie kulturowym. Taki przekaz może mieć charakter polisemiczny, czyli posiadający różne możliwości interpretacyjne uzależnione od kontekstu, lub monosemiczny, czyli mocno dookreślony znaczeniowo. W kategoryzacjach przekazu semantycznego stroju pomocne są paradygmaty, a w ich obrębie wydzielone zbiory znaków, czyli syntagmy. W obrębie społeczeństw wydzielające się grupy zwykle wykorzystują strój jako swoisty kod identyfikujący. Jego odmiennością podkreślało się i nadal podkreśla przynależność do klasy społecznej, grupy religijnej lub zawodowej, subkultury itd. Oczekiwane było także komunikowanie za pomocą stroju przynależności do mniej lub bardziej elitarnych ugrupowań. Używanie na co dzień lub chociaż w okolicznościach wyjątkowych regulaminowego ubioru dawało członkom grupy poczucie przynależności i zarazem wyjątkowości, ale także zwrotnie pozwalało na ich identyfikację przez społeczeństwo jako wspólnoty (zob. Sieradzka, 2013; Żygulski, 1994, s. 7–18; Żygulski, 1974, s. 108–112; Fischer-Mirkin, 1999; Tarczyński, 1997; Turnau, 1986, s. 67–84).

Jednymi z takich komunikujących się za pomocą ubioru grup społecznych są bractwa kurkowe<sup>1</sup>, zwane także bractwami cechowymi lub bractwami strzeleckimi<sup>2</sup>. Swymi początkami sięgają VII wieku. Pierwsze konfraternie zrzeszające rzemieślników zakładane były na terenie Hiszpanii. Ich zadaniem było utrzymywanie ustawicznej gotowości do obrony własnego miasta. Taka idea bractw kurkowych w XI wieku rozprzestrzeniła się na terenie dzisiejszych Francji i Niemiec. W wiekach

1 Nazwa taka pojawiła się dopiero w XIX wieku i używana była niemal równocześnie z nazwą gildia strzelecka, przy czym ta druga nazwa popularna była głównie na Pomorzu i w Wielkopolsce. Inne spotykane nazwy to *schola laculatoriae*, *confraternitas laculatorum*, gielda strzelecka, konfraternia strzelecka, bractwo łucznicze, szkoła strzelecka, koło rycerskie lub towarzystwo strzeleckie. Zaznaczyć przy tym należy, że na ziemiach polskich nazwy czy określenia bractwa używane było wymiennie. Nie miały one bowiem wpływu na charakter bractwa. Na zachodzie Europy nazwa świadczyła natomiast o proveniencjach stowarzyszeniach lub mogła wskazywać na jego korzenie (cechowe lub kościelne).

2 Określenie to stało się uzasadnione, gdy w XVI–XVII wieku pojawiła się broń palna.

średnich, wraz z rozwojem miast, struktury brackie pojawiają się także na ziemiach polskich<sup>3</sup>.

Powstanie pierwszych bractw polskich datuje się na XIII wiek. Podstawowym powodem ich zawiązywania w miastach była potrzeba posiadania możliwie najlepiej przygotowanej siły bojowej. W czasie pokoju nad bezpieczeństwem w mieście czuwała straż miejska, jednak w chwili zagrożenia wojennego obronę miasta obejmowała grupa (gildia) mieszczan, kupców i rzemieślników, przygotowana do tego poprzez systematyczne ćwiczenie się w sztuce wojennej. Baszty na murach miejskich oddawane były pod opiekę określonej grupie rzemieślników (np. iglarze, krawcy, szewcy), która stawała do obrony przynależnej sobie części murów obronnych (Fabiański i Podlecki, 2000, k. 295; Gogolewski, 2002, s. 5; Fijałkowski, 2000, s. 9–12; Gwóźdź i Lichończak-Nurek, 2003, s. 5–8; Delowicz i Kowalczyk, 2006, s. 37–38).

Od początku istnienia te ugrupowania mieszczan miały charakter elitarny. Z uwagi na obciążenia finansowe (np. zakup z własnych środków broni, fundowanie darów przy okazji strzelań, łożenie na cele charytatywne itd.) w szeregi bractw wchodziły tylko osoby o dość wysokim statusie majątkowym. Oprócz sprawności w boju i zasobności, od braci wymagano także prawej postawy, szlachetności, nieskazitelnej opinii, patriotyzmu, czasem nawet określonego wyznania (Matuszewski, 2000, s. 13; Gogolewski, 2002, s. 5; Fijałkowski, 2000, s. 9–12).

Na skutek przemian zachodzących w sztuce wojennej, na przełomie XVII i XVIII wieku zaniknęła potrzeba funkcjonowania mieszczańskich organizacji o charakterze wojskowo-obronnym. Bractwa strzeleckie zaczęły przeobrażać się w organizacje społeczno-kulturalne. Pozostała natomiast idea propagowania postaw patriotyzmu, sprawności (zwłaszcza strzeleckiej) oraz działalności prospołecznej i charytatywnej. Od kandydatów wymagany był nadal dość wysoki status społeczny i majątkowy. Zakup broni, a od XIX wieku także stosownego munduru oraz uiszczania składek czy też partycypowania w fundacjach, stanowiły dość poważne obciążenie prywatnego budżetu. Ze względu na swoją pozycję, bractwa były często hołubione przez monarchów, którzy obdarzając je licznymi przywilejami, liczyli na ich poparcie. Członkami bractw byli przecież często bardzo wpływowi ludzie. Bracia odwdzięczali się za przywileje władcom, np. demonstrując swoją lojalność i poparcie poprzez uczestniczenie w ważnych wydarzeniach dworu królewskiego (koronacje lub wjazdy poselstw). Podobna zależność miała miejsce pomiędzy bractwami

---

3 Istnieje przekonanie, że pierwsze bractwo kurkowe powstało w mieście Hallstadt w 1007 roku. Zob. Szendzielarz, 2004, s. 21; Lichończak-Nurek, 2001, s. 45–58; Koehler, 1899, s. 208.

a władzami miejskimi lub biskupstwami (Lemańczyk i Synak, 2006, s. 9; Delowicz i Kowalczyk, 2006, s. 39).

Lata zaborów stały się dla większości bractw funkcjonujących na ziemiach polskich bardzo trudne. W zaborze rosyjskim wszystkie bractwa ze względu na swój polski i równocześnie militarny charakter zostały rozwiązane. W zaborze austriackim przetrwały, choć zaznaczyć należy pewne przerwy w działalności części z nich. Natomiast w zaborze pruskim bractwa poddane zostały planowej germanizacji, zwłaszcza że bractwa kurkowe na ziemiach niemieckich miały wielowiekową tradycję<sup>4</sup>.

Po odzyskaniu niepodległości przez państwo polskie nastąpił proces odradzania struktur brackich. W sposób szczególny dbano o propagowanie postaw patriotycznych i propolskich. W 1922 roku z inicjatywy Poznańskiego Bractwa powołane zostało do życia Zjednoczenie Bractw Strzeleckich Zachodnich Ziem Polskich (nazwa zmieniała się kilkakrotnie). Do wybuchu II wojny światowej do Zjednoczenia należały 132 bractwa, do których należało ok. 8 tysięcy braci (Jakubiak, 1986, s. 68–75; Gwóźdź, 2008, s. 81–89; *IV Kongres*, 1932, s. 18).

W czasie II wojny światowej bracia kurkowi, będąc członkami organizacji o charakterze militarnym i zarazem patriotycznym, czynnie włączyli się w obronę Ojczyzny. Wielu z nich złożyło w ofierze swoje życie. Po wojnie władze komunistyczne zakazały odbudowy struktur brackich w Polsce, a majątek bractw został znacjonalizowany. Nieprzerwaną działalnością może poszczycić się jedynie bractwo krakowskie. Odbudowa bractw na ziemiach polskich stała się możliwa dopiero w latach 90. XX w. Dnia 10 listopada 1990 roku sześć bractw (Towarzystwo Strzeleckie Bractwo Kurkowe w Krakowie, Bractwo Kurkowe Grodu Bytomskiego w Bytomiu, Kurkowe Bractwo Strzeleckie w Śremie, Kurkowe Bractwo Strzeleckie w Pogorzeli, Kórnickie Bractwo Kurkowe im. Ks. S. Janasika w Kórniku-Bninie oraz Poznańskie Bractwo Kurkowe w Poznaniu) podpisało Akt Odnowienia Zjednoczenia Bractw Kurkowych Rzeczypospolitej Polskiej. W 1992 roku Zjednoczenie przystąpiło do Europejskiego Stowarzyszenia Historycznych Bractw Strzeleckich (EGS). Obecnie do Zjednoczenia przynależy ponad 120 spośród istniejących w Polsce około 150 kurkowych bractw strzeleckich (Gwóźdź, 2008, s. 213–222).

Jak wspomniano na wstępie, w bractwach kurkowych na przestrzeni wieków wykształcił się specyficzny typ stroju, pozwalający nie tylko na identyfikację osoby jako brata kurkowego, ale także umożliwiający identyfikację przynależności do konkretnego bractwa i określenia zajmowanego

4 Zdarzały się przypadki nakazywania urzędnikom niemieckim wstępowania do bractw, przy czym wszelkie koszty z tym związane pokrywała władza. Taka sytuacja miała miejsce między innymi w Złotowie. Por też. Śliwiński, 2007, s. 17–23; Gwóźdź, 2008, s. 7–10.

miejsca w hierarchii brackiej. Wśród bractw działających na terenie Rzeczypospolitej i jej historycznych ziem wyróżnić można trzy rodzaje strojów: mundury, stroje kontuszowe oraz ubiory klubowe. Analiza historii bractw kurkowych poprzez pryzmat noszonych w bractwach strojów ukazuje historię, przeobrażenia i specyfikę tych konfraterni. Wyraźnie podkreśla ich narodowy rys, strzeleckie korzenie i elitarny charakter. Bractwa kurkowe podtrzymując dawne tradycje, patriotyzm i działalność charytatywną, kultywują także zwyczaj noszenia określonych mundurów, strojów i insygniów będących formą znaku identyfikującego – paradygmatem w rozumieniu semantyki ubioru.

Dla porządku zaznaczyć jednak należy, że początkowo w większości bractw nie obowiązywał żaden strój organizacyjny, którego formę regulowałyby przepisy lub statut. Ubiór regulaminowy pojawił się dopiero w wieku XIX. Wówczas zaczęły dominować tendencje do ujednoczenia form oficjalnego stroju brackiego. W wielu bractwach ubiór ten nawiązywał wyglądem do munduru. Używano też surdutów lub tużurek, wzbogaconych elementami określonymi przepisami. Kolorystyka zarówno mundurów, jak i ubiorów bardziej cywilnych oscylowała najczęściej wokół zieleni, szarości i czerni. Na terenie zaboru pruskiego przyjmowano często umundurowania wzorowane na mundurze niemieckim. W wielu bractwach, zwłaszcza na terenie Galicji, kultywowano także zwyczaj noszenia narodowego stroju polskiego, najczęściej żupana i kontusza. Przyjęcie takiej właśnie formy stroju brackiego miało na celu podkreślenie polskiego charakteru bractwa (Lemańczyk i Synak, 2006, s. 9; Jakubiak, 1986, s. 68–75; Gwóźdź, 2008, s. 81–89; *IV Kongres*, 1932, s. 18; Śliwiński, 2007, s. 8; Delowicz i Kowalczyk, 2006, s. 42; Jeziorowski i Jeziorowski, 1992; Możdżeń, 2011, s. 11–31; Woźnowski, 1971, s. 27–47; Turnau, 1991, s. 161; Sieradzka, 1994, s. 96–105; Nalewajska, 2010, s. 177–183; Orlińska-Mianowska, 2012, s. 211–219).

Poszukiwania własnego charakteru i tożsamości zgodnych z historycznymi podwalinami bractw spowodowały skryształizowanie się odrębnej formy, koloru i kroju mundurów. Zdarzało się, że w niektórych bractwach zmieniano kilkakrotnie ich krój i kolorystykę. Zwykle mundury łączyły cechy militarne (np. krój marynarki lub kurtki nawiązujący formą do munduru) z cywilnymi (np. zawsze stosowano klasyczne spodnie o kroju zgodnym z obowiązującą modą i estetyką, nie używano zaś niemal zupełnie bryczesów), nadając im równocześnie charakter patriotyczny (wyrazem takiej postawy było na przykład zakładanie kontuszy) (Rotter, 2011).

Największą grupę pośród kurkowych bractw w Polsce stanowią bractwa mundurowe. Współczesne mundury brackie odwołują się najczęściej do wzorów XIX-wiecznych i międzywojennych, często różnią się jednak od nich szczegółami (np. formą kołnierza bądź rodzajem kapelusza)

lub kolorystyką. Są także bractwa, które świadomie odeszły od przedwojennych pierwowzorów, opracowując zupełnie nowe wzory munduru, np. Kurkowe Bractwo Strzeleckie „Lechity” im J. Piłsudskiego w Otwocku nawiązujące mundurem do piłsudczyków, czym łączy tradycje bractwa kurkowego i Związku Strzeleckiego (Rotter, 2011, s. 147; Fijałkowski, 2000, s. 28; Keubke, 2009; Michalski, 2000; Michalski, 2005).

Ponad połowa bractw należących do Zjednoczenia obrała klasyczny mundur galowy, na który składa się jedno- lub dwurzędowa marynarka z wykładanym kołnierzem oraz spodnie kantkowe (często z lampasem lub wypustką w szwie). Mimo wydawać by się mogło powtarzalnej formy, mundury te różnią się między sobą. Trzy bractwa wybrały kolor bordowy kurtki mundurowej, pięć posiada mundury koloru khaki, dwa bractwa – szare (z czego jedno jasnopopielaty), pięć bractw nosi mundury w kolorze ceruleum, pozostałe – kolory w szerokiej palecie odcieni ciemnych zieleni. Spodnie mundurowe bywają zarówno czarne, jak i w kolorze kurtki (Rotter, 2011).

Różnice pomiędzy mundurami bractw można zaobserwować także w kroju kołnierzy. Mogą być z tego samego materiału co cała kurtka mundurowa, ale bywają też uszyte z tkaniny kontrastującej kolorem (np. inna zieleń lub czerń) bądź fakturą (np. aksamit). Czasem odmienna kolorystyka kołnierza powtórzona zostaje na mankietach lub patkach kieszeni.

Kilka bractw wprowadziło w mundurach pewne wyróżniające je modyfikacje. Bractwo w Opalenicy na rękawach kurtek mundurowych posiada motyw potrójnego oka nelsona (zwany też treflami), w bractwie w Wyrzysku na rękawach mundurów naszyte są galony w postaci żółto-czerwono-białych taśm ułożonych w szpic, w bractwie w Pile zastosowano podobne galony, lecz czerwono-złote oraz w tej samej kolorystyce utrzymane pagony z trzepaczką, zaś w bractwie w Pniewach na ramionach munduru umieszczono złote epolety (Rotter, 2011, s. 141–142, 150–151, 156, 264–265; Fijałkowski, 2000).

Inny krój mundurów pojawiający się w bractwach kurkowych to mundur myśliwski. Charakteryzuje się on kołnierzem łączącym stójkę z wykładanymi klapami, przy czym najczęściej elementy te są w kontrastującym kolorze. Taki rodzaj mundurów wybrało kilkanaście bractw. Trzy bractwa posiadają umundurowanie w różnych odcieniach czerwieni, przy czym w jednym przypadku (bractwo z Mosiny) mundur wzbogaca dodatkowo czarny szamerunek. Kolorystyka mundurów pozostałych dziewięciu bractw posiadających mundury myśliwskie oscyluje wokół zieleni. Wyjątkowe w tej mierze jest bractwo we Wronkach, które posiada klapy kołnierza i stójkę w kolorze czerwonym (pozostałe bractwa mają kołnierze czarne) i szare spodnie. Bractwo w Gryfinie wybrało natomiast kolor

szary, uzupełniając go oliwkowymi elementami (Rotter, 2011, s. 74, 132–133, 259–260; Gogolewski, 2002; Grupiński i Pawlak, 2008).

Niewielka liczba mundurów ma inspiracje pozabrackie. Są to stroje nawiązujące do mundurów np. górniczych lub kroju cywilnych ubrań noszonych na przełomie XIX i XX wieku. Do grupy tej włączyć można także ubiory nawiązujące do strojów regionalnych. Siostry z Rudy Śląskiej zakładają strój ludowy z rejonu Śląska (zwany też rozbarskim) (Rotter, 2011, s. 181–182; Piskorz–Branekova, 2005, s. 158–165).

Kolejna grupa bractw przy reaktywacji działalności wzorowała swoje stroje na kroju mundurów brackich z okresu międzywojennego lub kroju mundurów brackich sprzed I wojny światowej. Są to mundury jedno- lub dwurzędowe, zapinane pod szyję, z niewielkim kołnierzem lub stójką (Rotter, 2011). Do grupy tej należy dodać także bractwa, które swoje współczesne mundury wzorowały na żołnierskich mundurach historycznych. Jako wzory posłużyło umundurowanie różnych jednostek noszone od XVII do początku XX wieku, przy czym nie ma tutaj najczęściej znaczenia konkretna formacja wojskowa, a jedynie krój jej munduru. Można zatem zobaczyć wzorce zaczerpnięte z mundurów XVII-wiecznych rajtarów (Jelcz–Laskowice), regimentów z okresu Sejmu Wielkiego (Wojciechowo), a także wspomnianego już wyżej munduru piłsudczyków (Otwock) (Rotter, 2011; Keubke, 2009, s. 46–219; Michalski, 2000; Michalski, 2005).

Ważnym elementem pojawiającym się na wszystkich rodzajach mundurów są elementy świadczące o strzeleckim lub paramilitarnym charakterze bractw, albo też o ich polskich korzeniach. Jednym z nich są tzw. żołędzie przytwierdzone najczęściej na wyłogach kołnierza. Jest to symbol strzelecki składający się najczęściej z trzech liści dębu skierowanych w górę, u dołu zakończony żołędziami oraz dwie skrzyżowane strzelby. Na większości mundurów pojawia się także kur i emblemat bractwa na lewym ramieniu. Można także zauważyć orzełki polskie umieszczone zwłaszcza na nakryciach głowy (Fijałkowski, 2000, s. 28; Keubke, 2009).

Druga grupa bractw (dwadzieścia spośród należących do Zjednoczenia) to tzw. bractwa kontuszowe. Strój określany zwyczajowo jako polski w okresie zaborów był formą manifestacji polskości. Współcześnie bractwa kontuszowe nawiązują do tej tradycji, przyjmując jako strój galowy na przykład żupan, kontusz i kołpak. Zaznaczyć jednak należy, że oprócz bractw, w których strój kontuszowy miał wielowiekową tradycję, kontusz jako strój bracki przyjmują też nowo zakładane bractwa lub takie, które po odrodzeniu w latach dziewięćdziesiątych zmieniły swoje umundurowanie na ubiór historyczny.

Noszenie kontuszy nie było zarezerwowane jedynie dla szlachty. W kontuszach chodzili zarówno królowie, magnaci i szlachta, jak

i patrycjat miejski. W XVIII wieku zakładanie takiego stroju stało się wyrazem patriotycznych proweniencji. Na terenie Galicji tradycja ta była podtrzymywana także w czasie zaborów. Wspomnieć tu należy, że mieszczanie krakowscy uzyskali od Franciszka Józefa I przywilej noszenia kontusza, co tym bardziej pozwoliło na wykorzystywanie tego stroju jako manifestacji polskości (Bąkowski, 1912; Turnau, 1991, s. 17).

Ubiorami powszechnymi pośród mieszczan były poza kontuszem także ferezje, delie czy szuby. Noszono je od XVI wieku, a zaznaczyć należy, że nie ustępowały w wytworności tym szlacheckim. Być może z tego powodu w niektórych bractwach tzw. kontuszowych (cztery bractwa w Zjednoczeniu) zamiast kontusza nosi się jako ubiór wierzchni jeden z wymienionych strojów. Bractwa kurkowe jako zrzeszenia o tradycjach mieszczańskich kultuwują, co naturalne, ubiór mieszczan. Ich strój różnił się nieco od szlacheckiego, na ziemiach polskich jednak nie kolorem<sup>5</sup>, krojem czy nawet tkaniną. Wyróżnikiem mieszczan mógł być natomiast sposób zakładania poszczególnych elementów ubioru. Na przykład mieszczanie często pas przepasywali na żupan, a nie na wierzchnią szatę. Nie nosili też broni, a laski – chodzenie przy szabli czy przy pałaszu było zarezerwowane dla szlachty. Zatem bractwa, które jako uzupełnienie stroju kontuszowego przypinają szablę na rapciach, dokonują drobnego nadużycia, które jednak współcześnie jest chyba wybaczone (Gwóźdź, 2008, s. 217–218; Sierociński i Matusiak, 2005).

Podstawowym elementem stroju uważanego za tradycyjny ubiór polski jest żupan. Upowszechnił się on na ziemiach polskich w XVI wieku<sup>6</sup>. Od początku był traktowany zarówno jako ubiór spodni, na który zakładało się strój bardziej wytworny, jak i wierzchni – używany jednak w sytuacjach mniej oficjalnych (np. podejmując niezapowiedzianych gości w zaciszu domowym). Najczęściej żupany szyto z lekkich tkanin: wełna, barchan lub jedwabie, choć zdarzały się także żupany szyte z cienkich barwionych skór. Większość bractw kontuszowych używa żupanów w poprawnym kroju, w którejś z historycznych jego wersji (Rotter, 2011; Bartkiewicz, 1974; Bartkiewicz, 1979; Turnau, 1967; Biedrońska-Słotowa, 2005; Rostworowski, 1986; Gutkowska-Rychlewska, 1968, s. 269–306, 375–422, 499–528; Poppe, 1998; Sieradzka, 2003; Tyszycka, 1995; Jeziorowski i Jeziorowski, 1992; Zachuta, 1992; Turnau, 1991, s. 19).

Kontusz w kulturze polskiej pojawił się na początku XVII wieku. Bardzo szybko stał się on podstawowym ubiorem zarówno wśród szlachty polskiej, jak i innych stanów. Rzecz jasna, nie wszystkie ubiory z odrzuconymi

5 Choć można wspomnieć, że np. mieszczanie krakowscy unikali w ubiorze barwy żółtej, by nie być nazywanymi lyczkami.

6 Sama nazwa skrytylizowała się dopiero pod koniec tego wieku.



do tyłu rękawami (wyloty) to kontusze. Najbardziej charakterystycznym elementem kontusza jest krój: jednolicie skrojone plecy w formie pionowego pasa, do niego doszyte są kloszowe boki suto fałdowane w linii stanu. Kontusze mogły być podbijane futrem lub wykańczane szamerunkiem. Elementy te charakterystyczne są jednak dla wczesnych form kontusza. Ubiór ten wymagał przepasania, do czego używano pasów siatkowych tzw. sakieskich lub pasów taśmowych. Najcenniejsze i najpiękniejsze były pasy słuckie. Pośród współcześnie działających kurkowych bractw kontuszowych wiele posiada klasyczną i poprawną formę kontuszy. Do takich zaliczyć należy np. bractwo krakowskie, tarnowskie, warszawskie, krotoszyńskie, kaliskie, a z nowo powstałych – poznańskie lub nyskie. W dwu ostatnich z wymienionych bractw obowiązuje jednolitość kolorystyczna. Wszystkie żupany i kontusze muszą być w tym samym kolorze określonym regulaminem. Takiego obostrzenia nie ma w bractwach o dłuższej historii. W Krakowie sugeruje się jedynie, by zgodnie z tradycją żupan był jaśniejszy od kontusza. Zdarzają się jednak także bractwa zaliczane do kontuszowych, których ubiór daleki jest od klasycznej i poprawnej historycznie formy stroju narodowego. Ubiory bractw w Brusach lub Włocławku to właściwie wolna interpretacja na temat, nawiązująca jedynie dość daleko do pierwowzoru, jakim jest strój kontuszowy (Rotter, 2011, s. 44–45, 99–104, 139–140, 167–168, 224–226, 236–237; Turnau, 1991; Łepkowski, 1847; Dubiecki, 1902; Ludwikowski i Wroński, 1979; Wroński, 1984; Dobrzycki, mps MHMK; Lichończak-Nurek i Satała, 2004; Lichończak-Nurek i Satała, 2007; Skalski, 2006; Lichończak-Nurek, 1999a; Lichończak-Nurek, 1999b, s. 56–58; Lichończak-Nurek, 2001; Lichończak-Nurek, 1994; Lichończak-Nurek, 1987, s. 113–126; Lichończak-Nurek, 1993; Lichończak-Nurek, 1997; Lichończak-Nurek, 2008; Jelonek-Litewkova, 2005; Grabowski, 2009; Niechaj, 2003; Satała, 2008; Satała, 2009, Satała, 2010; Turbasa, 2007; Majcherek-Węgrzynek, 1999).

Warto wspomnieć jeszcze o kilku innych ubiorach wierzchnich, używanych przez niektóre bractwa kurkowe w miejsce kontuszy. Pod koniec XVIII wieku pojawiły się czachmany. Krojem zbliżone były do kontuszy, ale bez wylotów. Z kontuszem wiąże się też czamara. Ubiór ten znany był już w XVI wieku, a jego krój przypomina nieco późniejsze kontusze. W wieku XVIII czamary, zdobione szamerunkiem i guzami, były noszone przez mieszczan i uważane za narodowy strój polski na równi z kontuszem. Warto wspomnieć też o delii. Ten rodzaj obszernego płaszcza podbitego futrem był najczęściej noszonym strojem w XVI wieku. Jej rękawy od połowy XVI wieku miały charakter czysto dekoracyjny. Mogły zwiśać podobnie jak w kontuszach, mogły być też długie i tak wąskie, że włożenie do nich rąk nie było możliwe. Znane były też delie z rękawami krótkimi i szerokimi. Delię zapinało się na ozdobne guzy, które

w wieku XVII zastąpione zostały przez haftki lub pętlice (Turnau, 1991, s. 18–19; Biedrońska-Słotowa, 2005, s. 57; [Czarny], 1861, s. 12). Bardzo podobna do delii była ferezja. Te używane w Polsce miały niskie kołnierze i odrzucone do tyłu dekoracyjne rękawy. Wymienione wyżej historyczne ubiory pojawiają się (choć znacznie rzadziej niż kontusze) jako ubiory brackie. Przykładem może być bractwo łaskie, sieradzkie lub świętokrzyskie (Turnau, 1991, s. 19; Biedrońska-Słotowa, 2005; Rostworowski, 1986; Gutkowska-Rychlewska, 1968, s. 269–306, 375–422, 499–528; Sieradzka, 2003; Tyszycka, 1995; Jeziorowski i Jeziorkowski, 1992; Zachuta, 1992; Poppe, 1998; Biedrońska-Słotowa, 2005, s. 60–61).

Najczęstszym nakryciem głowy były kołpaki, szyte z sukna lub jedwabiu i ozdabiane otokiem futra oraz szkofią, a potem kita z klejnotem. Nakrycie takie zakładano do reprezentacyjnych strojów. W wieku XVIII powszechnie w użycie wchodzi zaś konfederatka. Obydwa nakrycia głowy pojawiają się w strojach brackich, przy czym powszechniejszy jest kołpak. Konfederatkę noszą jedynie bracia z Warszawy (Biedrońska-Słotowa, 2005; Rostworowski, 1986).

Wspomnieć też trzeba o tych elementach stroju, których nie widać. Najczęściej używano wąskich nogawic lub szarawarów i hajdawerów. Sięgały poniżej kolan lub nad kostkę – tak by móc je wpuścić w cholewki butów. W powszechnym użyciu, obok portek sukiennych, były także spodnie wykonane ze skóry. Większość bractw zakłada dziś do stroju brackiego szarawary i czarne lub czerwone skórzane buty z wysoką cholewką. Są jednak także niestety takie bractwa, gdzie bracia do kontusza zakładają spodnie kantkowe (!) oraz półbuty.

Jeśli do bractwa kontuszowego należą także kobiety, wówczas ich strój wpisuje się w historyczny kanon stroju braci. Siostry zatem ubierają się w suknie stylizowane na XVII wiek – na fortugale z widoczną suknią spodnią, ze staniczkiem i z rękawami zdobionymi angażantami, do których zakłada się kołpaczek lub toczenicę. Siostry (lub żony braci) używają także jako stroju brackiego XVIII-wiecznych kontusików z kołpaczkiem zdobionych klejnotem (Rotter, 2011, s. 108, 116, 167).

Trzecią grupę strojów brackich stanowią ubiory regulaminowe. Używa ich dziewięć bractw w Zjednoczeniu. W większości przypadków są to określone przepisami i kanonem garnitury lub marynarki o ustalonej kolorystyce i kroju. Już w okresie międzywojennym w strukturach brackich funkcjonowali bracia niemundurowi<sup>7</sup>. Najczęściej ich strojem były czarny tużurek, także spodnie i melonik oraz białe rękawiczki. Współczesny strój bracki zwany regulaminowym nie jest de facto kontynuacją tradycji niemundurowych braci. Obecnie można raczej wywieść strój

7 Związane to było najczęściej z wysokimi kosztami sporządzenia sobie właściwego munduru.

regulaminowy z angielskich *jockey club*. Te obowiązkowe stroje w elitarnych klubach składają się z ciemnych (najczęściej granatowych) marynarek z metalowymi guzikami oraz szarych kantkowych spodni. Na kieszenie na piersi naszyty jest emblemat. Do stroju klubowego zakłada się określony przepisami krawat. Zaznaczyć równocześnie należy, że w części bractw jedynym używanym strojem jest ubiór regulaminowy. Są jednak takie bractwa, które obok kontuszy lub mundurów posiadają także stroje regulaminowe, używając obu wersji w określonych przepisami sytuacjach (Rotter, 2011; Orłowski, 2005).

Analiza dziejów bractw kurkowych poprzez pryzmat noszonych w bractwach strojów ukazuje historię, przeobrażenia i specyfikę tych konfraterni. Wyraźnie podkreśla ich narodowy charakter, strzeleckie korzenie i elitarny charakter. Ma to miejsce niezależnie od formy stroju: kontuszowego, munduru czy klubowego. Bractwa kurkowe podtrzymując dawne tradycje, patriotyzm i działalność charytatywną, kultywują także zwyczaj noszenia określonych mundurów i strojów, propagując także w ten sposób owe ważne treści. Nie można przecież nie zauważać, jak nieprzerwanie od wieków pozytywne emocje budzi w społeczeństwie grupa braci w kontuszach lub mundurach dumnie krocząca ulicami miasta...

#### BIBLIOGRAFIA

- IV Kongres i 10-lecie Zjednoczenia Kurkowych Bractw Strzeleckich*. Katowice 26 VI – 3 VII 32. (1932). Katowice.
- Bartkiewicz, M. (1974). *Odzież i wnętrza domów mieszczańskich w Polsce w drugiej połowie XVI i w XVII wieku*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bartkiewicz, M. (1979). *Polski ubiór do 1864 roku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bąkowski, K. (1912). *Ubiór polski mieszczanina krakowskiego*. Kraków: Czcionkami Drukarni Literackiej w Krakowie.
- Biedrońska-Słotowa, B. (2005). *Polski ubiór narodowy zwany kontuszowym*. Kraków 2005: Muzeum Narodowe w Krakowie.
- [Czamary]. (1861). *Magazyn mód i Nowości Dotyczących Gospodarstwa Domo-owego*, 22: wkładka po s. 12.
- Delowicz, J. i Kowalczyk, L. (2006). *Kurkowe Bractwo Strzeleckie w Żorach 1776–2006*. Żory: Drukarnia Oldprint.
- Dobrzycki, J. *Bractwo kurkowe w dziejach i kulturze Krakowa*, mps. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Dubiecki, M. (1902). *Towarzystwo Strzeleckie Krakowskie. Monografia historyczna*. Kraków: Towarzystwo Strzeleckie Krakowskie.

- Fabiański, M. i Podlecki, J. (red.). (2000). *Miniatury z Kodeksu Baltazara Behema*. Kraków: Wydawnictwo „Karpaty” – Andrzej Łączyński.
- Fijałkowski, M. (red.). (2000). *Pilskie bractwo kurkowe*. Piła: PBK „Tarcza” – Muzeum Okręgowe.
- Fischer-Mirkin, T. (1999). *Mowa stroju*. Warszawa: Świat Książki.
- Gogolewski, S. (2002). *Mosińsko-Puszczykowskie Kurkowe Bractwo Strzeleckie im. dr Tadeusza Adama Jakubiaka i jego historia*. Mosina: Mosińsko-Puszczykowskie Kurkowe Bractwo Strzeleckie im. dr Tadeusza Jakubiaka.
- Grabowski, A. (2009). *Bractwo Kurkowe w dawnym Krakowie*. Kraków: Jagiellonia SA.
- Grupiński, E. i Pawlak, J. (2008). *362-lecie Bractwa Kurkowego we Wronkach 1646–2008. X-lecie reaktywacji 1998–2008*. Poznań: Wydawnictwo „Rys”.
- Gutkowska-Rychlewska, M. (1968). *Historia ubiorów*. Wrocław: Ossolineum.
- Gwóźdź, K. (2008). *Bractwo Strzeleckie w Tarnowskich Górach: historia i współczesność*. Tarnowskie Góry: Kurkowe Bractwo Strzeleckie.
- Gwóźdź, K. i Lichończak-Nurek, G. (2003). *Bractwo Strzeleckie z Tarnowskich Gór: katalog wystaw czasowych: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa. Oddział „Celestat”, Kraków, od 28 czerwca do 22 sierpnia 2003 i Muzeum w Tarnowskich Górach, Tarnowskie Góry, od 5 września do 31 października 2003*. Kraków–Tarnowskie Góry: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Jakubiak, T.A. (1986). *Kurkowe bractwa strzeleckie w Wielkopolsce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Jelonek-Litewkowa, K. (2005). *Inwentarz akt Towarzystwa Strzeleckiego (Bractwa Kurkowego) w Krakowie z lat 1591–1939 (1964–2004)*. Kraków: Archiwum Państwowe.
- Jeziorowski, T. i Jeziorkowski, A. (1992). *Mundury wojewódzkie Rzeczypospolitej Obojga Narodów*. Warszawa: Pelta.
- Keubke, K.U. (2009). *1000 mundurów*. Tłum. L. Erenfeicht, J. Majszczyk i S. Ratajczyk. Ożarów Mazowiecki: Wydawnictwo Olesiejuk.
- Koehler, K. (1899). *Dawne cechy i bractwa strzeleckie. Rzecz osnuta na danych o cechach i o bractwach strzeleckich w Kościanie*. Poznań: Towarzystwo Przyjaciół Nauk Poznańskie.
- Lemańczyk, K. i Synak, M. (red.). (2006). *Dawne Kurkowe Bractwa Strzeleckie w Chojnicach i na Pomorzu*. Chojnice: Muzeum Historyczno-Etnograficzne.
- Lichończak-Nurek, G. (1987). Prawda i legenda o srebrnym kurze Krakowskiego Towarzystwa Strzeleckiego. *Krzysztofory. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa*, nr 14, 113–126..
- Lichończak-Nurek, G. (1993). *Tradycje, zwyczaje i pamiątki Krakowskiego Bractwa Kurkowego*. Kalisz.
- Lichończak-Nurek, G. (1994). „Ptasie królestwo”, czyli Bractwo Kurkowe. W: R. Godula (red.), *Klejnoty i sekrety Krakowa. Teksty z antropologii miasta*. Kraków: Wydawnictwo Wawelskie.

- Lichończak-Nurek, G. (1997). „*Tam na celestacie*”. Przewodnik po wystawie stałej „*Z dziejów Krakowskiego Bractwa Kurkowego*”. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Lichończak-Nurek, G. (1999a). Ceremoniał Krakowskiego Bractwa Kurkowego. *Gazeta Antykwaryczna*, 6 (39), 66–69.
- Lichończak-Nurek, G. (1999b). Insygnia krakowskich marszałków kurkowych. *Gazeta Antykwaryczna*, 5 (38), 56–58.
- Lichończak-Nurek, G. (2001). Krakowskie Bractwo Kurkowe na tle polskich i europejskich towarzystw strzeleckich. W: B. Guzik, I. Rożej i K.R. Hubicki (red.), *IX Europejskie Dni Dziedzictwa*. Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia Towarzystwa Słowaków w Polsce.
- Lichończak-Nurek, G. (2008). *Krakowskie bractwo kurkowe dla niepodległości Polski*. Kraków: Towarzystwo Strzeleckie „Bractwo Kurkowe”–Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Lichończak-Nurek, G. i Satała, M. (2004). *Kraków i jego Bractwo Kurkowe*. Kraków: Towarzystwo Strzeleckie „Bractwo Kurkowe”.
- Lichończak-Nurek, G. i Satała, M. (2007). *Kraków i jego Bractwo Kurkowe przez 750 lat*. Kraków: Towarzystwo Strzeleckie „Bractwo Kurkowe”.
- Ludwikowski, L. i Wroński, T. (1979). *Z dziejów Towarzystwa Strzeleckiego w Krakowie*. Warszawa: Wydawnictwo Epoka.
- Łepkowski, J. (1847). *O towarzystwie Strzeleckim w Krakowie*. W: tegoż, *Starożytności i pomniki Krakowa*. Z. 3, Kraków: W Księgarni Juliusza Wildt.
- Majcherek-Węgrzynek, A. (1999). Gdzie jest srebrny kur – bezcenny relikw Tarnowskiego Bractwa Kurkowego. *Cenne, Bezczne, Utracone*, nr 3(15), 4–5.
- Matuszewski, D. (2000). Kurkowe Bractwo Strzeleckie w Grodzisku Wielkopolskim 1646–1947. *Grodziskie Zeszyty Historyczne*, nr 4.
- Michalski, A.J. (2000). *Kurkowe Bractwa Strzeleckie – 10 lat Piechcińskiego Bractwa Kurkowego*. Piechcin.
- Michalski, A.J. (2005). *Piechcińskie Bractwo Kurkowe 1990–2005*. Koszalin: Wydawnictwo Z.P. Polimer.
- Możdżeń, J. (2011). Mundury wojewódzkie a renesans polskiego stroju narodowego w epoce stanisławowskiej. *Sensus Historiae*, 4 (3), 11–31.
- Nalewajska, L. (2010). *Moda męska w XIX i na początku XX wieku*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Niechaj, M. (2003). *Krakowskie Bractwo Kurkowe. Żywa tradycja*. Płock: Muzeum Mazowieckie.
- Orlińska-Mianowska, E. (2012). Po sarmacku – strój „narodowy” kontra „cudzoziemski”. W: I. Kąkolowski, M. Kopczyński i E. Lewczuk (red.), *Pod wspólnym niebem. Rzeczypospolita wielu narodów, wyznań, kultur (XVI–XVIII w.)*. Warszawa: Muzeum Historii Polski.
- Orłowski, T. (2005). *Protokół dyplomatyczny: ceremoniał & etykieta*. Warszawa: Akademia Dyplomatyczna Ministerstwa Spraw Zagranicznych.

- Piskorz-Branekova, E. (2005). *Polskie stroje ludowe*. Warszawa: Sport i Turystyka–Muza.
- Rostworowski, M. (red.). (1986). *Polaków portret własny*. Warszawa: Arkady.
- Poppe, A. (1989). Szuba średniowieczna w Polsce i na Rusi. W: *Szkice z dziejów materialnego bytowania społeczeństwa polskiego*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 11–39.
- Rotter, L. (2011). *Leksykon strojów i mundurów bractw kurkowych w Polsce*. Kraków: Avalon.
- Satała, M. (2008). *Krakowskie Bractwo Kurkowe na Litwie w 2007 i 2008 roku*. Kraków: Towarzystwo Strzeleckie „Bractwo Kurkowe”.
- Satała, M. (2009). *Kronika panowania w krakowskim Bractwie Kurkowym AD 2008 Tadeusza Rysia „Niezlomnego” oraz marszałków Mirosława Malinowskiego i M. Trzaski*. Kraków: Towarzystwo Strzeleckie „Bractwo Kurkowe”.
- Satała, M. (2010). *Jan Okoński król kurkowy Anno Domini 2009 „Wytrwały” oraz marszałkowie Kazimierz Loranc, Jan Dziura-Bartkiewicz*. Kraków: Towarzystwo Strzeleckie „Bractwo Kurkowe”.
- Sieradzka, A. (1994). Ostatni Sarmaci. Polski strój narodowy w końcu XIX i w 1. połowie XX w. W: A. Sieradzka i K. Turska (red.), *Ubiory w Polsce. Materiały III Sesji Klubu Kostiumologii i Tłaniny Artystycznej przy Oddziale Warszawskim Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Warszawa, październik 1992*. Warszawa: Wydawnictwo Kopia–Stowarzyszenie Historyków Sztuki.
- Sieradzka, A. (2003). *Tysiąc lat ubiorów w Polsce*. Warszawa: Arkady.
- Sieradzka, A. (2013). *Kostiumologia polska jako nauka pomocnicza historii*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Sierociński, R. i Matusiak, D. (red.). (2005). *Bractwa Kurkowe w Polsce*. Sieradz: Wydawnictwo Prof-Art ARW.
- Skalski, P. (2006). *Bractwo Kurkowe w Krakowie*. Kraków.
- Szendzielarz, R. (2004). *Z dziejów Bractwa Strzeleckiego w Mikołowie. Odrodzone Bractwo Kurkowe*. Mikołów: Instytut Mikołowski.
- Śliwiński, E. (2007). *Leszczyńskie Bractwo Kurkowe 1627–1947*. Leszno: Muzeum Okręgowe.
- Tarczyński, D. (1997). *Zrozumieć człowieka z wyglądu. Psychologia ubioru*. Białystok: Studio Astropsychologii.
- Turbasa, J. (2007). *Garnitur polski*. Kraków: Towarzystwo Strzeleckie Bractwa Kurkowego.
- Turnau, I. (1967). *Odzież mieszczaństwa warszawskiego w XVIII w.* Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Turnau, I. (1986). Ubiór jako znak. *Lud*, nr 70, 67–83.
- Turnau, I. (1991). *Ubiór narodowy w dawnej Rzeczypospolitej*. Warszawa: Semper–IHKM PAN.

- Tyszycka, M. (1995). *Polskie pasy kontuszowe*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Woźnowski, W. (1971). Literacki spór o tradycje w czasach Stanisława Augusta (Z dziejów motywu wąsów, kontusza i fraka). *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie*, z. 21, 27–47.
- Wroński, T. (1984). *Krakowskie towarzystwo Strzeleckie Bractwo Kurkowe. Zarys dziejów po drugiej wojnie światowej*. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Zachuta, L. (1992). *Zawieszania białej broni. O noszeniu białej broni bocznej*. Kraków: Wydawnictwo „Zamiast Korepetycji”.
- Żygulski, Z. (1974). Somatyczne i semiotyczne uwarunkowania mody i ubiorów. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, t. 22, nr 1, 107–112.
- Żygulski, Z. (1994). Strój jako forma symboliczna. W: A. Sieradzka i K. Tur-ska (red.), *Ubiory w Polsce. Materiały III Sesji Klubu Kostiumologii i Tkań Artystycznej przy Oddziale Warszawskim Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Warszawa, październik 1992*. Warszawa: Wydawnictwo Kopia–Stowarzyszenie Historyków Sztuki.

**Lucyna Rotter** – historyk i semiolog kultury, wykładowca uniwersytecki; kierownik i współtwórca programu dla kierunku Turystyka i Zarządzanie Dziedzictwem na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego UPJPII w Krakowie; kierownik katedry Krajobrazu i Dziedzictwa Kulturowego, certyfikowany tutor akademicki; członek Polskiej Komisji Akredytacyjnej, członek Polskiej Akademii Nauk, w 2019 powołana do Komisji Ewaluacji Nauki przy MNiSW. Zastępca przewodniczącego kapituły Nagrody Odys i Certyfikatu Penelopa. Zajmuje się dziedzictwem materialnym i niematerialnym ze szczególnym uwzględnieniem symboliki w kulturze europejskiej. Prowadzi także badania z zakresu nauk pomocniczych historii oraz kostiumologii. Propagatorka poznawania języka symboli i znaków w kulturach, historii i sztuce. Reprezentuje dyscyplinę historia oraz nauki o kulturze i religii. Autorka 30 opracowań monograficznych oraz blisko stu artykułów opublikowanych w kraju i zagranicą. Na międzynarodowych i ogólnopolskich konferencjach wygłosiła ponad sto referatów.





**Bernadeta Maj**<https://orcid.org/0000-0001-9075-5922>

Akademia Ignatianum w Krakowie

bernadeta.maj@student.ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.16

## Niezwykłe losy ścinawskiego retabulum. Z dziejów sztuki sakralnej w powojennej Polsce

### STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje niezwykle losy retabulum pochodzącego z miasta Steinau an der Oder – dzisiejszej Ścinawy. Ten wyjątkowy zabytek kilkakrotnie w swojej historii mógł ulec zniszczeniu, a jednak, jakby na przekór okolicznościom, przetrwał i cieszy oczy odwiedzających przepiękną bazylikę ojców cystersów w Mogile. Na przykładzie ścinawskiego retabulum można prześledzić działania powojennych rewindykatorów, którzy z jednej strony uratowali i zabezpieczyli przed grabieżą lub dewastacją wiele cennych zabytków, szczególnie z Dolnego Śląska, a z drugiej strony, wskutek zbyt szybkich i chaotycznych działań doprowadzali do tego, że poszczególne fragmenty rozdzielone podczas transportów na wiele lat traciły swoją proveniencję.

**SŁOWA KLUCZE:** cystersi, Mogiła, retabulum, rewindykacja, sztuka sakralna, Samostrzelnik, Dolny Śląsk

### ABSTRACT

The Extraordinary Story of the Ścinawa Retable. From the History of Sacral Art in Post-War Poland

The article shows the extraordinary story of a retable from the town of Steinau an der Oder (today's Ścinawa). This unique monument could have been destroyed several times in its history, and yet, in spite of the circumstances, it survived and is still a feast to the eyes of visitors to the beautiful basilica of the Cistercian fathers in Mogiła. The example of the Ścinawa retable lets us trace the actions of the post-War revindicators who, on the one hand, saved and secured many valuable monuments, especially from Lower Silesia, from looting or devastation, and on the other, due to their hasty and chaotic actions, many individual fragments thereof were separated during transports lost their provenance for many years.

**KEYWORDS:** Cistercians, Mogiła, retable, revindication, sacred art, Claratumbensis, Lower Silesia

**Sugerowane cytowanie:** Maj, B. (2020). Niezwykłe losy ścinawskiego retabulum. Z dziejów sztuki sakralnej w Polsce. *Perspektywy Kultury*, nr 2(29), s. 225–250. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.16.

Nadesłano: 27.01.2020

Zaakceptowano: 29.04.2020

W powojennej Polsce liczne zabytki sztuki sakralnej zmieniły miejsce swojego pierwotnego przechowywania. Wpłynęło na to wiele czynników politycznych i ekonomicznych, wśród których wymienić należy przede wszystkim wydarzenia historyczne, a szczególnie decyzje, które zapadły na konferencjach w Teheranie i Jalcie, a następnie potwierdzone zostały na konferencji w Poczdamie. Doprowadziły one do wytyczenia nowych granic państwowych, a to spowodowało duże ruchy ludności miejscowej – niektórzy zostali przymusowo wysiedleni, inni sami podejmowali decyzję o przeprowadzce. Bezpośrednio związane z tym były również przemiany kulturalne i religijne, które zachodziły na nowo zasiedlanych terenach. Najlepszym przykładem tych przemian są tereny Dolnego Śląska, gdzie miejscową, niemiecką w większości, ludność, zastąpili polscy przesiedleńcy lub migranci napływający z terenów przedwojennej wschodniej części Rzeczypospolitej, a które w wyniku powojennych ustaleń włączone zostały w obszar ZSRR<sup>1</sup>. Bardzo często zdarzało się, że opuszczone świątynie protestanckie stawały się kościołami katolickimi. Były również takie sytuacje, kiedy to zabytki sztuki sakralnej, przechowywane przed wojną w instytucjach muzealnych, po wojnie wykorzystywano do ubogacenia zniszczonych świątyń położonych w centralnej Polsce lub też, zgodnie z decyzją władz centralnych, przekazywano je do kościołów w innych regionach albo do nowo powstających muzeów w całej Polsce. Niniejszy artykuł poświęcony został jednemu z takich przypadków i ukazuje niezwykle losy ścinawskiego retabulum. Obserwując historię tego wyjątkowego ołtarza, można zauważyć, jak ogromny wpływ nie tylko na ludzi, ale również na przedmioty, miały przemiany kulturowe i religijne zachodzące na danych terenach.

Kiedy w marcu 1947 roku ojciec Augustyn Ciesielski<sup>2</sup> pisał do Naczelnej Dyrekcji Muzeów i Ochrony Zabytków przy Ministerstwie Kultury i Sztuki w Warszawie, że „konwent OO. Cystersów w Mogile godzi się przyjąć ofiarowany mu (...) tryptyk”<sup>3</sup>, w rzeczywistości nie wiedział,

- 
- 1 O trudnej i skomplikowanej sytuacji, z jaką mierzyli się przybywający na tereny Dolnego Śląska mieszkańcy wschodnich terenów przedwojennej Polski przeczytać można między innymi w: Mach, 1998.
  - 2 Ojciec Augustyn Ciesielski urodził się 24 października 1902 roku w Pleszowie pod Krakowem. W 1926 roku wstąpił do mogińskiego zakonu cystersów. Studia teologiczne i filozoficzne ukończył w Lublanie i w 1933 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Po powrocie do Mogiły kontynuował studia i w 1951 roku obronił doktorat z teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od 1953 do 1968 roku był opatem w klasztorze w Mogile. Jako prezes Kongregacji Polskiej Cystersów brał udział w Soborze Watykańskim II. O Augustynie Ciesielskim można przeczytać między innymi w: Franczyk, 3, 2010; Starzyński i Zdanek, 2013.
  - 3 Pismo Konwentu OO. Cystersów do Naczelnej Dyrekcji Muzeów i Ochrony Zabytków przy Ministerstwie Kultury i Sztuki z 14 marca 1947 roku, Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument nr 92 i 105.

czego może się spodziewać i jaki ołtarz zostanie mu zaproponowany. Jedyne wymagania, które cystersi zgłaszali, dotyczyły głównego przedstawienia i wymiarów<sup>4</sup>. Konieczność wymiany istniejącego, barokowego ołtarza<sup>5</sup> (ilustracja 1) na mniejszy, wiązała się z odsłonięciem w świątyni, podczas trwających od zakończenia wojny prac konserwatorskich, niezwykle ciekawych polichromii<sup>6</sup>. Jak się później okazało, było to dzieło XVI-wiecznego zakonnika cysterskiego, a jednocześnie malarza królowej Bony i króla Zygmunta Starego i niezwykle utalentowanego iluminatora ksiąg liturgicznych Stanisława Samostrzelnika (zob. Quinkenstein, 2006, s. 21–29; Przybyszewski, 1951, s. 47–87; Starzyński, 2011, s. 7–26; Miodońska, 1997/1998, s. 121–131; Miodońska, 2007, s. 63–78; Starzyński i Zdanek, 2007, s. 33–62; Potoczek, 1980).

Już we wrześniu 1945 roku Bogdan Treter, ówczesny konserwator zabytków województwa krakowskiego, wraz z profesorem Adolfem Szyszko-Bohuszem zadecydowali o „ostrożnej rozbiórce”<sup>7</sup> ołtarza i złożeniu go „w zamkniętym, suchym, pomieszczeniu”<sup>8</sup>. Umożliwiło to prowadzenie kolejnych prac, m.in. rozpoczęcie wyburzania zamurowanych otworów okiennych oraz dalsze odsłanianie polichromii. 28 lutego 1946 r. Komisja Konserwatorska składająca się z Józefa Dutkiewicza, Józefa Lepiarczyka, Adolfa Szyszko-Bohusza, Henryka Kramkowskiego oraz przeora cysterskiego klasztoru Augustyna Ciesielskiego sporządziła protokół, w którym wyraźnie zaznaczyła, że najważniejszym dla nich celem będzie przywrócenie zabytkowego charakteru remontowanej świątyni poprzez wydobycie na światło dzienne i wykorzystanie istniejących wartości. Jednocześnie komisja zasugerowała, aby pod środkowym

---

4 „Ponieważ kościół poświęcony jest Najświętszej Bogarodzicy jako Królowej nieba i ziemi, przeto pożądanym będzie, aby tryptyk w szafie przedstawiał Madonnę jako Królową, a skrzydła sceny z życia Bogarodzicy” – tamże.

5 Na szklanej kliszy ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie (nr inw. MNK XX-k-899) widać barokowy ołtarz, który przesłaniał całą wschodnią ścianę prezbiterium, w tym zamurowane okna – ilustracja 2.

6 O wyjątkowo trudnej pracy konserwatorów w powojennej rzeczywistości na terenie województwa krakowskiego, w tym o odkryciach w kościele w Mogile, przeczytać można m.in. w: Kornecki, 1989, s. 107–128.

7 Upoważnienie wystawione przez inż. arch. Bogdana Tretera, konserwatora zabytków województwa krakowskiego, dla prof. dra Adolfa Szyszko-Bohusza z 30 września 1945 roku, dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.

8 Oficjalna zgoda na jego rozebranie została wydana 15 listopada 1947 roku przez dra Józefa Dutkiewicza, który pełnił już wtedy funkcję konserwatora zabytków województwa krakowskiego. Sam ołtarz pismem (forma aktu darowizny) z 12 listopada 1947 roku, podpisanym przez ojca Augustyna Ciesielskiego, został przekazany „jako dar na odbudowę Warszawy”; list ojca Augustyna Ciesielskiego do Naczelnej Dyrekcji Muzeów i Ochrony Zabytków w Warszawie z dnia 12 listopada 1947 roku, Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument 94 bis.

oknem prezbiterium, w miejsce demontowanego ołtarza, ustawiony został inny – najlepiej zabytkowy, gotycki tryptyk z wyobrażeniem Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii<sup>9</sup>. Ponieważ komisja składała się z wybitnych osobistości świata sztuki i architektury, nie może dziwić kolejne jej zalecenie, a mianowicie nakaz dokładnego zbadania wszystkich tynków, ścian i sklepień dla stwierdzenia, czy nie znajdują się na nich ślady jakiegokolwiek, zwłaszcza dawnej, polichromii<sup>10</sup>. Na początku grudnia 1946 roku do Oddziału Muzeów i Ochrony Zabytków Województwa Krakowskiego przesłane zostało z Mogiły pismo, w którym Konwent prosi i sugeruje, aby na ścianach zachować resztki polichromii, bowiem są one cennym świadectwem kultury rodzimej, cysterskiej<sup>11</sup>. Z pisma przebija jednocześnie troska o to, by świątyni po remoncie przywrócić cysterską surowość, a uzupełnianie i odnawianie tak cennych odnalezionych fresków powierzyć artyście konserwatorowi<sup>12</sup>. W tym samym piśmie cystersi zwracają uwagę, że „publiczność” odwiedzająca Mogiłę „głośno narzeka” (przypuszczalnie na przeciągający się remont i utrudnione korzystanie z kościoła), dlatego Konwent poprosił, aby do początku 1947 roku przesłany został im akt przekazania tryptyku<sup>13</sup>. W związku z przeciągającym się procesem nawet samego wytypowania zabytku do przekazania na własność klasztorowi, cystersi w tym samym liście ostrzegali, że „zmuszeni będą działać na własną rękę, aby wreszcie (przyjść) do posiadania wielkiego ołtarza”<sup>14</sup>. W piśmie zakonnicy powołują się również na obowiązujące zapisy *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (Kodeks prawa kanonicznego wprowadzony przez papieża Benedykta XV w maju 1917 roku, wszedł w życie w maju 1918), który pozwalał na przejęcie przedmiotów kultu wyłącznie na własność – stąd prośby klasztoru o przykazanie ołtarza „na jego wyłączną własność i służbę liturgiczną”<sup>15</sup>.

Konserwator wojewódzki w Krakowie Józef Dutkiewicz, jednocześnie członek Komisji Konserwatorskiej, pod której opieką przeprowadzane były prace w cysterskim kościele<sup>16</sup>, zasugerował Ministerstwu Kultury i Sztuki, aby do Mogiły przekazać ołtarz pochodzący z kościoła Panny

9 Protokół posiedzenia Komisji Konserwatorskiej odbytego w Mogile dnia 28 lutego 1946 roku, Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument 130.

10 Tamże.

11 Pismo z Mogiły do Oddziału Muzeów i Ochrony Zabytków Wojew. Krakowskiego z 2 grudnia 1946 r., Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument 119.

12 Tamże.

13 Tamże.

14 Tamże.

15 Tamże.

16 Józef Dutkiewicz pisze o konserwacji wewnątrz kościoła w Mogile i odkryciach polichromii m.in. w: Dutkiewicz, 1948, s. 65–74, 94–95.

Marii na Piasku we Wrocławiu. Zgodnie z decyzją konferencji poczdamskiej z sierpnia 1945 roku Śląsk wraz z Wrocławiem zostały przyłączone do Polski. Warto w tym miejscu przypomnieć, że historia po II wojnie światowej była dla Dolnego Śląska niezwykle trudna. Odbiło się to nie tylko na miejscowej ludności, która już pod koniec działań wojennych masowo opuszczała swoje domy, decydując się na emigrację, a potem była przymusowo deportowana przez nowe władze, ale również na zabytkach ruchomych i nieruchomych, które pozostały na tych terenach. To, co udało się wywieźć, było wywożone najczęściej na ziemie, których przynależność do Polski nie budziła żadnych zastrzeżeń<sup>17</sup>. Zniszczone zabytki nieruchome odnawiano lub odbudowywano bardzo powoli, istniało bowiem przekonanie, że tereny te mogą zostać Polsce odebrane. Wiele z nich do tej pory nie doczekało się prawdziwej konserwacji, wiele uległo całkowitemu zniszczeniu, często w wyniku szabrownictwa dokonywanego przez miejscową ludność<sup>18</sup>.

Nie wiadomo, skąd pojawił się pomysł Dutkiewicza, by z tego wrocławskiego kościoła Panny Marii na Piasku ołtarz zabrać i przenieść go do Mogiły. Jest to tym bardziej zaskakujące, że bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych do Wrocławia zaczęła przecież napływać ludność polska. Rozpoczęła się również powolna odbudowa miasta, otwierano pierwsze kina, powoływano do życia kluby sportowe, zaczęły ukazywać się polskie czasopisma (por. Dudek, 2013, s. 59–68), a osiedlający się ludzie potrzebowali miejsc kultu. Można tylko przypuszczać, że pomysł Dutkiewicza wynikał z jego wiedzy o ogromnych zniszczeniach wojennych, które dotknęły to miasto. Prawie trzy miesiące (od lutego do maja 1945 roku) trwało oblężenie Wrocławia, podczas którego około 70% miasta uległo zniszczeniu lub uszkodzeniu w wyniku bombardowań przeprowadzanych przez Armię Czerwoną, a konkretnie przez 1. Front Ukraiński marszałka Iwana Stepanowicza Koniewa. Konsekwencją wydanego rozkazu, by bronić miasta za wszelką cenę, była niestety śmierć wielu tysięcy ludzi i to z obu walczących stron. Zniszczono dwie trzecie budynków, a wśród nich znalazły się te wyjątkowo cenne – zabytkowe (por. Hermansdorfer, 1998, s. 6). Jak można zobaczyć na zdjęciu ze zbiorów Muzeum Miejskiego Wrocławia, wspomniany kościół Panny Marii na Piasku jeszcze zimną na przełomie 1947/1948 roku był zupełnie zniszczony, a wewnątrz świątyni zasypane było śniegiem (ilustracja 2). Wiadomo, że były również plany, aby pozostawić go w takim

---

17 Wielką akcją ratowania zabytków ruchomych na tych terenach kierował profesor Stanisław Lorentz, ówczesny dyrektor Muzeum Narodowego w Warszawie.

18 O skomplikowanej historii tych terenów można przeczytać min. w: Herzig, Ruchniewicz i Ruchniewicz, 2012; K. Ruchniewicz, 2007; Margiela-Korczewska i Ruchniewicz, 2011; Łuczyński, 2006a; Łuczyński, 2006b; Łuczyński, 2010.

stanie jako swoiste świadectwo niszczycielskich działań wojennych i przestrogę dla przyszłych pokoleń. Dodatkowo, w końcu lat 40. Wrocław toczył kolejną nierówną wojnę, tym razem z nasilającymi się aktami wandalizmu, niszczeniem budynków – również zabytkowych – i pleniącym się szabrownictwem (Dudek, 2013, s. 61)<sup>19</sup>. Prawdopodobnie Józef Dutkiewicz miał tego świadomość. Przypuszczać należy, że stąd jego pomysł, aby ołtarz ze zrujnowanego kościoła we Wrocławiu przenieść do innej zabytkowej świątyni, do podkrakowskiej Mogiły, gdzie stałby się obiektem kultu.

W połowie lutego 1947 roku Witold Kieszkowski w imieniu Naczelnego Dyrektora Muzeów i Ochrony Zabytków (przy Ministerstwie Kultury i Sztuki) odmówił prośbie Józefa Dutkiewicza, pisząc, że

nie widzi możliwości przekazania tego ołtarza (...) winien on bowiem być w przyszłości oddany z powrotem na właściwe swoje miejsce do Wrocławia. Ministerstwo skłonne jest natychmiast przekazać klasztorowi w Mogile jeden z ołtarzy pochodzących z mienia opuszczonego<sup>20</sup>, a znajdujących się obecnie w Muzeum Narodowym w Warszawie<sup>21</sup>.

Ostatecznie zdecydowano, że będzie to jeden z tryptyków gotyckich<sup>22</sup>, które z powojennych składnic<sup>23</sup> trafiły do stolicy.

19 Przemysław Dudek pisze, że miasto w 1946 r. nazywane było „stolicą Dzikiego Zachodu”, a wg statystyk Milicji Obywatelskiej przestępczość we Wrocławiu była czterokrotnie wyższa aniżeli w województwach centralnych.

20 Definicja mienia opuszczonego została zamieszczona w dekreście z dnia 8 marca 1946 roku o majątkach opuszczonych i poniemieckich (Dz. U. z 1946 r., nr 13, poz. 87). W art. 2.1 czytamy: „Z mocy samego prawa przechodzi na własność Skarbu Państwa wszelki majątek: a) Rzeszy Niemieckiej i byłego Wolnego Miasta Gdańska, b) obywateli Rzeszy Niemieckiej i byłego Wolnego Miasta Gdańska (...), c) niemieckich i gdańskich osób prawnych (...), d) spółek kontrolowanych przez obywateli niemieckich lub gdańskich albo przez administrację niemiecką lub gdańską”.

21 Pismo Naczelnego Dyrektora Muzeów i Ochrony Zabytków do Józefa Dutkiewicza, konserwatora wojewódzkiego, z 17 lutego 1947 roku, Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument 108.

22 Na uwagę zasługuje fakt, że ani Józef Dutkiewicz, pisząc w marcu 1947 roku do przeora Augustyna Ciesielskiego o zgodzie ministerstwa na przekazanie ołtarza i konieczności „przedłożenia stosownego wniosku z odpowiednimi danymi, pod którymi należy rozumieć gotycki tryptyk dwuskrzydłowy, rzeźbiony i złożony” (list z dnia 3 marca 1947 roku w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile), ani Konwent OO. Cystersów, wypełniając to polecenie i pisząc do Naczelnego Dyrektora Muzeów i Ochrony Zabytków przy Ministerstwie Kultury i Sztuki w Warszawie w marcu 1947 roku, że „godzi się przyjąć ofiarowany mu (...) tryptyk”, podając wymiary i jednocześnie zaznaczając, że „kościół poświęcony jest Najświętszej Bogarodzicy jako Królowej nieba i ziemi, przeto pożądanym będzie, aby tryptyk w szafie przedstawiał Madonnę jako Królową” (pismo z dn. 14 marca 1947 roku, dokumenty 92 i 105 w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile), nie wiedzieli jeszcze, jaki konkretnie ołtarz trafi do Mogiły – wydaje się, że w tej sprawie musieli zaufać decyzjom, które zapadły w Warszawie.

23 O historii stworzenia powojennych składnic muzealnych gromadzących m.in. zabytki z Dolnego Śląska, które znalazły się w zbiorach różnych instytucji, w tym w Muzeum Narodowym

Składnice zaczęły powstawać na terenie okupowanej Polski jeszcze podczas II wojny światowej. W nich władze niemieckie gromadziły „masowo konfiskowane polskie zbiory publiczne, prywatne i kościelne” (Lewandowska, Zaleska i Zielińska, 2015, s. 6). Trzeba jednak dodać, że do takich miejsc trafiały również dzieła sztuki i wszelkie mienie kulturalne z terenów Dolnego Śląska – własność instytucji i obywateli niemieckich. Były one zabezpieczane przez władze niemieckie według wytycznych przysyłanych bezpośrednio z Berlina. Profesor Günther Grundmann, dolnośląski konserwator, reprezentował władzę państwową w tych zadaniach i osobiście kierował wszystkimi akcjami. W jego rękach znajdowały się nie tylko dokładne spisy obejmujące majątki prywatne, kościelne i państwowe, ale również zaszyfrowane informacje o miejscach, gdzie ukryto zabytki. Jeśli zapadały decyzje, że w ramach ochrony przeciwlotniczej obiekty należy ukryć, to Grundmann decydował o miejscu, do którego miały zostać przewiezione i osobiście organizował bezpieczny transport (por. Gębczak, 2000, s. 4–5). Jako urzędnik państwowy posiadał również odpowiedni budżet, z którego finansowane były wspomniane transporty. Z tych pieniędzy tworzone były również składnice – przystosowywano pomieszczenia w dworach i pałacach na prowincji, montowano zabezpieczenia w oknach i drzwiach, wykonywano specjalistyczne regały i skrzynie (por. Gębczak, 2000, s. 12–13). Zofia Bandurska, opisując przedwojenne wrocławskie Muzeum Archeologiczne, wspomina, że tylko dla tej instytucji przygotowano pod koniec wojny składnice w 6 miejscowościach (1998, s. 70). Również Śląskie Muzeum Sztuk Pięknych we Wrocławiu zostało przygotowane do ewakuacji, a zbiory były przewożone do wcześniej wyznaczonych składnic już od końca 1943 roku (Łukaszewicz, 1998, s. 92–93). Po zakończeniu wojny, polskie władze przejęły istniejące składnice – Józef Gębczak wymienia 80 miejscowości, w których Niemcy na pewno przechowywali zabytki (por. Gębczak, 2000, s. 5, 16–25). Jednocześnie założono kilka nowych miejsc, do których trafiały zbiory głównie z Dolnego Śląska<sup>24</sup>. Podstawowym celem powstających składnic było szybkie zabezpieczenie ruchomego dziedzictwa kulturowego przed grabieżą i zniszczeniem.

Nie udało się ustalić, kto podjął ostateczną decyzję, wskazując, który tryptyk, spośród przechowywanych w warszawskim muzeum, ma trafić

---

w Warszawie, można przeczytać m.in. w artykułach: Kamińska, 2016, s. 74–80; Kamińska, 2017, s. 249–256.

24 Typowane były one przez grupy konserwatorów i historyków sztuki pracujące wraz ze Stanisławem Lorentzem, który w okresie powojennym prowadził akcje na rzecz zabezpieczenia zabytków i odbudowy kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie, a następnie innych muzeów polskich.

do mogińskiego kościoła. Wiemy, że wybrano późnogotyckie retabulum z 1514 roku, które przez kilkaset lat znajdowało się w ołtarzu głównym w ewangelickim<sup>25</sup> kościele Podwyższenia Krzyża Świętego w Ścinawie (Steinau an der Oder). Jego historia rozpoczęła się zatem w świątyni – retabulum stało w niej bezpieczne ponad 300 lat, aż do rozpoczęcia remontu kościoła w 1869 roku. Wtedy to, jak wspomina w swojej książce Wojciech Marcinkowski, pojawiła się realna „groźba sprzedaży nastawy za granicę”. Informacja na temat zagranicznych kupców znalazła się w biuletynie kościelnym z 1870 roku<sup>26</sup>. Aby tego uniknąć, miejscowy radny (lub radca) Zwinger wykupił nastawę (Marcinkowski, 2006. s. 10), a następnie w roku 1871 podarował zabytek do zbiorów Museum Schlesischer Altertümer w ówczesnym Breslau<sup>27</sup>, gdzie został wpisany do muzealnego inwentarza pod numerem 6218.

Opisywany tryptyk jeszcze podczas II wojny światowej został ewakuowany z wrocławskiego muzeum. Wiadomo, że został rozmontowany na części, przypuszczalnie aby ułatwić transport – nie wiadomo natomiast, dlaczego części te znalazły się w różnych miejscowościach. Do Warszawy, już po zakończeniu działań wojennych, retabulum trafiło z dwu składnic: z Henrykowa (11–12 marca 1946 roku, dwoma transportami nr VII i VIII)<sup>28</sup> oraz z Krakowa (26 lipca 1946)<sup>29</sup>.

Z zachowanych w Muzeum Narodowym w Warszawie dokumentów wynika, że skrzynia ołtarzowa tryptyku zapakowana została w Henrykowie do wagonu nr 0126660 pod pozycją 48 (nr Rew. 2873), główne przedstawienie figuralne Matki Boskiej z Dzieciątkiem oraz drewniana złocona korona w Krakowie do skrzyni nr 381 (nr Rew. 7938 i 7939), płaskorzeźby również w Krakowie do skrzyni nr 389 (nr Rew. 7959a i Rew. 7959c)<sup>30</sup>. Spisy te nie uwzględniają grupy ukrzyżowania, przypuszczalnie zatem trafiła ona do stolicy jeszcze innym transportem.

Analizując dostępne dokumenty, już w tym momencie można dostrzec, jak łatwo w tamtych czasach powojennego zamieszania, chaotycznego

25 Jak podaje Wojciech Marcinkowski, kościół od 1532 roku był świątynią ewangelicką, zob. Marcinkowski, 2006, s. 10.

26 Informacja z pisma Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, do Wojciecha Kolarskiego, podsekretarza stanu w Kancelarii Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, z dnia 21 listopada 2015 roku, Archiwum Ojców Cystersów, bez sygnatury.

27 Pismo dyrektora Muzeum Narodowego we Wrocławiu dra hab. Piotra Oszczanowskiego do Bernadety Maj z 6 lutego 2019 roku, w zbiorach Bernadety Maj, bez sygnatury.

28 Teki I Henryków 11-12-III-46. Transp. VII–VIII, dokumenty w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.

29 Transport rewindykacyjny z Krakowa z dn. 26 lipca 1946 roku, dokumenty w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.

30 Dokumenty w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie.



gromadzenia w składnicach dużej liczby wszelakich dzieł sztuki zabezpieczonych z różnych instytucji i od osób prywatnych, rozdzielone na części zabytki mogły bezpowrotnie utracić swoją proveniencję, a przynajmniej na wiele lat proveniencja ta mogła ulec zatarciu. W konsekwencji niektóre fragmenty obiektów przez dziesiątki lat mogły funkcjonować jako samodzielne muzealia, a inne, nierozpoznane, figurować jako straty wojenne<sup>31</sup>.

Nastawa przechowywana była w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie do 1947 roku, kiedy to, wykonując decyzję Ministerstwa Kultury i Sztuki nakazującą oddanie retabulum do cysterskiego kościoła w podkrakowskiej Mogile, przekazano ją do Urzędu Konserwatorskiego w Krakowie. Odbioru z Warszawy dokonał osobiście ówczesny dyrektor Państwowych Zbiorów Sztuki na Wawelu dr Tadeusz Mańkowski<sup>32</sup>. 25 kwietnia 1947 roku na podstawie protokołu nr III-71/47<sup>33</sup> przewiózł retabulum do krakowskiej pracowni konserwatorskiej Mariana Słoneckiego, która znajdowała się na Wawelu (Stalony-Dobrzańska, 2017). Jeszcze w tym samym roku pod koniec lipca ojciec przeor Augustyn Ciesielski został pisemnie poinformowany, że zarówno Ministerstwo Kultury i Sztuki, jak i Dyrekcja Muzeów i Ochrony Zabytków podjęli decyzję o przekazaniu „dla Kościoła O.O. Cystersów w Mogile ołtarzowego tryptyku gotyckiego”<sup>34</sup>. Oba listy wyraźnie wskazują, że z Warszawy do Krakowa przyjechało już zdekompletowane retabulum, bowiem wymienione zostały części, po które ojciec Ciesielski miał się zgłosić do Urzędu Województwa Krakowskiego. Były to: „figura Madonny, rzeźbiona w drzewie i polichromowana, cztery skrzydła tryptyku, predella z polichromowanymi rzeźbami w drzewie, szafa ołtarzowa z fragmentami rzeźb dekoracyjnych”<sup>35</sup>. W tych zapiskach nie ma mowy o brakujących fragmentach – grupach orantów, którzy pierwotnie umieszczeni byli u stóp Matki Bożej z Dzieciątkiem, o koronie na jej głowie czy o zasuwie predelli. Nikt nie wspomina także o brakującej grupie ukrzyżowania, która oryginalnie

---

31 Na konieczność przeprowadzania badań proveniencyjnych od wielu lat zwraca uwagę Narodowy Instytut Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów, organizując liczne szkolenia dla muzealników i publikując wytyczne, jak należy te badania prowadzić. Por. m.in. Lewandowska, Zaleska i Zielińska, 2015.

32 Tadeusz Mańkowski był dyrektorem Państwowych Zbiorów Sztuki na Wawelu w latach 1945–1951.

33 Pokwitowanie podpisane przez Tadeusza Mańkowskiego z 25 kwietnia 1947 roku, dokument w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.

34 Pisma Józefa Dutkiewicza, konserwatora zabytków województwa krakowskiego (podpisanego za wojewodę), do Konwentu OO. Cystersów w Mogile, pow. Kraków, z 30 lipca 1947 roku, Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokumenty nr 97 i 100.

35 Tamże.

znajdowała się w zwieńczeniu retabulum. Nikt się o te elementy nie upomina, ani dyrektor Tadeusz Mańkowski, ani konserwator Marian Słonecki, ani tym bardziej zakon cystersów – prawdopodobnie nikt nie zdawał sobie sprawy, jak ten zabytek oryginalnie wyglądał.

Dziś wiadomo, że wszystkie te fragmenty pozostały w Muzeum Narodowym w Warszawie. Jeszcze w tym samym 1947 roku całą grupę ukrzyżowania składającą się z trzech elementów, czyli sceny ukrzyżowania Jezusa Chrystusa, postaci Matki Boskiej stojącej pod krzyżem oraz postaci świętego Jana, przekazano do Wrocławia, gdzie właśnie powoływano do życia Muzeum Państwowe we Wrocławiu<sup>36</sup>. Fragmenty przedstawiające dwie grupy orantów: duchownych i świeckich oraz drewniana korona Matki Bożej pozostały w magazynach warszawskiego muzeum – niestety, najprawdopodobniej na skutek ogromnego chaosu związanego z licznymi transportami obiektów z całej Polski do stolicy, jak również z późniejszym rozsyłaniem muzealiów do innych instytucji w kraju, obiekty te na wiele lat utraciły swoją proveniencję. Zasuwa predelli zaginęła natomiast, jak na razie wydaje się, że bezpowrotnie.

Nie udało się odnaleźć żadnych dokumentów, które pozwoliłyby na ustalenie, czy rozdzielenia retabulum między dwa muzea państwowe i instytucję kościelną, jaką jest bazylika cystersów w Mogile, było zabiegiem celowym czy też zupełnym przypadkiem. Przypuszczać jednak należy, że wynikało to raczej z powojennego bałaganu w dokumentach i niedokładnych opisów poszczególnych części retabulum, które zostały rozłożone i zabezpieczone na czas transportu obiektu. Jeśli dodać do tego fakt, że fragmenty docierały do stolicy z różnych miast, składnic, w różnych transportach i w wielu skrzyniach, to próba poprawnego scalenia zabytku stawała się niejednokrotnie prawdziwą zagadką detektywistyczną.

Z dokumentów dostępnych w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile jasno wynika, że stan zachowania przekazanego tryptyku uniemożliwił umieszczenie go w murach kościoła bez przeprowadzenia niezbędnych zabiegów konserwatorskich. Powierzono je Państwowej Pracowni Konserwacji Zabytków w Krakowie, o czym cystersi poinformowali Generalnego Konserwatora w Warszawie<sup>37</sup>. Koszty restauracji i zabezpieczenia współdzielone były przez państwo i konwent oo. cystersów. Sama konserwacja nie przebiegała bez opóźnień, co z pewnością było związane nie tyle z opieszałością w pracy samych konserwatorów, co z niedostatkiem wykwalifikowanych pracowników, ogromnymi zniszczeniami powojennymi i często koniecznością zabezpieczania znacznie bardziej uszkodzonych

36 Obecnie Muzeum Narodowe we Wrocławiu.

37 Pismo ojca Augustyna Ciesielskiego do Generalnego Konserwatora w Warszawie z 12 lipca 1947 roku, Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument nr 102.

zabytków<sup>38</sup>. Wiadomo również, że w tym samym czasie pracownia Słoneckiego prowadziła prace przy ołtarzu mariackim Wita Stwosza, a były one traktowane priorytetowo. Ostatecznie tryptyk, po wykonaniu konserwacji, umieszczony został w ołtarzu głównym w 1948 roku.

I tak historia zatoczyła koło – retabulum z pierwotnie katolickiego kościoła Podwyższenia Krzyża Świętego w Ścinawie podziwiać możemy w katolickiej bazylisce Krzyża Świętego w Mogile.

Nastawa ołtarzowa w cysterskim kościele to panteptyk snycersko-malarski. Składa się on z części środkowej i dwóch par ruchomych, zamkniętych skrzydeł. W części środkowej znajduje się rzeźbiona figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem, a na płaskorzeźbionych skrzydłach umieszczone są sceny zwiastowania, nawiedzenia św. Elżbiety, narodzin Jezusa oraz pokłonu trzech króli (jest to tzw. trzecia odsłona – obecnie otwarta przez większą część roku liturgicznego). Po zamknięciu pierwszych skrzydeł ukazują się malowane sceny Męki Pańskiej – modlitwa w Ogroju, pojmanie Pana Jezusa, Chrystus przed Annaszem, biczowanie, cierniem ukoronowanie, upadek pod krzyżem, ukrzyżowanie i scena ostatnia – zmartwychwstanie Pana Jezusa (jest to odsłona druga, którą zobaczyć można od Środy Popielcowej do Wielkiego Czwartku).

Jak zostało to już wspomniane, retabulum od XVI do XIX wieku znajdowało się w ołtarzu głównym ewangelickiego kościoła Podwyższenia Krzyża Świętego w Ścinawie (Steinau an der Oder). Ze stosunku protestantów do katolickich wizerunków, które znajdowały się w przejętych przez nich świątyniach, szczególnie tych, przedstawiających Maryję z Dzieciątkiem, można przypuszczać, że sceny z drugiej odsłony ocaliły ten niezwykły zabytek. Prawdopodobnie męka Jezusa Chrystusa była na co dzień prezentowana w ewangelickim już kościele i dlatego ołtarz nie został zdemontowany i nie uległ zniszczeniu.

Gdy zamykają się ostatnie skrzydła, ukazują się malowane postacie czterech świętych: św. Jana Ewangelisty, św. Jana Chrzciciela, św. Hieronima i św. Onufrego (odsłona pierwsza prezentowana jest bardzo krótko – od nabożeństwa w Wielki Czwartek do nabożeństwa w Wielką Sobotę). Oprócz tego w niszy pod postacią Matki Boskiej z Dzieciątkiem znajdują się rzeźbione postacie czterech ojców Kościoła. Na okres Wielkiego Postu i Triduum Paschalnego powinni oni być przesłonięci malowaną zasuwą predelli, która, jak już wspomniano, niestety zaginęła, albo

---

38 W Archiwum Ojców Cystersów w Mogile przechowywane są pisma z prośbą o przyspieszenie prac konserwatorskich nad tryptykiem (do Konserwatora Państwowej Pracowni Konserwacji Zabytków w Krakowie z dnia 12 listopada 1947 roku dokument nr 94 oraz do Naczelnej Dyrekcji Muzeów i Ochrony Zabytków w Warszawie z dnia 12 listopada 1947 roku, dokument nr 93). W pismach tych konwent godzi się również zapłacić za godziny nadliczbowe 10% wartości kosztów restauracji.

jeszcze w czasie przemieszczania zabytku pod koniec wojny, albo w trakcie powojennych niezbyt profesjonalnie prowadzonych transportów.

Centralną postacią trzeciej odsłony retabulum ze Ścinawy jest drewniana, rzeźbiona, polichromowana figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem. Maryja stoi na tle błękitnego nieba usianego gwiazdami, w charakterystycznej dla rzeźb z tego okresu pozie esowatej, trzymając małego Jezusa w lewej ręce. Nagie Dzieciątko wspiera się na biodrze Matki. Takie typy przedstawienia postaci Maryi z Dzieciątkiem powstawały w XV wieku w ramach tzw. stylu pięknego i nazwane zostały Pięknymi Madonnami (por. Kruszelnicki, 1992, s. 31–105; Marcinkowski, 1998, s. 39–53; Schwarz, 1993, s. 87–93; Toman, 2004, s. 354–355). Pojedyncza figura świętego (w tym wypadku Matki Boskiej) została uzupełniona „pobocznymi elementami struktury” (por. Marcinkowski, 2006, s. 41), czyli aniołami podtrzymującymi koronę oraz półfigurami proroków i statuetkami adorujących u stóp Maryi. Władysław Strzemiński wspomina, że „przykładem kompozycji zrównoważonych brył jest kompozycja w schemacie trójkąta” i na tym zagadnieniu kształtowała się estetyka renesansu (Strzemiński, 1969, s. 113). Wojciech Marcinkowski zwraca natomiast uwagę, że w przypadku ścinawskiego retabulum „obrys figury niemal nie jest poszerzony u dołu, nie pojawia się tu typowe rozrzucenie fałdów na cokole” (Marcinkowski, 2006, s. 62), co jest zaskakujące dla przedstawień z tamtego okresu. Maria prawą ręką zgarnia poły złotego płaszcza, w który jest ubrana, dzięki czemu odsłania twarze aniołków ukrytych w fałdach sukni u jej stóp. Marcinkowski zwraca również uwagę na fakt, że między Matką Boską a Dzieciątkiem nie ma kontaktu wzrokowego – jak w większości przedstawień Pięknych Madonn. Maria nie patrzy na Jezusa, tylko oboje spoglądają na widza/wiernego/zwiedzającego. Nie sposób jednak nie zauważyć, że Dzieciątko prawą ręką chwyta pukiel długich włosów Matki, tak jakby chciało przyciągnąć jej uwagę. W lewej ręce Jezusek trzyma złote jabłko z krzyżykiem, czyli królewski symbol. Kolejnym królewskim symbolem pojawiającym się w tryptyku ze Ścinawy jest korona Matki Boskiej. Wkładają ją na głowę Maryi dwaj aniołowie. Figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem umieszczona jest w tzw. glorii, składającej się z chmur ze złotymi gwiazdami oraz ze złotych promieni otaczających całą postać Maryi.

Po odzyskaniu z Muzeum Narodowego w Warszawie oryginalnej drewnianej, złożonej korony, wymieniona została ta, która tymczasowo (ponad 60 lat) była umieszczona w rękach aniołów. Również powrót orantów i zamontowanie ich w pierwotnym położeniu, czyli po prawej i lewej stronie stóp Matki Bożej, uzupełnił kompozycyjnie wygląd retabulum (ilustracje 3 i 4).

Trzecią odsłonę uzupełniają płaskorzeźbione skrzydła, na których umieszczone zostały sceny z życia Maryi od zwiastowania, przez

nawiedzenie św. Elżbiety, do narodzin Jezusa i pokłonu trzech króli. Każda z tych scen jest samodzielnym, zamkniętym, małym dziełem. Marcinkowski zwraca uwagę, że „schematy kompozycyjne reliefów wyprowadzić można od miedziorytów Mistrza E.S. Schongauera i Dürera” (Marcinkowski, 2006, s. 72). „Cykle Pasyjne, *Życie Marii* i inne ryciny Dürera o religijnej tematyce oddziaływały silnie na wyobraźnię artystów [...] nawet w bizantyńskich klasztorach wzory Dürera utrwaliły się na długo” (por. Białostocki, 1982, s. 146). Zatem można założyć, że twórca nastawy ścinawskiej wzorował się na istniejących dziełach lub wykorzystywał popularne podówczas wzorce.

Całość odsłony trzeciej utrzymana jest w kolorze złotym – szaty Matki Boskiej, jej włosy, korona, szaty aniołów, świętej Elżbiety oraz dwóch mędrców. Również postaci proroków, tło w płaskorzeźbionych skrzydłach i dekoracje roślinne oraz całość obramowania ukazane zostały w złotych barwach. To podkreśla uroczysty, świąteczny charakter tej odsłony. Obecnie jest ona prezentowana przez większą część roku liturgicznego – od nabożeństwa w Wielką Sobotę, gdy następuje uroczyste otwarcie skrzydeł, aż po mszę świętą w Środę Popielcową, która rozpoczyna okres Wielkiego Postu.

Po zamknięciu skrzydeł odsłony trzeciej oczom wiernych ukazuje się zupełnie inna w charakterze odsłona druga. Są to malowane sceny Męki Pańskiej rozpoczynające się modlitwą Pana Jezusa w Ogroju, pojmaniem, sceną, gdy Chrystus staje przed Annaszem, biczowaniem, cierniem ukoronowaniem, upadkiem pod krzyżem, ukrzyżowaniem Pana Jezusa i ostatnią sceną ukazującą zmartwychwstanie Pana Jezusa (ilustracja 5).

Obrazy na skrzydłach – każdy w indywidualnej srebrnej ramie – są zamkniętymi kompozycjami przedstawiającymi poszczególne sceny, tym razem z ostatnich chwil życia Jezusa Chrystusa, Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. I znów Marcinkowski zauważa, że są to najprawdopodobniej uproszczone wersje „skomplikowanych kompozycji Schäufelina” lub że „posiłkowano się ilustracjami do dawniejszej literatury dewocyjnej” (Marcinkowski, 2006, s. 80). Przeważają tu kolory ziemi, zieleń, szarość i nieliczna czerwień (szczególnie w królewskim płaszczu Jezusa). Brak jest natomiast światłocienia jako świadomości wzrokowej, o której pisze np. Strzeмиński (1969, s. 115–125). Niewielki i niezbyt bogaty jest również drugi plan. Sceny te oglądać można przez cały okres Wielkiego Postu aż do Wielkiego Czwartku rozpoczynającego Święte Triduum Paschalne, kiedy to skrzydła są uroczyście zamykane.

W tym samym okresie cztery rzeźbione, polichromowane postacie ojców Kościoła znajdujące się w niszy pod postacią Matki Boskiej z Dzieciątkiem powinny zostać przesłonięte zasuwą predelli, na której na zdjęciach wykonanych przed 1920 rokiem widać namalowane drzewo Jessego.

Gdy w Wielki Czwartek wieczorem zamkną się ostatnie skrzydła tego niezwykłego retabulum, oczom zgromadzonych i odwiedzających kościół podczas Triduum Paschalnego ukążą się postacie czterech świętych mężów. Są to święty Jan Ewangelista, święty Jan Chrzciel, święty Hieronim i święty Onufry. I znów każde z przedstawień jest osobnym obrazem, gdzie postać świętego znajduje się w centrum, stając się dla wiernych przykładem do naśladowania życia ascetycznego, pustelniczego, oddanego Bogu. Każdy z obrazów oprawiony jest tym razem w brązowe ramy, a całość utrzymana w barwach ziemi (ilustracja 6).

Ostatnią częścią ścinawskiego retabulum niezmiennie prezentowaną przez cały rok liturgiczny jest zwieńczenie. Składa się ono z trzech elementów – jest to tzw. grupa ukrzyżowania – Chrystus rozpięty na krzyżu, a pod krzyżem stojąca Matka Boska i święty Jan Ewangelista.

W większości wypadków program ikonograficzny wyposażenia świątyni był bardzo przemyślany. W czasach, gdy dostępność książek była niewielka, większość ludzi nie potrafiła czytać, nie odbywały się lekcje katechizacji, wszystko, co znajdowało się w murach świątyni, stawało się swoistą nauką religii. Wszystko to, zgodnie z zasadą: „Łatwiej uwierzyć w to, co widzisz, niż w to, co słyszysz” (Białostocki, 1982, s. 252). Dekoracje świątyni miały zatem uczyć katechizmu, pomagać w modlitwie, w skupieniu, a wreszcie działać na wyobraźnię człowieka. Zdecydowanie taką ikonograficzną ewangelią jest opisywane retabulum ze Ścinawy. Wierny poznaje najważniejsze wydarzenia z życia Matki Boskiej i Jezusa Chrystusa. Za Dürerem można powiedzieć, że sztuka jest użyteczna, „bo Bóg doznaje czci, gdy okazuje się, że udzieli takiego talentu jednej ze stworzonych przez siebie istot”, jest „czymś zbożnym i używana jest do świętego zbudowania” (Białostocki, 1982, s. 251).

W przypadku tego specyficznego zabytku, jakim jest retabulum ze Ścinawy, warto zastanowić się jeszcze nad odbiorem dzieła sztuki przez widza, zwiedzającego, turystę czy też uczestnika mszy świętej, pątnika. Jak zupełnie inaczej nastawa ołtarzowa odbierana jest we wnętrzach muzealnych, w sali, gdzie staje się zabytkiem, który należy podziwiać ze względu na jego artystyczne wykonanie (a przecież przez kilkadziesiąt lat tak właśnie było, gdy właścicielem retabulum pozostawało wrocławskie Museum Schlesischer Altertümer). Jak zmienia się spojrzenie na ten sam obiekt, gdy ponownie umieszczony zostaje we wnętrzu świątyni i staje się ołtarzem głównym, przed którym odprawiane są msze święte i nabożeństwa. Często w takich sytuacjach kunszt twórcy jest na drugim miejscu – na pierwsze wraca znów to, o czym mówił Dürer: „używana jest do świętego zbudowania”.

Przywrócenie oryginalnego wyglądu i świetności tego, co wskutek powojennych, często chaotycznych działań rewindykatorów i bałaganu w dokumentach uległo rozproszeniu, winno leżeć na sercu wszystkim,

a szczególnie muzealnikom, historykom sztuki, kulturoznawcom, historykom. Działania, które komunistyczny rząd Polski podjął zaraz po zakończeniu wojny, pozostawiły oczywiście wiele do życzenia – nie było dobrych, dokładnych spisów, zabytki pakowano niechlujnie, część z nich ulegała zniszczeniu podczas przewożenia, kolekcje często były rozdzielane między różne skrzynie, transporty, ale mimo wszystko, jak zauważa były dyrektor Muzeum Narodowego we Wrocławiu Mariusz Hermansdorfer, działania te podjęte były, aby zabezpieczyć i ratować dobra kultury przed dalszym zniszczeniem czy grabieżą (por. Hermansdorfer, 1998, s. 8). I choć ogromna liczba zabytków na długie lat utraciła swoje pochodzenie, to mimo wszystko ocalała. Obecnie wiele polskich muzeów wprowadza standardy SPECTRUM (podstawy dokumentacji muzealnej), a co za tym idzie, często powołuje komórki/zespoły zajmujące się badaniem proveniencji zbiorów, które wspierają i pomagają przy merytorycznym opracowaniu kolekcji. Również Kodeks Etyki ICOM zobowiązuje muzea do przeprowadzania tych badań. Dobrym przykładem może być tutaj Muzeum Narodowe w Warszawie, które posiadając trudną historię tworzenia kolekcji, od 2000 roku przeprowadza takie badania, a skutkują one zwrotami i przekazami muzealiów.

Na szczęście dla dzieła, którym jest retabulum ze Ścinawy boleśnie doświadczone przez powojenną zawieruchę, udało się już częściowe jego scalenie. W sposób szczególny przyczynił się do tego Wojciech Marcinkowski, który podczas pracy nad publikacją naukową *Gotycka nastawa ołtarzowa u kresu rozwoju – Retabulum ze Ścinawy (1514) w kościele klasztornym w Mogile* przeprowadził szczegółowe kwerendy m.in. w Muzeum Narodowym w Warszawie. W tamtejszych magazynach odkrył fragmenty ołtarza, które na przestrzeni lat utraciły swoją proveniencję<sup>39</sup>, a które stanowiły część ścinawskiego retabulum. Były to dwie grupy orantów – duchownych i świeckich – adorujących Matkę Boską z Dzieciątkiem (Marcinkowski, 2006). Po latach opactwo zdecydowało się wystąpić do warszawskiego muzeum z prośbą o przekazanie do Mogiły na własność lub wypożyczenie w charakterze depozytu pozostających w magazynie fragmentów<sup>40</sup>. Tymczasem skrupulatne prace badawcze prowadzone przez

---

39 Fragmenty te zostały jeszcze w 1946 roku mylnie połączone z zespołem ośmiu kwater ołtarza z Ziębic, w wyniku czego przez lata nie były przedmiotem szczegółowych badań proveniencyjnych – pisze o tym dr Agnieszka Morawińska dyrektor Muzeum Narodowego w Warszawie w liście do prof. dra hab. Piotra Glińskiego, ministra kultury i dziedzictwa narodowego z dnia 19 stycznia 2016 roku, dokument w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.

40 Pismo dra Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, do Agnieszki Morawińskiej, dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie, z 25 kwietnia 2014 roku, kopia wysłanego listu w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.

pracowników Działu Sztuki Średniowiecznej tego muzeum doprowadziły do kolejnego odkrycia – udało się zidentyfikować i potwierdzić proveniencję kolejnego fragmentu ołtarza, a mianowicie drewnianej korony z figury Matki Boskiej. Agnieszka Morawińska, dyrektor Muzeum Narodowego w Warszawie<sup>41</sup>, jak i Rada Powiernicza tego Muzeum, poparła prośbę opata klasztoru ojców cystersów w Mogile ojca Piotra Chojnackiego i 19 stycznia 2016 roku wystąpiła z oficjalną prośbą do Piotra Glińskiego, ministra kultury i dziedzictwa narodowego, o wyrażenie zgody na przekazanie na własność krakowskim zakonnikom wszystkich trzech fragmentów retabulum ze Ścinawy, które znalazły się w ich zbiorach<sup>42</sup>. 12 października 2016 roku Piotr Szpanowski, zastępca dyrektora Departamentu Dziedzictwa Kulturowego poinformował o decyzji ministra Piotra Glińskiego, który przychylił się do obu prośb Agnieszki Morawińskiej i zgodził się na oficjalne przekazanie na własność trzech odnalezionych fragmentów znajdujących się w posiadaniu Muzeum Narodowego w Warszawie, a co za tym idzie, zgodził się również na wykreślenie ich z muzealnego, inwentarza zbiorów<sup>43</sup>. Na początku listopada 2016 roku do rąk opata cysterskiego w Mogile dostała umowa darowizny podpisana przez Dyрекcję Muzeum<sup>44</sup>, a już 8 lutego 2017 roku nastąpiło oficjalne protokolarne przekazanie do Mogiły wszystkich trzech brakujących fragmentów ścinawskiego retabulum, czyli „grupy kłęzących duchownych adorantów”, „grupy kłęzących adorantów świeckich” oraz „korony typu otwartego, z kwiatonami, z figury Matki Boskiej”<sup>45</sup>.

41 Dr Agnieszka Morawińska była dyrektorem Muzeum Narodowego w Warszawie w latach 2010–2018.

42 Pismo Agnieszki Morawińskiej, dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie, do Piotra Glińskiego, ministra kultury i dziedzictwa narodowego, z 19 stycznia 2016 roku, dokument w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.

43 Pismo Piotra Szczepanowskiego, zastępcy dyrektora Departamentu Dziedzictwa Kulturowego, do Agnieszki Morawińskiej, dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie, z 12 października 2016 roku, dokument w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.

44 Pismo Anety Kołodziejczuk, kustosa Muzeum Narodowego w Warszawie, do ojca Mateusza Kawy z 9 listopada 2016 roku oraz pismo Agnieszki Morawińskiej, dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie, do opata Piotra Chojnackiego OCist w Mogile z 25 listopada 2016 roku, dokumenty w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.

45 Protokół przekazania sporządzony 25.11.2016 roku w Warszawie, podpisany 08.02.2017 roku przez przedstawicieli Muzeum Narodowego w Warszawie (dr Agnieszka Morawińska, dyrektora, Małgorzatę Kochanowską, kustosa Działu Sztuki Średniowiecznej, Katarzynę Dziechciarz, główną księgową) oraz Opactwa Cystersów w Mogile (Marka Piotra Chojnackiego, opata, o. Mateusza Kawę), dokument w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, sygn. nr III-520/16.



Zupełnie odmienne stanowisko w sprawie zwrotu bądź wypożyczenia w charakterze depozytu tzw. grupy ukrzyżowania, która znajdowała się w zwieńczeniu pentaptyku, zajęła Dyrekcja Muzeum Narodowego we Wrocławiu. Rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego i dwie stojące pod krzyżem postaci, a mianowicie Matki Bożej oraz świętego Jana, jak już zostało to wspomniane, najprawdopodobniej w wyniku bałaganu w dokumentach, jeszcze w 1947 roku zostały przewiezione do nowo powstającego muzeum we Wrocławiu. Trafiły do kolekcji sztuki średniowiecznej i zostały zinwentaryzowane pod numerami XI-62, 25, 26.

25 kwietnia 2014 roku opat Piotr Chojnacki wystąpił z prośbą o „możliwość przywrócenia figur brakujących w oltarzu głównym w kościele klasztornym pod wezwaniem Panny Marii i Św. Wacława w Mogile”<sup>46</sup>. Niestety, 6 maja tego samego roku otrzymał od dyrekcji wrocławskiego muzeum odpowiedź odmowną. Piotr Oszczanowski uzasadniał swoją decyzję dbałością o integralność kolekcji oraz koniecznością przechowywania takich zabytków w odpowiednich, monitorowanych warunkach klimatycznych. Zaproponował natomiast wykonanie kopii rzeźb przy wykorzystaniu metody skanowania 3D<sup>47</sup>.

Podobną odpowiedź uzyskała autorka tekstu, która w styczniu 2019 roku poprosiła o podanie powodów, dla których Muzeum Narodowe we Wrocławiu nie zdecydowało się przekazać obiektów do Mogiły, choć wiadomo, że stanowią one fragmenty retabulum i potwierdzają to badania proveniencyjne dzieła i dlatego podjęta decyzja jest skrajnie różna od tej, którą podjęło Muzeum Narodowe w Warszawie<sup>48</sup>. Dyrektor muzeum we Wrocławiu w odpowiedzi zaznaczył, że obiekty „ze względu na śląską proveniencję oraz historię wrocławskiego muzealnictwa”, jak również ze względu na właściwsze warunki klimatyczne i pełną opiekę konserwatorską powinny pozostać w zbiorach muzeum<sup>49</sup>.

Piotr Chojnacki poprosił o pomoc w rozwiązaniu tej sprawy Kancelarię Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej. W piśmie z listopada 2015 roku uzasadniał, że odmowna odpowiedź Wrocławia przywołująca konieczność spełnienia odpowiednich warunków do przechowywania gotyckich

---

46 Pismo Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, do Piotra Oszczanowskiego, dyrektora Muzeum Narodowego we Wrocławiu, z 25 kwietnia 2014 roku, dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.

47 Pismo Piotra Oszczanowskiego, dyrektora Muzeum Narodowego we Wrocławiu do Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, z 6 maja 2014 roku, dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.

48 Pismo Bernadety Maj do Dyrekcji Muzeum Narodowego we Wrocławiu, z 26 stycznia 2019 roku, w zbiorach Bernadety Maj, bez sygnatury.

49 Pismo Piotra Oszczanowskiego, dyrektora Muzeum Narodowego we Wrocławiu, do Bernadety Maj z 6 lutego 2019 roku, w zbiorach Bernadety Maj, bez sygnatury.

rzeźb jest nieadekwatna nie tylko jego zdaniem, ale również Komisji Konserwatorskiej, która pracuje w opactwie – w kościele bowiem od 1948 roku znajduje się przecież większa część retabulum, którego stan konserwatorski jest bardzo dobry. Dodatkowo podkreślał, że dwie rzeźby (postać Maryi i św. Jana Ewangelisty) przechowywane są w magazynach muzealnych i wymagają konserwacji, którą opactwo mogłoby przeprowadzić, bowiem współpracuje z wieloma wybitnymi konserwatorami zabytków<sup>50</sup>. W 2016 roku poproszono o pomoc również Narodowy Instytut Dziedzictwa<sup>51</sup>. Niestety, żadne pismo i uzasadnienie nie zdołało zmienić decyzji dyrektora Muzeum Narodowego we Wrocławiu i ostatecznie wykonane zostały kopie rzeźb przy wykorzystaniu metody skanowania 3D i te znajdują się na oryginalnym, późnogotyckim retabulum.

Mimo wszystko zwyczajna troska o przywrócenie oryginalnego wyglądu tego wyjątkowego zabytku, który przez lata był okaleczony wskutek zbyt szybkich, niestaranych i często chaotycznych działań powojennych rewindykatorów. Podkreślić należy, że jego forma została przez twórcę wyjątkowo szczegółowo zaplanowana. Retabulum jest opowieścią o życiu Maryi i Jezusa, a każda część jest niezbędnym elementem całości. Oddzielenie fragmentów zabytku było najprawdopodobniej wynikiem powojennego bałaganu i czasowego utracenia informacji o prawidłowej proveniencji, jednak pozostawienie ich w magazynach czy nawet na galerii muzealnej w chwili, kiedy znamy historię, wydaje się niezasadne. Pozostaje mieć nadzieję, że w przyszłości ulegnie zmianie decyzja Dyrekcji Muzeum Narodowego we Wrocławiu i oryginalne fragmenty przechowywane w tej instytucji zostaną przekazane na własność do Mogiły.

Być może nie zaginęła bezpowrotnie również zasuwa predelli, może uda się ją kiedyś odnaleźć jako samodzielny zabytek lub błędnie połączony z innym. Jej odzyskanie dopełniłoby całości dzieła.

Wtedy to, jak pisał opat Piotr Chojnacki, retabulum ołtarzowe ze Ścinawy „zyska pełny blask i splendor”<sup>52</sup>, a wiernym i pielgrzymom uczestniczącym w nabożeństwach, jak również licznie odwiedzającym turystom zaprezentowane zostanie oryginalne, kompletne dzieło (ilustracja 7).

50 Pismo Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, do Wojciecha Kolarskiego, podsekretarza stanu w Kancelarii Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, z 21 listopada 2015 roku, dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.

51 Pismo Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, do Małgorzaty Rozbickiej z 23 maja 2016 roku, dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.

52 Pismo Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, do Agnieszki Morawińskiej, dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie, z 25 kwietnia 2014 roku, dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła niedrukowane, w tym rękopisy archiwalne

- Pisma Józefa Dutkiewicza, konserwatora zabytków województwa krakowskiego (podpisanego za wojewodę), do Konwentu OO. Cystersów w Mogile, pow. Kraków z 30 lipca 1947 r., Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokumenty nr 97 i 100.
- Pismo (forma aktu darowizny) ojca Augustyna Ciesielskiego do Naczelnej Dyrekcji Muzeów i Ochrony Zabytków w Warszawie z 12 listopada 1947 r., Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument 94 bis.
- Pismo Agnieszki Morawińskiej, dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie, do opata Piotra Chojnackiego OCist w Mogile z 25 listopada 2016 r., dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.
- Pismo Anety Kołodziejczuk, kustosa Muzeum Narodowego w Warszawie, do ojca Mateusza Kawy z 9 listopada 2016 r., dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.
- Pismo Bernadety Maj do Dyrekcji Muzeum Narodowego we Wrocławiu z 26 stycznia 2019 r., w zbiorach Bernadety Maj, bez sygnatury.
- Pismo dr Agnieszki Morawińskiej, dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie, do prof. dra hab. Piotra Glińskiego, ministra kultury i dziedzictwa narodowego, z dnia 19 stycznia 2016 r., dokument w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.
- Pismo dr Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, do Agnieszki Morawińskiej, dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie, z 25 kwietnia 2014 r., kopia wysłanego listu w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.
- Pismo dra Józefa Dutkiewicza, konserwatora zabytków województwa krakowskiego, do Konwentu oo. Cystersów z 15 listopada 1947 r., Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument 84.
- Pismo Konwentu oo. Cystersów do Naczelnej Dyrekcji Muzeów i Ochrony Zabytków przy Ministerstwie Kultury i Sztuki z 14 marca 1947 r., Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument nr 92 i 105.
- Pismo Naczelnego Dyrektora Muzeów i Ochrony Zabytków do Józefa Dutkiewicza, konserwatora wojewódzkiego, z 17 lutego 1947 r., Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument 108.
- Pismo ojca Augustyna Ciesielskiego do Generalnego Konserwatora w Warszawie z 12 lipca 1947 r., Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument nr 102.
- Pismo ojców Cystersów w Mogile do Konserwatora Państwowej Pracowni Konserwacji Zabytków w Krakowie z dnia 12 listopada 1947 r., Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument nr 94.

- Pismo ojców Cystersów w Mogile do Naczelnej Dyrekcji Muzeów i Ochrony Zabytków w Warszawie z dnia 12 listopada 1947 r., Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument nr 93.
- Pismo Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, do Małgorzaty Rozbickiej z 23 maja 2016 r., dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.
- Pismo Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, do Piotra Oszczanowskiego, dyrektora Muzeum Narodowego we Wrocławiu, z 25 kwietnia 2014 r., dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.
- Pismo Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, do Wojciecha Kolarskiego, podsekretarza stanu w Kancelarii Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, z 21 listopada 2015 r., dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.
- Pismo Piotra Oszczanowskiego, dyrektora Muzeum Narodowego we Wrocławiu, do Piotra Chojnackiego, opata mogińskiego, z 6 maja 2014 r., dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.
- Pismo Piotra Oszczanowskiego, dyrektora Muzeum Narodowego we Wrocławiu, do Bernadety Maj z 6 lutego 2019 r., w zbiorach Bernadety Maj, bez sygnatury.
- Pismo Piotra Szczepanowskiego, zastępcy dyrektora Departamentu Dziedzictwa Kulturowego, do Agnieszki Morawińskiej, dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie, z 12 października 2016 r., dokument w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.
- Pismo z Mogiły do Oddziału Muzeów i Ochrony Zabytków Wojew. Krakowskiego z 2 grudnia 1946 r., Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument 119.
- Pokwitowanie podpisane przez Tadeusza Mańkowskiego z 25 kwietnia 1947 r., dokument w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.
- Protokół posiedzenia Komisji Konserwatorskiej odbytego w Mogile dnia 28 lutego 1946 roku, Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, dokument 130.
- Protokół przekazania sporządzony 25.11.2016 r. w Warszawie, podpisany 08.02.2017 r. przez przedstawicieli Muzeum Narodowego w Warszawie (dr Agnieszka Morawińska, dyrektora, Małgorzatę Kochanowską, kustoszka Działu Sztuki Średniowiecznej, Katarzynę Dziechciarz, główną księgową) oraz Opactwa Cystersów w Mogile (Marka Piotra Chojnackiego, opata, o. Mateusza Kawę), dokument w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, sygn. nr III-520/16.
- Stalony-Dobrzańska A. (2017). Program prac konserwatorskich. Dwie płaskorzeźby „Adorujących świecików i duchownych” oraz „Korona z figury Matki Boskiej” pochodzące z retabulum ze Ścinawy obecnie w bazylice

- oo. Cystersów w Mogile. Kraków, luty 2017, dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.
- Teka I Henryków 11-12-III-46. Transp. VII–VIII, dokumenty w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.
- Transport rewindykacyjny z Krakowa z dn. 26 lipca 1946 r., dokumenty w Dziale Głównego Inwentaryzatora Muzeum Narodowego w Warszawie, bez sygnatury.
- Upoważnienie wystawione przez inż. arch. Bogdana Tretera, konserwatora zabytków województwa krakowskiego, dla prof. dra Adolfa Szyszko-Bohusza z 30 września 1945 r., dokument w Archiwum Ojców Cystersów w Mogile, bez sygnatury.

### Opracowania

- Bandurska, Z. (1998). Muzeum Archeologiczne. W: P. Łukaszewicz (red.), *Muzea sztuki w dawnym Wrocławiu = Kunstmuseen im alten Breslau*. Wrocław: Muzeum Narodowe we Wrocławiu, 67–72.
- Białostocki, J. (1982). *Symbole i obrazy w świecie sztuki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dekret z dnia 8 marca 1946 r. o majątkach opuszczonych i poniemieckich, Dz. U. z 1946 r., nr 13, poz. 87.
- Dudek, P. (2013). Koncepcje odbudowy powojennego Wrocławia 1945–1956 – między miastem prowincjonalnym a drugą metropolią kraju. *Przeгляд Administracji Publicznej*, 2, 59–68.
- Dutkiewicz, J. (1948). Nowo odkryte dekoracje malarskie. *Ochrona Zabytków*, 1/2, 65–74, 94–95.
- Franczyk, J. (2010). Wierny robotnik Winnicy Pana. Ojciec dr Augustyn Jan Ciesielski SOCist, opat mogiński i opat prezes Kongregacji Polskiej Cystersów (1909–1968). W: J. Szczepaniak i M. Lasota (red.), *Kościół katolicki w czasach komunistycznej dyktatury. Między bohaterstwem a agenturą, Studia i materiały*. T. 3. Kraków: Wydawnictwo WAM, 15–50.
- Gębczak, J. (2000). *Losy ruchomego mienia kulturalnego i artystycznego na Dolnym Śląsku w czasie drugiej wojny światowej*. Wrocław: Muzeum Narodowe we Wrocławiu.
- Hermansdorfer, M. (1998). Wstęp. W: P. Łukaszewicz (red.), *Muzea Sztuki w Dawnym Wrocławiu = Kunstmuseen im alten Breslau*. Wrocław: Muzeum Narodowe we Wrocławiu, 6–10.
- Herzig, A., Ruchniewicz, K. i Ruchniewicz, M. (2012). *Śląsk i jego dzieje*. Wrocław: Via Nova.
- Kamińska, L.M. (2016). Powojenne składnice przemieszczanych dóbr kultury w Polsce. Przyczynek do szerszego opracowania. *Muzealnictwo*, 57, 74–80.

- Kamińska, L.M. (2017). Wawelska i warszawska – największe powojenne składnice przemieszczanych dóbr kultury w Polsce. Przyczynek do szerszego opracowania. *Muzealnictwo*, 58, 249–256.
- Kornecki, M. (1989). Ochrona i konserwacja zabytków ruchomych w dawnym województwie krakowskim w latach 1945–1975. *Ochrona Zabytków*, 42/2 (165), 107–128.
- Kruszelnicki, Z. (1992). Piękne Madonny – problem otwarty. *Teka Komisji Historii Sztuki*, 8, 31–105.
- Lewandowska, A., Zaleska, K. i Zielińska, K. (2015). ABC Podstawy prowadzenia badań proveniencyjnych. *Szkolenia Narodowego Instytutu Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów*, 9, 5–60.
- Łuczyński, R.M. (2006a). *Chronologia dziejów Dolnego Śląska*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Łuczyński, R.M. (2006b). *Tropami śląskiego dziedzictwa*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Łuczyński, R.M. (2010). *Losy rezydencji dolnośląskich w latach 1945–1991*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Łukaszewicz, P. (1998). Śląskie Muzeum Sztuk Pięknych. W: tegoż (red.), *Muzea sztuki w dawnym Wrocławiu = Kunstmuseen im alten Breslau*. Wrocław: Muzeum Narodowe we Wrocławiu, 73–96.
- Mach, Z. (1998). *Niechciane miasta: migracja i tożsamość społeczna*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Marcinkowski, W. (1998). Co to jest Piękna Madonna? W: M. Kapustka (red.), *Prawda i twórczość*. Wrocław: Wrocławska Fundacja Studentów Historii Sztuki, 39–53.
- Marcinkowski, W. (2006). *Gotycka nastawa oltarzowa u kresu rozwoju – retabulum ze Ścinawy (1514) w kościele klasztorным w Mogile*. Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja”.
- Margiela-Korczewska, D. i Ruchniewicz K. (red.). (2011). *Błogosławiony kraj? Szkice o historii i pamięci Dolnego Śląska*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Miodońska, B. (1997/1998). Stanisław Samostrzelnik jako iluminator dokumentów. *Folia Historica Cracoviensia*, 4/5, 121–131.
- Miodońska, B. (2007). Świat malarski Stanisława Samostrzelnika: miniatury. *Cistercium Mater Nostra. Tradycja – Historia – Kultura*, 1, 63–78.
- Potoczek, A. (1980). *Stanisław Samostrzelnik*. Kraków: Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze.
- Przybyszewski, B. (1951). Stanisław Samostrzelnik. *Biuletyn Historii Sztuki*, 13, 47–87.
- Quinkenstein, M.A. (2006). Stanisław Samostrzelnik. W: tegoż (red.), *Stanisław Samostrzelnik*. Kórnik: Biblioteka Kórnicka Polskiej Akademii Nauk, 21–29.

- Ruchniewicz, K. (2007). *Polskie zabiegi o odszkodowania niemieckie w latach 1944/45–1975*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Schwarz, M.V. (1993). Piękna Madonna jako kompleksowa forma obrazowa: zarys problematyki. *Dzieła i Interpretacje*, 1, 87–93.
- Starzyński, M. (2011). Stanisława Samostrzelnika renesansowa dekoracja heraldyczna klasztoru Cystersów w Mogile. *Biuletyn Historii Sztuki*, 73, 1/2, 7–26.
- Starzyński, M., Zdanek, M. (2007). Mogiła w czasach Stanisława Samostrzelnika – szkic do dziejów klasztoru na przełomie XV i XVI wieku. *Cistercium Mater Nostra. Tradycja – Historia – Kultura*, 1, 33–62.
- Starzyński, M., Zdanek, M. (2013). 'Historiographus Ordinis': o życiu i twórczości ojca Augustyna Ciesielskiego OCist (1909–1968). W: M. Starzyński i M. Zdanek (red.), *Dziedzictwo cystersów: prace wybrane. Augustyn Ciesielski OCist. Cistercium Mater Nostra. Studia et documenta*. 1. Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego „Societas Vistulana”, 15–50.
- Strzemiński, W. (1969). *Teoria widzenia*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Toman, R. (red.). (2004). *Gotyk. Architektura, rzeźba, malarstwo*. Köln: Könemann.

**Bernadeta Maj** – kustosz w Muzeum Narodowym w Krakowie. Jest absolwentką filologii polskiej i podyplomowego studium muzealnictwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.



1. Wnętrze bazyliki Ojców Cystersów w Mogile, pocz. XX w., nr inw. MNK XX-k-899, własność Muzeum Narodowe w Krakowie, fot. Pracownia Fotograficzna MNK.

2. Kościół Najświętszej Marii Panny na Piasku, Wrocław. Serwis fotograficzny „Zabytki Wrocławia ok. 1948 r.”, własność Muzeum Miejskie Wrocławia, fot. Bronisław Kupiec.







3. Trzecia odsłona retabulum ze Ścinawy przed odzyskaniem orantów i korony, fot. Andrzej Kalinowski.



4. Figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem po zamontowaniu przekazanych przez Muzeum Narodowe w Warszawie orantów i korony, fot. Andrzej Kalinowski.



5. Druga odsłona retabulum ze Ścinawy, fot. Andrzej Kalinowski.



6. Pierwsza odsłona retabulum ze Ścinawy. Zdjęcie ukazuje również grupę ukrzyżowania – są to kopie rzeźb wykonane przy wykorzystaniu metody skanowania 3D, fot. Andrzej Kalinowski.



7. Wschodnia ściana prezbiterium – widoczne retabulum ze Ścinawy z fragmentami przekazanymi przez Muzeum Narodowe w Warszawie (oranci i korona), grupa ukrzyżowania wykonana przy pomocy skanowania 3D oraz odsłonięte malowidła Stanisława Samostrzelnika, fot. Andrzej Kalinowski.

**Jerzy Gapys**<http://orcid.org/0000-0003-0097-0771>

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

[jgapys@ujk.edu.pl](mailto:jgapys@ujk.edu.pl)**Zbigniew Kowalczyk**<http://orcid.org/0000-0001-6872-3510>

Szkoła Podstawowa im. św. Jana Pawła II w Wilczkowicach

[zbyszekowalczyk@wp.pl](mailto:zbyszekowalczyk@wp.pl)

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.17

## Życie sakramentalne katolików w dekanacie radoszyckim 1918–1939. Sakramenty powtarzalne

### STRESZCZENIE

W dekanacie radoszyckim wierni przystępowali do sakramentów stosunkowo regularnie. Miało to zapewne związek z typem religijności chłopskiej tamtego czasu, jak też było rezultatem troski duchownych o życie sakramentalne wiernych. Duchowni szczególnie zabiegali o przystępowanie parafian do sakramentu pokuty i Eucharystii. Od 1932 r. w centrum uwagi księży w dekanacie (Diecezjalny Kongres Eucharystyczny w Radomiu) było szerzenie kultu eucharystycznego, co nieodłącznie wiązało się też z korzystaniem ze spowiedzi. Duchowni zachęcali na kazaniach i katechezie do przystępowania do sakramentu pokuty, jednocześnie stwarzając możliwości poprzez codzienne dyżury w konfesjonale i przy okazji świąt kościelnych (Boże Narodzenie, Wielkanoc) i uroczystości parafialnych (misje, wizytacje, odpusty). Wierni w dekanacie gremialnie przystępowali do spowiedzi wielkanocnej (średnio 98% podlegających obowiązkowi) i w czasie świąt parafialnych. Następstwem powszechnego korzystania z sakramentu pokuty było częste przy tych okazjach przyjmowanie Komunii św. Wówczas, w zależności od wielkości parafii, liczba wiernych przyjmujących Eucharystię wynosiła od 2,5 do 19 tysięcy osób. Jednak poza okresami świątecznymi i uroczystościami, liczba przystępujących do komunii była mała, co było normą w okresie potrydenckim. Średnio katolik w dekanacie komunikował 4 razy do roku. Sakrament ostatniego namaszczenia był udzielany zgodnie z przyjętym rytuałem i obyczajem, brak jest jednak statystyk do zobrazowania skali zjawiska.

**SŁOWA KLUCZE:** Kościół katolicki, II Rzeczypospolita, diecezja sandomierska, życie religijne

**Sugerowane cytowanie:** Gapys, J. i Kowalczyk, Z. (2020). Życie sakramentalne katolików w dekanacie radoszyckim 1918–1939. Sakramenty powtarzalne. *Perspektywy Kultury*, nr 2 (29), s. 251–268. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.17.

## ABSTRACT

### The Sacramental Life of Catholics in the Radoszyce Deanery 1918–1939. Repeatable Sacraments

In the Radoszyce Deanery, the faithful received the sacraments relatively regularly. This was probably related to the type of peasant religiosity at that time, as well as the result of the clergy's concern for the sacramental life of the faithful. The clergy particularly sought parishioners to receive the Sacrament of Penance and the Eucharist. From 1932, the center of attention for priests in the deanery (Diocesan Eucharistic Congress in Radom) was the spread of Eucharist worship, which was associated with going to confession. Clergymen encouraged participation in the sacrament of Penance in sermons and catechesis, while creating opportunities through daily duties, in the confessional and during church holidays (Christmas, Easter) and parish celebrations (missions, visits, indulgences). The faithful in the deanery crowded as they went to Easter confession (on average 98% of those eligible) and during parish holidays. The consequence of common access to the sacrament of Penance was the frequent reception of Holy Communion on those occasions. At that time, depending on the size of the parish, the number of believers receiving the Eucharist ranged from 2.5 to 19 thousand people. However, apart from holiday periods and festivities, the number of people receiving communion was small, which was the norm in the post-Tridentine period. On average, Catholics received Communion four times a year. The sacrament of the last anointing was given in accordance with the accepted ritual and custom, but there are no statistics to illustrate the scale of the phenomenon.

**KEYWORDS:** Catholic Church, Second Polish Republic, Sandomierz diocese, religious life

Kościół katolicki przez wieki kultywował wiele praktyk religijnych i form pobożności, które – uogólniając – składają się na religijność wiernych. Przejawy tej religijności możemy badać, ponieważ starano się w miarę możliwości (technicznych i nakazów prawa) dokumentować korzystanie wiernych z sakramentów czy też rejestrować uczestnictwo wiernych w nabożeństwach. Dzięki zachowanym źródłom i zastosowaniu odpowiedniej metodologii podlegają one opisowi historycznemu i socjologicznemu. Dlatego też nie nastręcza trudności ujęcie statystyczne tych zjawisk we wspólnotach parafialnych, gdzie prowadzona była (i jest) posługa duszpasterska wobec wiernych. Gorzej jest natomiast z opisaniem jakości tych praktyk, bo nawet stan moralny parafii nie odzwierciedla wpływu praktyk na religijność wiernych (Majka, 1960, s. 91–108). Życie sakramentalne stanowi najważniejszy przejaw religijności i od zarania dziejów Kościoła jego liturgia koncentrowała się wokół Eucharystii i pozostałych sakramentów.



Sakrament<sup>1</sup> definiowany jest jako „znak widomy łaski niewidomej, czyli znak oznaczający i dający łaskę, ustanowiony przez Chrystusa” (Pelczar, 1923, s. 312). Celem sakramentów jest uświęcenie i zbawienie ludzi (Grabowski, 1948, s. 305; Salij, 1999, s. 341–343)<sup>2</sup>. Siedem sakramentów (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, ostatnie namaszczenie, kapłaństwo i małżeństwo) towarzyszy wierzącym na wszystkich etapach życia, względnie uświęca ważne wydarzenia życiowe (Gaspari, 1941, s. 118–119). Kodeks prawa kanonicznego (KPK) z 1917 roku określał (kanon 731), że przy udzielaniu i przyjmowaniu sakramentów wymagane było staranne przestrzeganie przepisów, tj. sposobu, czasu i miejsca przyjmowania oraz odpowiednia dyspozycja moralna wiernych (Bączkiewicz, Baron i Stawinoga, 1958, s. 7; KPK, kan. 731 § 1). Sprawowanie sakramentów powiązane zostało z rytmem roku kościelnego i liturgii. Szafarzem sakramentów był proboszcz (Bączkiewicz, Baron i Stawinoga, 1958, s. 608; Grabowski, 1948, s. 304–306; KPK, kan. 731 § 1)<sup>3</sup> (z wyjątkiem zastrzeżonych biskupom bierzmowania i kapłaństwa), nakładało to na niego też obowiązek prowadzenia ksiąg metrykalnych, w których rejestrowano akty chrztów, ślubów i zgonów. Księża pełniąc funkcję urzędnika stanu cywilnego i prowadząc księgi<sup>4</sup>, musieli przestrzegać przepisów państwowych, co było kontrolowane przez dziekanów i urzędników świeckich (Stanaszek, 1999, s. 306).

Celem niniejszego opracowania jest omówienie życia sakramentalnego w dekanacie radoszyckim w latach 1918–1939. Przedmiotem badań są sakramenty powtarzalne<sup>5</sup>, tj. pokuta, Eucharystia, namaszczenie chorych<sup>6</sup>. Bazę źródłową opracowania stanowią archiwalia przechowywane w Archiwum Diecezjalnym w Sandomierzu i archiwach parafialnych poszczególnych parafii dekanatu radoszyckiego. Źródła (metrykalne, statystyki) pozwalają na przeanalizowanie życia sakramentalnego katolików w dekanacie radoszyckim.

1 Sakrament, z łac. *sacramentum* – w terminologii świeckiej oznaczało: zastaw, poręczenie finansowe. Słowo *sacramentum* używane w teologii jest tłumaczeniem greckiego słowa *mysterion*: tajemnica, nauka tajemna, obrzęd liturgiczny, zob. Horak, 2014.

2 Nieco inaczej wypowiada się na ten temat Katechizm Kościoła katolickiego (KKK) z 1994 roku: celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu, zob. KKK 1123.

3 Było to jego prawem i obowiązkiem.

4 Księgi metrykalne w praktyce bardzo często w zastępstwie księży prowadzili organiści.

5 Życie sakramentalne w tym dekanacie było już przedmiotem badań, zaprezentowano/omówiono sakramenty jednorazowe, zob. Gapys i Kowalczyk, 2019, s. 125–148.

6 Ze względu ogólnikową statystykę zrezygnowano z rozważań na temat powtórnych małżeństw.

## Pokuta

Sakrament pokuty to spotkanie wiernego z Chrystusem przebaczącym i miłosiernym (Granat, 1961, s. 189). Jego celem było oczyszczenie człowieka z grzechów, które popełnił po chrzcie. Ponieważ rozgrzeszenie udzielane przez kapłana miało charakter orzeczenia sądowego, nie wystarczyła ogólna spowiedź wszystkich wiernych, lecz konieczna była spowiedź osobna każdego penitenta (Grabowski, 1948, s. 320). Skutkiem ważnie odbytego sakramentu było odpuszczenie przystępującemu do spowiedzi grzechów powszednich, a w przypadku grzechów śmiertelnych odpuszczona zostawała wina i kara wieczna oraz przynajmniej częściowo kara doczesna za grzechy (Gaspari, 1941, s. 159).

Sakrament pokuty był istotnym elementem pracy duszpasterskiej, a jednocześnie wyrazem religijności wiernych. Z jednej strony bowiem księży mocą święceń kapłańskich i jurysdykcji kościelnej umożliwiali korzystanie wiernym z sakramentu, z drugiej zaś fakt ich przystępowania do spowiedzi (częstotliwość) świadczył o życiu religijnym i prowadzonej formacji katolickiej. W kontekście badanego zagadnienia akcentowano m.in. uznanie grzechu i miłosierdzia Bożego<sup>7</sup>. Mając na uwadze powyższe, hierarchia kościelna w diecezji sandomierskiej przywiązywała dużą wagę do sakramentu pokuty. Biskupi sandomierscy w tej kwestii oddziaływali na księży i na diecezjan, często używając do tego celu diecezjalnej prasy katolickiej (Jasiński, 1934a, s. 317; Lorek, 1937b, s. 313). Księżom (w tym i pracującym w dekanacie radoszyckim) przypomniano, że posiadają jurysdykcję do spowiadania w określonej parafii i by z tego prawa korzystali. Ważna była nie tylko posługa w konfesjonale, ale również zachęcanie parafian do jak najczęstszego korzystania z sakramentu pokuty. Biskupi informowali też wiernych o terminach, w których według przykazań kościelnych należało przystąpić do spowiedzi (obowiązek spowiedzi w okresie wielkanocnym) oraz o okazjach do skorzystania z sakramentu pokuty podczas uroczystości parafialnych – odpust, misje, rekolekcje – czy też codziennych dyżurach w konfesjonale (Jasiński, 1934b, s. 16; Lorek, 1937a, s. 6).

Analizując posługę sakramentu pokuty w dekanacie radoszyckim, zauważamy, że duchowieństwo czyniło zadość tym zaleceniom. Księża dyżurowali w konfesjonałach codziennie, np. w parafii Przedbórz kapłani spowiadali od 7.00 do 9.00, a Wielkim Poście nawet dłużej, bo od 6.00 do 10.30. Możliwość spowiedzi, poza zwyczajowymi godzinami, dawały również nabożeństwa majowe i różańcowe (RDS, 1930, s. 139–141). Okazją do przystąpienia do sakramentu pokuty były święta i uroczystości parafialne: odpusty, wizyty biskupie, jubileusze i misje. Korzystanie

7 Ważny sakrament pokuty umożliwiał przyjmowanie Najświętszego Sakramentu.

z sakramentu pokuty i Eucharystii miało wtedy charakter masowy. Ponadto umożliwiano dzieciom i młodzieży szkolnej przystępowanie do spowiedzi na początku i na końcu roku szkolnego oraz w czasie rekolekcji (Stanaszek, 1999, s. 309; *Z życia diecezji, Miedziera*, 1935, s. 9).

Księża zachęcali parafian do częstej spowiedzi i przypominali o obowiązku spowiedzi wielkanocnej, który skrupulatnie egzekwowali. W niektórych parafiach dekanatu radoszyckiego wzorem części parafii diecezji sandomierskiej (*Kartki do spowiedzi*, 1921, s. 188; Stanaszek, 1999, s. 308) wydawano kartki<sup>8</sup> przed spowiedzią wielkanocną. Służyły one egzekwowaniu przez duszpasterzy wypełniania obowiązku spowiedzi. Takie kartki wydawano w parafiach Lipa, Radoszyce, Przedbórz i Miedziera<sup>9</sup>. W parafii przedborskiej zachowały się nawet księgi kontroli spowiedzi, w których skrupulatnie notowano czerwonym długopisem przystąpienie do spowiedzi poszczególnych parafian (APPPrz, Księgi kontroli spowiedzi z lat 1918–1939). Dysponujemy też zbiorczą statystyką spowiedzi wielkanocnej dla dekanatu radoszyckiego z 1933 roku, która pozwala na szczegółową analizę dopełnienia przez wiernych obowiązku spowiedzi wielkanocnej w poszczególnych parafiach (tab. 1 i wykres 1).

Tab. 1. Liczba osób przystępujących i nieprzystępujących do spowiedzi wielkanocnej w parafiach dekanatu radoszyckiego w 1933 roku

Parafia	Liczba katolików w parafiach	Liczba osób, które przystąpiły do spowiedzi		Liczba osób, które nie przystąpiły do spowiedzi	
Czermno	2 775	2 745	98,92%	30	1,08%
Falków	5 961	5 911	99,17%	50	0,83%
Lipa	4 706	4 391	93,29%	315	6,71%
Miedziera	4 980	4 950	99,40%	30	0,60%
Mnin	5 055	5 025	99,41%	30	0,59%
Pilczyca	4 377	4 342	99,20%	35	0,80%
Przedbórz	8 100	7 940	98,02%	160	1,98%
Radoszyce	10 972	10 802	98,45%	170	1,55%
Stanowiska	3 281	3 263	99,45%	18	0,55%
Żeleźnica	1 435	1 435	100,00%	0	0,00%
Razem	51 642	50 804	98,37%	838	1,63%

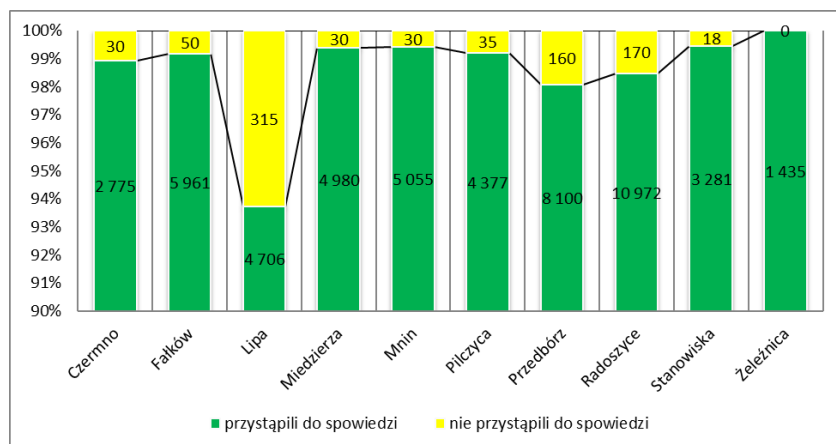
Źródło: ADS, Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, Materiały do katalogu diecezjalnego z lat 1932–1939.

8 Kartki roznosił organista. Było na nich wypisane imię i nazwisko parafianina. Za ich doręczenie pobierał datki: pieniądze, jajka, owoce, mąkę. Najczęściej ofiarowano jajka, były one symbolem zbliżającej się Wielkanocy, zob. Staciwa, 2011, s. 284.

9 Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu (dalej: ADS), Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, Materiały do katalogu diecezjalnego z lat 1932–1939; Akta Parafii Przedbórz (dalej: APPPrz), Księgi kontroli spowiedzi z lat 1918–1939; Akta Parafii Miedziera (dalej: APMie), Kronika Parafii Miedziera, s. 54, 66, 79, 83, 103, 117; Staciwa, 2011, s. 284.

Analizując wskazane dane, zauważamy, że jedynie 1,63% wiernych w dekanacie nie odbyło spowiedzi wielkanocnej. W parafii Żeleźnica uczynili to wszyscy zobowiązani wierni. Wskaźnik powyżej 99% odnotowano też w następujących pięciu parafiach: Stanowiska (99,45%), Mniń (99,41%), Miedziera (99,40%), Pilczyca (99,20%) i Falków (99,17%). Odsetek wiernych bez spowiedzi oscylował w zakresie wartości od 0,55 do 0,83%. W przypadku trzech parafii: Czermno, Przedbórz i Radoszyce wskaźnik ten był wyższy niż 1% – odpowiednio – 1,08%, 1,55% i 1,98%. Zdecydowanie najgorzej w tej statystyce wypadła parafia Lipa, gdzie aż 315 osób (6,71%) nie przystąpiło do spowiedzi wielkanocnej. Tak wysoki odsetek wynikał z faktu, że większość z tej grupy osób nie otrzymała (względnie nie odebrała) od organisty kartek do spowiedzi<sup>10</sup>. Zdaniem proboszcza część osób, która nie przyjęła kartek, przystąpiła jednak do spowiedzi<sup>11</sup>.

Wykres. 1. Liczba osób przystępujących i nieprzystępujących do spowiedzi wielkanocnej w parafiach dekanatu radoszyckiego w 1933 roku



Źródło: ADS, Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, Materiały do katalogu diecezjalnego z lat 1932–1939.

Odnosząc te dane do sąsiedniej diecezji kieleckiej (diecezja z przewagą ludności chłopskiej, podobnie jak dekanat radoszycki)<sup>12</sup>, zauważamy, że

- 10 Przyczyną nieprzyjęcia kartek mogło być uchylene się od opłaty, którą pobierał organista za ich roznoszenie.
- 11 Ustalono na podstawie sprawozdań proboszczów z lat 1931–1937, ADS, Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, Materiały do katalogu diecezjalnego z lat 1931–1937.
- 12 Diecezja kielecka i sandomierska znajdowały się w woj. kieleckim, stanowiąc w ten sposób zwarty obszar pod względem administracyjnym, społecznym i gospodarczym.



wskaźniki te są bardzo wysokie. Z badań Tomasza Wójcika wynika, że ze spowiedzi wielkanocnej korzystało tam średnio ok. 70% katolików. Porównywalne wskaźniki miał jedynie dekanat miechowski – 98%, w innych rolniczych rejonach wartości te nie przekraczały 2/3, m.in. dekanat sędzi-szowski – 64,14% i dekanat stopnicki – 64,7% (Wójcik, 2008, s. 166–167).

## Eucharystia

Bezpośrednio ze spowiedzią jest powiązany obowiązek przyjmowania Komunii świętej w okresie wielkanocnym. W okresie potrydenckim za niedopełnienie tego obowiązku groziła anatema. Tak dotkliwa sankcja wpływała z troski o kult Najświętszego Sakramentu, który w niektórych okresach historii Kościoła był zaniedbywany. Zalecano więc komunikowanie nawet częściej niż tylko w okresie wielkanocnym, zawsze po odbytej spowiedzi, w czasie uroczystości parafialnych, np. odpustów, misji itp. (Salle, 1881, s. 209–212). Na początku XX w. szczegółowe wytyczne w tej kwestii wydała Stolica Apostolska. W 1905 roku papież Pius X w dekreście *De quotidiana SS. Eucharistiae sumptione* zalecał wszystkim chrześcijanom częstą, a nawet codzienną Komunię świętą. Dekret ten przyczynił się do upowszechnienia praktyki Komunii świętej (Olszewski, 1996, s. 176–179; Wójcik, 2006, s. 215).

Długofalowo dekret ten przełożył się na aktywność duszpasterską księży w szerzeniu kultu eucharystycznego. Takie postawy obserwujemy i na badanym terenie. Do „przyłgnięcia do Eucharystii” wzywali biskupi sandomierscy: Włodzimierz Jasiński i Jan Kanty Lorek (Jasiński, 1931, s. 172–173; Lorek, 1938, s. 188). Specjalne znaczenie w rozwijaniu kultu eucharystycznego miał zwołany przez biskupa Jasińskiego Kongres Eucharystyczny, który odbył się w Radomiu w dniach 27–29 czerwca 1932 roku. Wzięły w nim udział rzesze wiernych, kilkunastu biskupów oraz przedstawiciele władz administracyjnych (Stanaszek, 1999, s. 313). Dekanat radoszycki był licznie reprezentowany przez młodzież i pięciu proboszczów, którzy wspólnie wzięli udział w pieszej pielgrzymce dekanalnej do Radomia<sup>13</sup>. Z tej okazji biskup skierował do wiernych całej diecezji dwa listy pasterskie. Pierwszy był gorącym zaproszeniem na Kongres (Jasiński, 1932b, s. 41–47), a drugi uzasadniał przyczyny jego organizowania (Jasiński, 1932a, s. 177–184). Biskup przedstawił w nich racje za rozwijaniem kultu eucharystycznego, którego zadaniem było zadośćuczynienie

---

13 APMie, Kronika Parafii Miedzierzka, s. 58; ADS, Akta Kongregacji i Konferencji Dekanalnych (1935–1938), Protokół Kongregacji dekanalnej dekanatu radoszyckiego odbytej w Fałkowie dn. 2 czerwca 1932 roku.

Zbawicielowi za zniewagi, bluźnierstwa, świętokradzkie Komunie św. i zewnętrzne zbezczeszczenie Najświętszego Sakramentu.

Owoce Kongresu Eucharystycznego było rozpropagowanie przez kościoły partykularne kultu eucharystycznego w diecezji sandomierskiej. Nie inaczej było na badanym terenie. Tutejsi księża troszczyli się, by wierni jak najczęściej przystępowali do sakramentu Eucharystii, dlatego też w czasie kazań nawoływali z ambony do częstej spowiedzi i Komunii św. Statystyka z lat 30. potwierdza z jednej strony skuteczność pracy duszpasterskiej, z drugiej zaś jest ważnym przejawem religijności i szczenia się kultu eucharystycznego.

Tab. 2. Liczba udzielonych Komunii św. w parafiach dekanatu radoszyckiego 1931–1937

Rok	Parafie									
	Czeremo	Falków	Lipa	Miedziera	Mnin	Pilczyca	Przedbórz	Radoszyce	Stanowiska	Żeleźnica
1931	3 480	13 280	6 910	16 863	– *	6 073	36 700	42 068	6 411	2 450
1932	4 050	14 400	8 480	18 060	9 054	8 490	38 000	42 370	6 825	3 800
1933	4 100	14 900	8 280	16 615	9 340	9 750	38 800	42 917	6 245	3 850
1934	4 900	17 500	8 490	19 661	– **	11 462	42 200	40 130	7 230	3 100
1935	4 605	15 960	7 450	14 259		14 209	40 600	– *	6 350	3 200
1936	4 890	18 456	8 530	19 794	9 229	11 560	40 500	39 540	6 070	3 400
1937	4 895	18 105	11 400	15 681	11 000	12 252	39 600	57 735	7 533	3 600

\* Brak danych.

\*\* Na skutek wypadków związanych z ks. Stanisławem Królem kościół przez kilka miesięcy w Mnie był zamknięty, sakramentów udzielano nieregularnie. Z powodu braku kontaktów z kurią w Sandomierzu, nie prowadzono w tych latach żadnych statystyk.

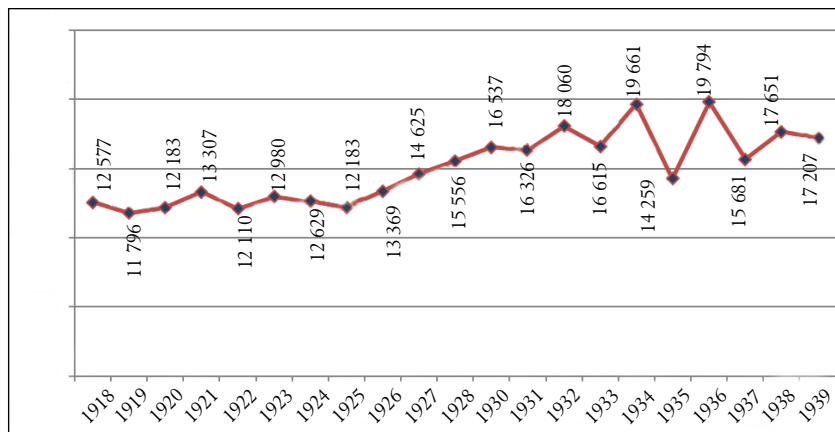
Źródło: ADS, Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, Materiały do katalogu diecezjalnego z lat 1932–1938; APMie, Kronika Parafii Miedziera, s. 38.

Analizując dane zawarte w powyższej tabeli, po 1931 roku obserwujemy prawie we wszystkich parafiach dekanatu stałą tendencję wzrostu liczby osób przystępujących do Komunii świętej. Wzrost ten z pewnymi wahaniami trwał w zasadzie do końca badanego okresu. Porównując rok 1931 do 1937, widzimy tylko w niektórych parafiach fluktuacje liczby wiernych przystępujących do Komunii św., jednak zauważamy stały trend wzrostowy. Największy wzrost liczby wiernych przyjmujących Komunię św. wystąpił w parafii Pilczyca (50%), Lipa (39%) i Żeleźnica (32%). Stosunkowo wysoki wskaźnik obserwujemy też w Czeremnie (29%), Radoszycach

(27%) i Stanowiskach (15%). Zdecydowanie najniższy wzrost odnotowano w parafii przedborskiej (7%), a spadek w Miedzierzy (–8%). Niewątpliwie tak wysokie wskaźniki były w pewnej mierze owocem wdrażania postanowień Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego. Można śmiało potwierdzić, że aktywność Kościoła przejawiająca się zachęcaniem do korzystania z sakramentów przynosiła oczekiwane skutki.

Widać to bardzo dobrze na przykładzie parafii Miedzierza, dla której zachowały się kompletne dane w tym zakresie (wykres 2). W pierwszym okresie II RP (do 1925 roku) utrzymywała się mniej więcej stała liczba przyjmowanych Komunii św. (11–12 tysięcy). Dopiero w latach 1925–1933 widzimy dość szybki trend wzrostowy. W 1933 roku liczba Komunii św. wzrosła o 77% w stosunku do 1925 roku – odpowiednio 12 625 i 16 326. Wzrost ten zbiega się z czasem przygotowań i przebiegu Kongresu Eucharystycznego. W kolejnych latach, mimo wahań, widać owoce Kongresu i misji parafialnych. W 1936 roku zanotowano najwyższą liczbę rozdanych Komunii św. (misje parafialne) – 19 794, a spadek, który wystąpił (lata 1935, 1937), był krótkotrwały, już w 1938 i 1939 roku liczba rozdanych Komunii św. sięgnęła 15–17 tysięcy. Na efekty pracy kapłańskiej na tym polu zwrócił uwagę ks. Ręczajski w czasie wizytacji dziekańskiej: „Praca kapłańska sprawia, że liczba komunikujących się z każdym rokiem wzrasta, a dosięga w roku 1936 do 20 000 (dwudziestu tysięcy)”<sup>14</sup>. Wynika z tego, że wierni brali sobie do serca apele swojego duszpasterza i częściej korzystali z Eucharystii.

Wykres 2. Liczba udzielonych Komunii św. w parafii Miedzierza w latach 1918–1939



Źródło: APMie, Kronika Parafii Miedzierza, s. 38.

14 ADS, Akta Wizytacji Dziekańskiej (1912–1939), Odpis protokołu wizytacji dziekańskiej w parafii Miedzierza przeprowadzonej przez ks. Antoniego Ręczajskiego w dniu 14 stycznia 1937 roku.

Dużo na temat religijności i stosunku do Eucharystii mówi nam wskaźnik częstotliwości komunikowania wiernych. Przyjmując wskaźnik uczestnictwa we Mszach św. 82%<sup>15</sup>, można uzyskać informacje, jak często w ciągu roku uprawniony katolik przystępował do Komunii św. Dla zilustrowania zjawiska w dekanacie wybrano rok 1933, w którym nie były organizowane nadzwyczajne uroczystości, np. misje, wizytacje biskupie czy prymicje, w czasie których wierni przyjmowali masowo Komunię św. Ma to zapewnić jak najwyższą obiektywizację analizy zjawiska.

Tabela 3. *Communicantes* w dekanacie radoszyckim w 1933 roku

Parafia	Liczba wiernych		Liczba przyjętych komunikantów	
	Ogółem	Przystępujący do Komunii św. (wskaźnik 82%)	Razem	W przybliżeniu na jedną osobę w ciągu roku
Czermno	2 761	2 264	4 100	1,81
Falków	5 973	4 898	14 900	3,04
Lipa	4 616	3 785	8 280	2,18
Miedzierz	4 980	4 084	16 615	4,06
Mnin	5 106	4 187	9 340	2,23
Pilczyca	4 416	3 621	9 750	2,69
Przedbórz	7 844	6 432	38 800	6,03
Radoszyce	10 793	8 850	42 917	4,84
Stanowiska	3 558	2 818	6 245	2,21
Żeleźnica	1 402	1 150	3 850	3,34
Ogółem	51 449	42 089	154 797	3,67

Źródło: ADS, Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, Materiały do katalogu diecezjalnego z 1933 roku.

Analiza powyższych danych wskazuje, że średnio katolicy w badanym dekanacie przyjmowali Komunię św. niespełna cztery razy w roku. Najlepiej sytuacja przedstawiała się pod tym względem w Przedborzu, Radoszycach i Miedzierzy. Wierni z tych parafii przystępowali do Komunii średnio od czterech do sześciu razy w ciągu roku. Nieco rzadziej przyjmowali ją

15 Dla wszystkich parafii przyjęto to samo założenie, że zobowiązani do uczęszczania na niedzielą Mszę św. stanowią 82% wiernych. Pozostałe 18% to dzieci do lat siedmiu, chorzy, ludzie starsi itp. – niezobowiązani do uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. Wskaźnik przyjęto na podstawie współczesnych badań prowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (2013).

parafianie z Falkowa i Żeleźnicy – średnio około trzy razy. Wierni pozostałych parafii: Czermna, Lipy, Mnina Pilczycy i Stanowisk korzystali z Komunii około dwa razy w roku. Czy to było dużo, czy mało w opinii duchowieństwa? Proboszcz Czermna, wypełniając sprawozdanie do kurii za rok 1932, w którym jego parafianie przyjęli 4 050 Komunii, obok liczby napisał słowo: „mało!” z ogromnym wykrzyknikiem. Wskazuje to na zaniedbanie ludności w spełnianiu tej praktyki religijnej. Z kolei biskup Paweł Kubicki w protokole powizytacyjnym w parafii Mnin napisał: „Praktyki religijne idą tu w wolnym tempie, a dowodem jest ogólna cyfra Komunii św. rozdanej w 1932 roku 9 054. To cyfra niezbyt duża”<sup>16</sup>. Przykłady te wyraźnie dają do zrozumienia, że duchowni spodziewali się lepszych wyników w przyjmowaniu Eucharystii<sup>17</sup>. Zapewne takie sytuacje były powodem wzmożonej aktywności biskupów w zakresie podejmowania inicjatyw związanych z podniesieniem poziomu przystępowania do Komunii świętej.

Nieco lepiej sytuacja miała się, gdy w parafii odbywały się wspomniane wyżej nadzwyczajne uroczystości, takie jak misje i wizytacje biskupie. Szczególnie w czasie misji katolicy masowo korzystali z sakramentów: pokuty i Eucharystii. Biorąc pod uwagę, że misje miały charakter pokutny, był to czas szczególnie intensywnego korzystania z sakramentów (Lorek, 1937c, s. 2–5) (tab. 4). Trzeba jednak pamiętać, że uroczystości te przyciągały wiernych także z okolicznych parafii, tak więc liczba rozdanych Komunii św. nie daje pełnego obrazu o postawie religijnej wiernych z konkretnej wspólnoty parafialnej. Powszechnie wiadomo jednak, że w masowo misjach brali udział miejscowi parafianie, więc te dane odnoszą się głównie do poszczególnych parafii.

Poniższe dane, jak i te wcześniejsze, potwierdzają fakt powszechnego zwyczaju przyjmowania przez wiernych Komunii św., głównie w okresie świątecznymi i w czasie uroczystości parafialnych. Zgodnie z zaleceniami Kościoła wierni korzystali z możliwości oferowanych przez parafie, a więc misji, rekolekcji, wizytacji biskupich i odpustów parafialnych. W dekanacie niemal normą było, że w ciągu zaledwie kilku dni misji ze spowiedzi skorzystały i Komunię św. przyjmowały tysiące wiernych. Na przykład w Miedzierzy tylko przez 2 dni wyspowiadało się ok. 4 200 osób, a Komunię św. przyjęło ok. 6 500 wiernych (Misje w Miedzierzy, 1936, s. 9; APMie,

16 ADS, Akta wizytacji pasterskich (1930–1941), Odpis protokołu wizyty kanonicznej bpa Pawła Kubickiego w parafii Mnin z 30 czerwca 1933 roku.

17 Badania jednostkowe z terenu diecezji wskazują, że zjawisko to miało szerszy zasięg. Na przykład w parafii Ożarów (pow. sandomierski) odnotowujemy małą liczbę osób regularnie komunikujących. Było to, poza okresami świątecznymi i uroczystościami parafialnymi, średnio 10–20 osób przystępujących co niedziela do Komunii św., zob. Gapys, 2009, s. 493.

Kronika Parafii Miedziera, s. 83–86). Biorąc pod uwagę fakt, że w 1936 roku parafia w Miedzierzy liczyła 5 160 wiernych, po uwzględnieniu wiernych z sąsiednich parafii możemy założyć, że do sakramentu Eucharystii przystąpiła zdecydowana większość parafian. Podobne relacje liczbowe potwierdzające ten fakt można zaobserwować w przypadku pozostałych badanych parafii.

Tabela 4. Liczba osób, które przystąpiły do sakramentów: pokuty i Komunii św. w czasie misji odbytych w dekanacie radoszyckim w latach 1921–1938

Nazwa parafii	Rok	Ilość wspowiadanych	Ilość udzielonych Komunii św.
Czermno	1927	2 698	*(2 698)
Falków	1921	9 000	*(9 000)
Lipa	1929	3 105	6 520
Miedziera	1936	4 200	6 500
Mnin	Nie było misji		
Piłczyca	1924	7 000	*(7 000)
Przedbórz	1938	–	19 200
Radoszyce	1937	–	15 000
Stanowiska	Brak danych		
Żeleznica	1918	2 000	*(2 000)

\* Brak danych. Przyjmuje się jednak, że Komunię św. przyjęło co najmniej tyle osób, ile zostało wspomnianych.

*Źródło:* ADS, Księga Misji Parafialnych Diecezji Sandomierskiej; Akta Misji i rekolekcji parafialnych z lat 1906–1929, Sprawozdanie ks. J. Sroczyńskiego z odbytych misji w parafii Lipa z dn. 13 lipca 1929 roku; Akta Misji i rekolekcji parafialnych z lat 1930–1939, Sprawozdanie ks. S. Szczepaniaka z odbytych misji w parafii Miedziera z dn. 22 lipca 1936 roku; Sprawozdanie ks. K. Grzelaka z odbytych misji w parafii Radoszyce z dn. 25 czerwca 1937 roku; Sprawozdanie ks. A. Ręczajskiego z odbytych misji w parafii Przedbórz z dn. 30 czerwca 1938 roku; APFa, Kronika Parafii Falków, b.p.; APMie, Kronika Parafii Miedziera, s. 83–86.

Stosunkowo powszechne było również korzystanie z sakramentu pokuty i Komunii św. w czasie wizytacji parafii przez biskupa, choć widzimy tutaj większe zróżnicowanie w skali dekanatu (tab. 5). Wizytacje były na ogół połączone z udzielaniem bierzmowania w parafii.

To zróżnicowanie związane było z liczbą wiernych przystępujących do bierzmowania, a ta zależała od wielkości parafii. To oni wraz z najbliższą rodziną przed otrzymaniem sakramentu bierzmowania korzystali ze spowiedzi i przystępowali do Komunii św. Zestawiając powyższe dane ze wskaźnikiem Komunii św. przypadających na jednego wiernego (tab. 3), zauważamy, że przy okazji wizytacji biskupiej realizowano średnioroczny stan przyjmowania Komunii św.

Tabela 5. Liczba udzielonych Komunii św. w parafiach dekanatu radoszyckiego w latach 1918–1939 w czasie wizytacji biskupich

Parafia	Rok	Liczba udzielonych Komunii św.
Czermno	1919	2 000
Falków	1921	1 200
	1929	4 200
Lipa	1921	3 000
Miedzierz	–	*
Pilczyca	1922	3 600
Przedbórz	1919	5 000
	1930	2 400
	1935	3 500
Radoszyce	1919	5 000
	1933	5 880
Stanowiska	1919	1 400
	1930	2 000
Żeleźnica	–	*

\* Brak danych

Źródło: ADS, ustalono na podstawie odpisów protokołów wizytacji kanonicznych w poszczególnych parafiach oraz ADS, Księgi posług biskupich bpa Pawła Kubickiego 1918–1941.

Podsumowując, należy podkreślić, że wierni w dekanacie radoszyckim zachowywali przykazania kościelne w zakresie przystępowania do spowiedzi i Komunii św. (przynajmniej raz w roku mieli korzystać z wymienionych sakramentów) oraz stosowali się do zachęt biskupów i księży, przystępując masowo do sakramentów w czasie różnorodnych uroczystości parafialnych. Liczba czy raczej odsetek osób korzystających z Komunii św. w okresie wielkanocnym był znacznie wyższy niż na terenach wiejskich w sąsiedniej diecezji kieleckiej.

### Ostatnie namaszczenie

Sakrament ostatniego namaszczenia był udzielany ludziom chorym, którzy przez namaszczenie olejem i modlitwą kapłana otrzymywali łaskę Bożą dla zbawienia duszy, a czasem i odzyskiwali zdrowie ciała. Dzięki temu sakramentowi chory doznawał zgładzenia grzechów, zostawał podniesiony na duchu, wzbudzona zostawała w nim ufność w miłosierdzie Boże, która pomagała mu przetrwać dolegliwości choroby (Sieniatycki, 1936, s. 339, 346–349).

Nie dysponujemy statystyką udzielanego sakramentu w dekanacie radoszyckim w badanym okresie, choć wiadomo, że musiał być on udzielany. Prawo do jego szafowania mieli proboszczowie, względnie kapłani, którym taka zgoda została udzielona przez włodarza parafii. Jeśli stan chorego na to pozwalał, kapłan przed udzieleniem sakramentu ofiarował choremu spowiedź i Eucharystię – wiatyk. Specyfika wiatyku polegała na tym, że chrześcijanin przyjmował go w najbardziej decydującym momencie swojego życia, a więc w chwili przejścia z tego świata do wieczności. Materia namaszczenia był olej z oliwek poświęcony przez biskupa, którym namaszczano oczy, uszy, nos, usta, ręce oraz nogi (Grabowski, 1948, s. 328–329). Nietrudno zauważyć, że czynności związane z udzielaniem tego sakramentu mogły w sytuacjach np. zagrożenia epidemią lub bardzo poważnego stanu chorego być niebezpieczne czy przykre dla szafarza (Stanaszek, 1999, s. 317–318). Niewykluczone, że w taki sposób mógł się zarazić ks. Antoni Aksamitowski, proboszcz Przedborza, który zmarł na tyfus. Stąd też kuria sandomierska wydała wytyczne księżom, że w szczególnych przypadkach „(...) namaszczenie czynić jedynie na czole (głowie), skąd wszystkie zmysły swe siły czerpią (...). Namaszczenie zaś nóg *ex qualibet rationabili causa* opuścić można (can. 947 § 3). Namaszczenie dokonywa się zwykle bezpośrednio ręką kapłana, w razie jednak wielkiego niebezpieczeństwa pozwala prawo na użycie jakiegoś instrumentu” (KDS, 1919, s. 161–162).

W parafiach dekanatu radoszyckiego, podobnie jak w Kościele powszechnym, sakramentu udzielano na prośbę rodziny lub innych bliskich osób. Mamy potwierdzone w badaniach takie przykłady dla parafii fałkowskiej (Leśniewicz, 2002, s. 70). Księża udzielali ostatniego namaszczenia w dni powszednie na ogół w godzinach rannych, natomiast w nagłych przypadkach niezależnie od dnia i nocy udawali się do chorych, także w niedzielę i święta. Przybyłego kapłana do domu chorego witała najbliższa rodzina i mieszkańcy wioski. Podczas udzielania sakramentu zgromadzeni ludzie czekali przed drzwiami chorego i z zapalonymi świecami śpiewali pieśni i odmawiali modlitwy<sup>18</sup>. Zdaniem ks. Ręczajskiego wierni dekanatu zwlekali do ostatniej chwili z przyjęciem ostatniego namaszczenia, bowiem zakorzeniony był pogląd, że sakrament dotyczy tylko i wyłącznie ludzi umierających. Nie rozumieli, że jest to sakrament przeznaczony dla żywych, a nie zmarłych – konkludował ks. Ręczajski (RDS, 1930, s. 143). Kończąc rozważania na temat sakramentów, warto zwrócić uwagę na postawę kapłanów, którzy ich udzielali. Najtrafniej określił ją ksiądz Jan Dąbrowski proboszcz Fałkowa:

18 Relacja ustna Janiny Bednarczyk, Wilczkowie 2000 – zbiory prywatne autora; relacja ustna Józefy Basiak, Lewoszków 2002 – zbiory prywatne autora.



(...) kapłani administrowali sakramenta św. *sancte*, tj. w stanie łaski, ze skupieniem wewnętrznym, które się objawia w postawie, w ruchu; z powagą i w tej intencji, w jakiej Chrystus ustanowił i jaką ma Kościół nic nie zmieniać<sup>19</sup>.

Ten krótki przegląd życia sakramentalnego (sakramenty powtarzalne) wskazuje jednoznacznie, że w dekanacie radoszyckim wierni korzystali z sakramentów stosunkowo regularnie. Miało to zapewne związek z typem religijności chłopskiej tamtego czasu (Mielicka, 1995), jak też było rezultatem troski duchownych o życie sakramentalne wiernych. Duchowni szczególnie zabiegali o przystępowanie parafian do sakramentu pokuty i Eucharystii. Od 1932 roku w centrum uwagi księży w dekanacie było szerzenie kultu eucharystycznego, co nieodłącznie wiązało się też z korzystaniem ze spowiedzi. Duchowni zachęcali na kazaniach i katechezie do przystępowania do sakramentu pokuty, jednocześnie stwarzając możliwości poprzez codzienne dyżury w konfesjonale i przy okazji świąt kościelnych (Boże Narodzenie, Wielkanoc) i uroczystości parafialnych (misje, wizytacje, odpusty). Wierni w dekanacie gremialnie przystępowali do spowiedzi wielkanocnej (średnio 98% podlegających obowiązkowi) i w czasie świąt parafialnych. Następstwem powszechnego korzystania z sakramentu pokuty było częste przy tych okazjach przyjmowanie Komunii św. Wówczas, w zależności od wielkości parafii, liczba wiernych przyjmujących Eucharystię wynosiła od 2,5 do 19 tysięcy osób. Jednak poza okresami świątecznymi i uroczystościami, liczba przystępujących do komunii była mała, co było normą w okresie potrydenckim (Banaszak, 1992, 4, s. 178–179). Średnio katolik w dekanacie komunikował 4 razy do roku. Sakrament ostatniego namaszczenia był udzielany zgodnie z przyjętym rytuałem i obyczajem, brak jest jednak statystyk do zobrazowania skali zjawiska.

#### BIBLIOGRAFIA

##### Archiwalia

Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu  
Akta Kongregacji i Konferencji Dekanalnych (1926–1929)  
Akta Kongregacji i Konferencji Dekanalnych (1935–1938)

---

19 ADS, Akta Kongregacji i Konferencji Dekanalnych (1926–1929), Protokół Konferencji dekanalnej dekanatu radoszyckiego odbytej w Radoszycach dn. 29 listopada 1927 roku.

Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, *Materiały do katalogu diecezjalnego z lat 1932–1939*

Akta Statystyki Diecezji, Dekanat Radoszycki, *Materiały do katalogu diecezjalnego z lat 1931–1937*

Akta Wizytacji Dziekańskiej (1912–1939)

Akta wizytacji pasterskich (1930–1941)

Akta Parafii Przedbórz (APPrz)

Księgi kontroli spowiedzi z lat 1918–1939

Akta Parafii Miedzierza

Kronika Parafii Miedzierza

Źródła drukowane, pamiętniki, prace niepublikowane

Bączkowicz, F., Baron, J. i Stawinoga, W. (1958). *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, 2. Opole: Wydawnictwo św. Krzyża.

Gaspari, P. (1941). *Katechizm katolicki*. Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha.

Grabowski, I. (1948). *Prawo kanoniczne*. Warszawa: Nakładem Gebethner i Wolff.

Jasiński, W. (1931). W sprawie Komunii św. dzieci. *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, 5, 172–173.

Jasiński, W. (1932a). Drugi list pasterski na Kongres Eucharystyczny Diecezji Sandomierskiej. *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, 6, 177–184.

Jasiński, W. (1932b). List pasterski o Diecezjalnym Kongresie Eucharystycznym. *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, 2, 41–47.

Jasiński, W. (1934a). W sprawie odnowienia aprobat do spowiedzi. *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, 11, 317.

Jasiński, W. (1934b). W sprawie spowiedzi i Komunii wielkanocnej. *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, 1, 16.

Kartki do spowiedzi. (1921). *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, nr 4.

KDS. (1919). Kilka uwag o udzielaniu ostatniego oleju św. namaszczenia w czasie epidemii. *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, 11, 161–162.

Leśniewicz A. (2002). Duszpasterstwo parafii Falków w latach 1918–1939, maszynopis pracy magisterskiej, Radom.

Lorek, J. (1937a). Obowiązek spowiedzi i Komunii wielkanocnej. *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, nr 1, 6.

Lorek, J. (1937b). Prośby o odnowienie aprobaty do spowiedzi. *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, 11, 313.

Lorek, J. (1937c). Zarządzenie dotyczące przygotowania i odprawiania misji parafialnych. *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, 1, 2–5.

Lorek, J. (1938). Codzienna Komunia święta. *Kronika Diecezji Sandomierskiej*, 6, 188.

- Misje w Miedzierzy. (1936). *Siewca Prawdy*, nr 33, 9.
- RDS. (1930). Praca duszpasterska parafii diecezji sandomierskiej. Parafia Przedbórz. *Rocznik Diecezji Sandomierskiej*, 139–141.
- Relacja ustna Janiny Bednarczyk, Wilczkowice 2000 – zbiory prywatne autora.
- Relacja ustna Józefy Basiak, Lewoszków 2002 – zbiory prywatne autora.
- Salle, Jan Chrzyciel de la. (1881). *Obowiązki chrześcijanina względem Boga*. Tarnów: Drukiem Józefa Piza.
- Sieniatycki, M. (1936). *Zarys teologii katolickiej*, 4: *O sakramentach i rzeczach ostatecznych*. Kraków: Nakładem autora.
- Wójcik, T. (2008). *Życie religijne katolików w diecezji kieleckiej w latach 1918–1939*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem R. Renz. Kielce.
- Z życia diecezji, Miedzierza. (1935). *Siewca Prawdy*, nr 14.

#### Opracowania

- Banaszak, M. (1992). *Historia Kościoła katolickiego*, 4. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Wyszyńskiego.
- Burkiewicz, Ł., Kaczmarzyk, I., Łukaszewska-Haberkowa, J. i Zinkow, L. (red.). *Polska kultura religijna. Studia o polskiej religijności na przestrzeni wieków*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Gapys, J. (2009). W czasach drugiej wojny światowej i okupacji niemieckiej 1939–1945. W: F. Kiryk (red.), *Ożarów. Dzieje miasta i gminy*. Kraków: Oficyna Wydawniczo-Drukarska Secesja.
- Gapys, J. i Kowalczyk, Z. (2019). Jednorazowe praktyki sakramentalne w dekanacie radoszyckim 1918–1939. W: Ł. Burkiewicz, I. Kaczmarzyk, J. Łukaszewska-Haberkowa i L. Zinkow (red.), *Polska kultura religijna. Studia o polskiej religijności na przestrzeni wieków*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 125–148.
- Granat, W. (1961). *Sakramenty święte*, 1. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Horak, T. (2014). *Jezus czy katechizm*. Pozyskano z: [http://ruda\\_parafianin.republika.pl/ckatech/01.htm](http://ruda_parafianin.republika.pl/ckatech/01.htm) (dostęp: 22.12.2014).
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. (2013). Pozyskano z: <http://www.iskk.pl/kosciolnaswiecie/63-dominicantes.html> (dostęp: 03.12.2013).
- Majka, J. (1960). Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterska. *Zeszyty Naukowe KUL*, 3 (1), 91–108.
- Mielicka, H. (1995). *Kultura obyczajowa mieszkańców wsi kieleckiej XIX i XX wieku*. Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego w Kielcach.
- Olszewski, D. (1996). *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Pelczar, J. (1923). *Religia katolicka, jej podstawy, jej źródła i jej prawdy wiary. Rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych*. Przemyśl: Nakład autora.
- Salij, J. (1999). Sakrament. W: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A–Z*. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Staciwa, S.K. (2011). *Dzieje Radoszyc*, 1. Kielce: Kielce: Oficyna Wydawnicza Ston 2.
- Stanaszek, B. (1999). *Duchowieństwo Diecezji Sandomierskiej w latach 1918–1939*. Lublin: Wydawnictwo Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Wójcik, T. (2006). Życie religijne w dekanacie sędziszowskim w latach 1918–1939. W: J. Gapys i M. Markowski (red.), *Duchowieństwo polskie w latach niepodległości 1918–1939 i w okresie II wojny światowej*. Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe–Akademia Świętokrzyska im. Jana Kochanowskiego w Kielcach, 207–238.

**Jerzy Gapys** – pracownik Instytutu Historii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół kilku pól badawczych: dzieje elit społecznych w Polsce w latach 1918–1945; ziemiaństwo polskie 1918–1945, duchowieństwo katolickie 1939–1945, społeczność wiejska w GG 1939–1945, akcja dobroczynna w czasie II wojny światowej. Jest autorem 3 monografii naukowych, ponad 100 artykułów naukowych. Wydał też kilka książek – edycji źródłowych.

**Zbigniew Kowalczyk** – doktor nauk humanistycznych. Od 1990 roku pracuje w zawodzie nauczyciela. W 1999 roku został dyrektorem Szkoły Podstawowej im. św. Jana Pawła II w Wilczkowicach. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół życia religijnego Kościoła katolickiego w II RP. Jest autorem publikacji naukowych i popularnonaukowych.

**Seweryn Osowski**<http://orcid.org/0000-0003-0759-7842>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

seweruss@interia.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.18

## Współczesny ruch Żydów mesjanistycznych: zarys historyczny i wierzenia

### STRESZCZENIE

Praca ma na celu przedstawienie najważniejszych zagadnień związanych z rozwojem współczesnego ruchu mesjanistycznego ze szczególnym odniesieniem do jego genezy oraz wierzeń. Zaprezentowana została w niej historia i praktyki religijne Żydów mesjanistycznych, którzy stają się coraz bardziej widoczną częścią społeczności żydowskiej. W artykule wskazano także na niektóre z głównych wyzwań, przed jakimi stoi współczesny ruch mesjanistyczny, który w unikatowy sposób łączy świat chrześcijaństwa i judaizmu. Niniejsza praca stawia sobie za cel częściowe wypełnianie luki w polskim środowisku badawczym w odniesieniu do omawianego tematu, który dotychczas był prawie nieobecny.

**SŁOWA KLUCZE:** ruch Żydów mesjanistycznych, Żydzi mesjanistyczni, judaizm mesjanistyczny, chrześcijaństwo, Kościół

### ABSTRACT

The Contemporary Jewish Messianic Movement: a Historical Outline and Beliefs

The work aims to present the most important issues related to the development of the contemporary Messianic Movement, with particular reference to its origins and beliefs. It presents the history and religious practices of Messianic Jews, who are becoming an increasingly visible part of the Jewish community. The article also points out some of the main challenges faced by the contemporary Messianic Movement, which uniquely links the worlds of Christianity and Judaism. The paper aims to partially fill the gap in the Polish research with regard to the subject matter under discussion, which has so far been almost absent.

**KEYWORDS:** Messianic Jewish Movement, Messianic Jews, Messianic Judaism, Messiah, Christianity, Church.

## Wprowadzenie

Powstanie ruchu mesjanistycznego na nowo stawia ważne pytania w odniesieniu do korzeni chrześcijaństwa, jego rozwoju oraz przyszłości. Zrywa on bowiem z szeroko rozpowszechnionym myśleniem, które uznaje Żydów<sup>1</sup> wyznających wiarę w Jezusa za chrześcijańskich konwertytów, od których oczekuje się wyrzeczenia swojej żydowskiej tożsamości (Hocken i Juster, 2015). Pojawienie się Żydów mesjanistycznych stanowi duże zaskoczenie i wyzwanie dla całego świata chrześcijańskiego, mogące m.in. znacząco przededefiniować relacje Kościoła do judaizmu oraz ukazać na nowo rolę Izraela i społeczności żydowskiej w religijnym dialogu.

Celem niniejszego artykułu jest próba nakreślenia najważniejszych zagadnień dotyczących rozwoju ruchu Żydów mesjanistycznych, ze szczególnym odniesieniem do jego współczesnej historii oraz wierzeń. Należy zauważyć, że posiada on wiele odniesień do czasów biblijnych, w których większość Żydów mesjanistycznych upatruje starożytne korzenie ruchu. Ten często spotykany pogląd bywa różnie postrzegany przez jego badaczy. Natomiast prezentowany artykuł skupia się przede wszystkim na czasach współczesnych (od XIX wieku) i stopniowym procesie odradzania się żydowskiej części Eklezji<sup>2</sup>. Warto podkreślić, że zagadnienie ruchu Żydów mesjanistycznych jest nowym obszarem badawczym w polskim środowisku naukowym, do tej pory temat ten był rzadko podejmowany<sup>3</sup>. Jednakże możemy stwierdzić, że z uwagi na szybki rozwój ruchu mesjanistycznego w wielu regionach świata i wzmagające się nim zainteresowanie, przełoży się to z czasem na coraz większą skalę podejmowanych nad nim badań.

## Geneza

Współczesny ruch mesjanistyczny swoimi korzeniami sięga 1. poł. XIX wieku. To właśnie w tamtym czasie w niektórych kręgach protestanckich w Wielkiej Brytanii zaczęło pojawiać się nowe zrozumienie proctw biblijnych w odniesieniu do Izraela oraz wiara w szczególną rolę narodu

- 
- 1 W tekście przyjęto zapis „Żydzi” dużą literą, z uwagi na trudność oddzielenia wyznania od narodowości.
  - 2 Eklezja (gr. ἐκκλησία – „zgromadzenie”). Żydzi mesjanistyczni przeważnie unikają terminów zaczerpniętych z tradycji chrześcijańskiej, zamiast nich stosują biblijną terminologię. W tym przypadku najczęściej zamiast słowa „Kościół” używa się biblijnego „Eklezja”.
  - 3 Dopiero niedawno opublikowano dwie rozprawy doktorskie badające tematykę ruchu Żydów mesjanistycznych: Kościńczuk, 2011 oraz Juszcak, 2017.

wybranego<sup>4</sup>. Niektóre grupy chrześcijan zaczęły regularnie modlić się za Żydów, w szczególności za zapowiadany w Biblii powrót Żydów do *Erec Israel*. Przekonania te wywierały także znaczący wpływ na część środowisk chrześcijańskich znajdujących się na terenie państw skandynawskich oraz w Niemczech. W tej atmosferze została utworzona w 1840 roku w Jerozolimie pierwsza diecezja protestancka, na której czele stanął anglikanin Michael Solomon Alexander, wierzący w Jezusa Żyd – pierwszy biskup pochodzenia żydowskiego od czasów antyrzymskiego powstania Szymona Bar Kochby w 135 roku. Natomiast w Wielkiej Brytanii zostało utworzone w 1860 roku Zrzeszenie Hebrajskich Chrześcijan (Hebrew Christian Alliance), do którego należeli chrześcijanie pochodzenia żydowskiego wywodzący się z historycznych kościołów protestanckich. W 1915 roku Zrzeszenie Hebrajskich Chrześcijan poszerzyło swoją działalność o Stany Zjednoczone. Jego członkowie zajmowali się przede wszystkim daniem świadectwa innym Żydom poprzez wspieranie misji, podejmowaniem teologicznych dyskusji oraz wspieraniem rozwoju zrzeszenia. Ich następcy odegrają kluczową rolę w formowaniu się współczesnego Ruchu mesjanistycznego (Hocken i Juster, 2015).

Powszechnie uznaje się Josefa Rabinowicza za jednego z najważniejszych pionierów związanych z tworzeniem mesjanistycznych kongregacji. Ten pochodzący z Mołdawii żydowski działacz syjonistyczny, na skutek głębokiego religijnego przeżycia, został wyznawcą Jezusa z Nazaretu. Rabinowicz z uwagi na liczne pogromy, do których dochodziło w carskiej Rosji w latach 80. XIX wieku, udał się w podróż do Palestyny. Jego celem było znalezienie odpowiedniego miejsca pod ustanowienie przyszłej wspólnoty żydowskiej. Jednakże podczas pobytu w Jerozolimie całkowicie zmienił plany. To właśnie tam, stojąc na Górze Oliwnej, pod wpływem duchowego przeżycia uwierzył w Jezusa<sup>5</sup> jako Króla Izraela. Od tego momentu wiara w Mesjasza była dla niego odpowiedzią na zmagania społeczności żydowskiej. Rabinowicz zaczął widzieć potrzebę stworzenia nowych wspólnot, odrębnych od chrześcijańskich Kościołów, w których Żydzi wierzący w Jezusa będą mogli praktykować swoją wiarę, zachowując przy tym jej żydowską tożsamość<sup>6</sup>. Z tego powodu po powrocie do Kiszyniowa założył wspólnotę nazwaną przez niego Izraelici Nowego Przyjścia, która często bywa postrzegana jako zwiastun XX-wiecznego ruchu mesjanistycznego (Kjær-Hansen, 1991).

4 Jest to często pojawiająca się nazwa w odniesieniu do społeczności żydowskiej, która występuje w Biblii zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie, por. Rdz 28,14–15; Pwt 7,7; Rz 11,28.

5 Nazywanego przez niego *Yeshua Achinu* (Jezus nasz brat).

6 Do wczesnych pionierów ruchu należeli także m.in. Paul Levertoff i Mark Levy (Rudolph, 2005).

Formowanie się współczesnego ruchu związane było z coraz większą liczbą wyznających wiarę w Jezusa Żydów, którzy będąc członkami różnych Kościołów chrześcijańskich z czasem zaczęli nazywać się Żydami mesjanistycznymi, co znajdowało swój wyraz w specyficznym dla Żydów sposobie wyrażania swojej wiary<sup>7</sup>. W tym kontekście terminu „hebrajscy chrześcijanie” używano na określenie wierzących w Jezusa Żydów, którzy większą wagę przywiązywali do religijnej przynależności identyfikowanej z chrześcijaństwem niż do swoich żydowskich korzeni (Riggan, 1992). Proces formowania się ruchu mesjanistycznego był ściśle związany z powstawaniem w 2. poł. XX wieku kongregacji mesjanistycznych<sup>8</sup>, w których wierzący w Jezusa Żydzi mogli kultywować swoją wiarę, nie wyrzekając się przy tym żydowskiej tożsamości (Hocken i Juster, 2015).

Lata 60. były przełomowym wydarzeniem dla rozwoju ruchu Żydów mesjanistycznych. Wydarzenia te mają swoje główne źródło przede wszystkim w zapoczątkowanym w latach 60. ruchu hippisowskim oraz w wojnie sześciodniowej – konflikcie zbrojnym Izraela z państwami arabskimi, którego eskalacja nastąpiła w 1967 roku. Powstały w Stanach Zjednoczonych ruch hippisowski wywarł ogromny wpływ na dorastające pokolenie młodych ludzi. Wiele osób poszukiwało w tym czasie wolności, ucieczki od otaczającej ich rzeczywistości, często stawiając ważne pytania o sens swojego życia. W trakcie zawirowań lat 60. powstał także nowy ruch chrześcijański nazwany *Jesus Movement*, którego głównym ośrodkiem była Kalifornia. Przyciągnął on do siebie tysiące młodych ludzi należących wcześniej do ruchu hippisowskiego. Jego członkowie stali się pełnymi zapału naśladowcami Chrystusa. Wiele osób należących do *Jesus Movement* wywodziło się z różnych środowisk żydowskich. Uwierzyli oni w Jezusa, uznając go za Mesjasza, zasilając tym samym coraz liczniejsze szeregi hebrajskich chrześcijan. Ta nowa grupa wierzących Żydów w znacznej mierze wpłynęła później na formowanie się ruchu mesjanistycznego (Hocken i Juster, 2015).

Drugim kluczowym wydarzeniem dla tworzącego się ruchu mesjanistycznego była wojna sześciodniowa, stanowiąca jednocześnie test dla nowo powstałego państwa Izrael. W latach 60. istniało bowiem realne ryzyko, że Izrael może zostać zaatakowany przez państwa arabskie i utracić swoją niepodległość. Do wybuchu wojny doszło 5 czerwca 1967 roku,

7 Warto również wspomnieć o misjach protestanckich skierowanych do członków narodu wybranego, które wywarły duży wpływ na wiele środowisk żydowskich. Dzięki ich pracy misyjnej kilkaset tysięcy Żydów, w okresie od początku XIX wieku do wybuchu II wojny światowej, zostało członkami różnych Kościołów chrześcijańskich (Rudolph, 2005).

8 Nazwa używana na określenie lokalnego zgromadzenia żydowskich uczniów Jezusa, unika się terminologii kojarzącej się z chrześcijaństwem.



jednakże już po sześciu dniach działania zbrojne zostały zakończone. Natychmiastowa wygrana Izraela spowodowała wybuch entuzjazmu wśród wielu Żydów na całym świecie. Przełomowym wydarzeniem było zajęcie Jerozolimy, która wróciła pod zwierzchnictwo żydowskie po prawie dwóch tysiącach lat – wielu Żydów wierzących w Jezusa interpretowało te wydarzenia jako spełnienie biblijnego proroctwa Jezusa, który patrząc na święte miasto, wypowiedział słowa: „Jerozolima będzie depntana przez pogan, aż czasy pogan przemina” (Łk 21,24). Odzyskanie Jerozolimy spowodowało przebudzenie religijne pośród Żydów, jednocześnie wśród żydowskich wierzących w Jezusa wzbudziło pragnienie posiadania większej autonomii pośród innych wyznawców Chrystusa. W rezultacie tych procesów w latach 70. zaszły duże zmiany w całym ruchu Żydów mesjanistycznych, a także zaczęto stopniowo odchodzić od używania terminu „hebrajscy chrześcijanie” (Hocken i Juster, 2015).

W 1973 roku Amerykańskie Zrzeszenie Hebrajskich Chrześcijan (Hebrew Christian Alliance of America) podjęło istotną decyzję o zmianie oficjalnej nazwy organizacji na Amerykańskie Zrzeszenie Żydów Mesjanistycznych (MJAA – Messianic Jewish Alliance of America), podkreślając tym samym żydowskie korzenie i tożsamość ruchu. Większość Żydów wierzących w Jezusa uznało nazwę „Żydzi mesjanistyczni” za właściwszą niż „chrześcijanie”. Miało to związek z bolesną dla nich historią: trwającym przez setki lat negowaniem przez Kościoły chrześcijańskie ich żydowskiego dziedzictwa i tożsamości. Owa zmiana obrazuje znaczące procesy, które miały miejsce w środowisku wierzących w Jezusa Żydów. Było to możliwe w dużej mierze dzięki wpływowi wielu nowych żydowskich uczniów Jezusa, którzy znaczącą wagę przywiązywali do swoich religijnych korzeni. Od tej chwili głównym celem Amerykańskiego Zrzeszenia Żydów Mesjanistycznych stało się propagowanie żydowskiego modelu życia w Jezusie oraz tworzenie nowych kongregacji (Hocken i Juster, 2015). Dalszym krokiem rozwoju ruchu mesjanistycznego było utworzenie w 1979 roku Unii Żydowskich Kongregacji Mesjanistycznych (UMJC – Union of Messianic Jewish Congregations) oraz założenie przez Amerykańskie Zrzeszenie Żydów Mesjanistycznych (MJAA) w 1986 roku Międzynarodowego Zrzeszenia Kongregacji i Synagog Mesjanistycznych (IAMCS – International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues). Wszystkie trzy organizacje (UMJC, MJAA i IAMCS) różnią się nieznacznie od siebie w swojej strukturze; wielu członków zachowuje podwójną przynależność organizacyjną. Najstarszą i zarazem największą instytucją pozostaje Amerykańskie Zrzeszenie Żydów Mesjanistycznych (MJAA) (Sidney, 1990).

Obecnie ruch mesjanistyczny liczy dziesiątki tysięcy członków, wśród jego badaczy nie ma pełnej zgody co do jego dokładnej liczebności. Można

przyjąć, że wynosi ona około 150 tysięcy osób<sup>9</sup>. Największa liczba Żydów mesjanistycznych występuje na terenie Stanów Zjednoczonych oraz Izraela. Warto podkreślić, że w latach 90. XX wieku nastąpił w Izraelu trzykrotny wzrost liczebności kongregacji mesjanistycznych, co miało związek z potężną falą imigracji Żydów pochodzących z dawnego Związku Radzieckiego (Hocken i Juster, 2015). Innymi liczącymi się ośrodkami na świecie są przede wszystkim Ukraina, Niemcy oraz Anglia. W Polsce można zaobserwować dopiero proces powstawania nielicznych wspólnot mesjanistycznych, jednakże wielu ich członków nie posiada korzeni żydowskich (Kościańczuk, 2010). Szacuje się, że całkowita liczba kongregacji mesjanistycznych wynosi ponad 500 wspólnot rozsianych po całym świecie, zdecydowanie największa ich liczba występuje w Stanach Zjednoczonych<sup>10</sup>.

### Praktyka i doktryna

Żydzi mesjanistyczni są wierzącymi w Jezusa Żydami, którzy swoich korzeni upatrują w pierwszych naśladowcach Jezusa. Wzorem są dla nich biblijne Dzieje Apostolskie, w których ukazana została historia życia pierwszych uczniów Jezusa z Nazaretu, czyli wierzących w Jezusa Żydów<sup>11</sup>. Pierwsi naśladowcy zachowywali i praktykowali żydowski styl życia, co przejawiało się m.in. w regularnym uczęszczaniu do synagogi oraz świątyni jerozolimskiej, zachowywaniu żydowskiego kalendarza, kultywowania obrzędów i rytuałów typowych dla Żydów żyjących w początkach pierwszego wieku po Chrystusie. Ich wyróżniającym znakiem spośród

9 Problem z określeniem dokładnej liczby Żydów mesjanistycznych występuje od pierwszych lat istnienia ruchu, dlatego można się spotkać ze sporą rozbieżnością w prezentowanych statystykach (Carnes, 2010; Yaakov, 2011; Brickner, 1993).

10 Większość z nich jest połączona z głównymi organizacjami mesjanistycznymi: Union of Messianic Jewish Congregations (UMJC), International Association of Messianic Congregations and Synagogues (IAMCS) oraz International Messianic Jewish Alliance (IMJA) (Rudolph, 2005; Union of Messianic Jewish Congregations; Alliance of Messianic Congregations and Synagogues).

11 Z czasem wspólnoty skupiające wierzących w Jezusa Żydów zaczęły zanikać, przede wszystkim na skutek wojen prowadzonych przez Żydów z Imperium Rzymskim (w szczególności dużą rolę odegrało zburzenie II świątyni jerozolimskiej w 70. roku oraz powstanie Bar-Kochby w latach 132–135), a także negatywnego nastawienia do nich przywódców chrześcijańskich. Sobór Nicejski w 325 roku uznał, że wierzący w Jezusa Żydzi, aby zostać członkami Kościoła, muszą wyrzec się swojej żydowskiej tożsamości. Od IV wieku obserwuje się dalszy zanik wspólnot składających się z wierzących w Jezusa Żydów, dopiero XIX wiek przynosi tutaj zmianę. Należy podkreślić, że przez wszystkie wieki było wielu Żydów, którzy konwertowali na chrześcijaństwo, jednakże nie tworzyli oni osobnych wspólnot oddzielonych od Kościołów.

innych grup żydowskich była wiara w Jezusa jako Mesjasza Izraela i z tej perspektywy interpretowanie Tory oraz całego życia religijnego. Najważniejszym wzorcem życia był dla nich Mistrz z Nazaretu, który nie tylko nie wyrzekł się swojej żydowskiej tożsamości, ale sam również uczęszczał do synagogi i świątyni jerozolimskiej, zachowywał biblijne święta oraz praktykował żydowski styl życia.

Powszechnie odwoływanie się przez Żydów mesjanistycznych do pierwszych uczniów Jezusa przekłada się również na sposób ich naśladowania. Dlatego styl życia większości kongregacji mesjanistycznych przejawia się w znacznej mierze w żydowskiej formie. Zwyczajowo nabożeństwa odbywają się podczas szabatu (w piątek wieczorem albo w sobotę, czasami w oba te dni). Należy podkreślić, że kongregacje są otwarte na wierzących w Jezusa nieżydowskich członków, którzy w wielu przypadkach tworzą znaczną ich część. Podkreśla się, że ich obecność jest biblijnym znakiem jedności pomiędzy żydowskimi i nieżydowskimi wierzącymi z uwagi na zburzenie przez ofiarę Jezusa na krzyżu muru wrogości, który oddzielał obie strony (Juster, 1999). Dominuje przekonanie, że powstanie i rozwój ruchu mesjanistycznego ma wymiar eschatologiczny, ponieważ wpisany jest on w Boży plan związany z nadchodzącym powtórny przyjściem Jezusa, czemu towarzyszą znaki wypełniania się biblijnych proroctw – m.in. nastania „pełni Żydów” (Rz 11,15) oraz wypełnianiu się „czasów pogan” (Łk 21,24) (Hocken i Juster, 2015).

Pomimo dużego zróżnicowania światopoglądowego wśród Żydów mesjanistycznych, zdecydowana większość z nich zachowuje biblijne święta żydowskie, w tym przede wszystkim: Szabat, Paschę, Szawuot, Sukkot, Rosz Haszana, Jom Kipur, Purim i Chanukę. W kongregacjach mesjanistycznych powszechnie praktykuje się chrzty przez zanurzenie, są one jednak zarezerwowane dla osób, które świadomie uwierzyły w Jezusa. Nie ma w zwyczaju dokonywania chrztu niemowląt. Dzieci płci męskiej poddawane są obrzezaniu, co stanowi znak wejścia w starotestamentowe przymierze Abrahamowe<sup>12</sup>, natomiast w przypadku dziewczynek praktykuje się poświęcanie ich Bogu (Hocken i Juster, 2015). W większości kongregacji obchodzi się uroczyste bar micwę i bat micwę. Niektórzy członkowie Ruchu mesjanistycznego mają zwyczaj zakładania talitu (szal modlitewny), znacznie rzadziej używania tefilin (filakterie). Często praktykowane jest noszenie na głowie kipy (jarmulki). Wielu przestrzega koszerności, przy czym jej stopień bywa zróżnicowany (Juster, 1999).

Żydzi mesjanistyczni uznają autorytet Pisma Świętego. Zarówno Nowy, jak i Stary Testament traktowane są jako kanoniczne<sup>13</sup>. Biblia

12 Por. Rdz 17,9–14.

13 Żydzi mesjanistyczni uznają Biblię hebrajską, nie uznając za święte ksiąg deuterokanonicznych.

stanowi dla nich najwyższy autorytet wyznawanej wiary (Juster, 1999). Należy podkreślić, że pomimo stosowania licznych odwołań do symboliki i zwyczajów żydowskich, forma nabożeństw wielu kongregacji wzorowana jest na spotkaniach wspólnot chrześcijańskich wywodzących się ze świata protestanckiego, co przejawia się przede wszystkim w mocnym nacisku na głoszenie Słowa oraz modlitwę uwielbienia (często charyzmatyczną). Często spotkania mają charakter mniej formalny od tradycyjnych nabożeństw liturgicznych odprawianych np. w Kościele katolickim. Jednak i to ulega stopniowej zmianie, szczególnie jest to widoczne w Stanach Zjednoczonych, gdzie coraz większa liczba kongregacji przyjmuje liturgiczne formy nabożeństw na wzór synagogalny.

Pośród wielu przywódców ruchu mesjanistycznego dominuje przekonanie, że powinien mieć on specjalny status w Eklezji, taki jak mieli pierwsi uczniowie Jezusa w pierwszych wiekach Kościoła, którzy w wolny sposób mogli wyrażać swoją wiarę w specyficzny dla Żydów sposób (Hocken i Juster, 2015). Mimo pewnych różnic teologicznych, czasami znaczących, wszystkich Żydów mesjanistycznych łączy przekonanie o przynależności do narodu wybranego, co stanowi ważny fundament spajający ich jedność (Hocken i Juster, 2015). Wśród członków ruchu mesjanistycznego zaobserwować można ambiwalentne nastawienie do judaizmu rabinicznego. Większość zachowuje umiarkowane stanowisko, dostrzegając w nim pewną wartość, jednocześnie zachowując przy tym krytyczną postawę przede wszystkim z uwagi na występujące sprzeczności z Pismami Nowego i Starego Przymierza. Od samego początku w ruchu mesjanistycznym mocny nacisk kładzie się na głoszenie Ewangelii innym Żydom (Brumbach, 2006). Wielokrotnie staje się to powodem krytyki oraz prześladowań. W niektórych miejscach dochodzi do ataków na członków ruchu mesjanistycznego, przede wszystkim ze strony ortodoksyjnych Żydów. Najczęściej prześladowania mają charakter agresji słownej, fizycznych ataków, społecznego napiętnowania oraz zakłócania sprawowanych nabożeństw<sup>14</sup>.

## Perspektywy na przyszłość

Żydzi mesjanistyczni pomimo przywiązania do żydowskiej tożsamości i kultury uważani są przez większość społeczności żydowskiej za

14 Głośna stała się sprawa piętnastoletniego syna pastora kongregacji mesjanistycznej w Izraelu, który z okazji święta Purim otworzył paczkę, w której znajdował się ukryty ładunek wybuchowy. Jedynie dzięki udzielonej natychmiastowej pomocy przeżył wybuch, który poważnie poranił jego ciało (Israel Reconciled to All, 2008).

apostatów<sup>15</sup>. Nie powinno dziwić zatem, że jednym z najważniejszych oczekiwań członków ruchu mesjanistycznego jest uznanie go przez społeczność żydowską za pełnoprawną grupę w ramach poszczególnych odłamów w judaizmie. Natomiast zdecydowana większość przywódców żydowskich zajmuje w tym aspekcie negatywne stanowisko. Dlatego wspomniany postulat wydaje się bardzo trudny do zrealizowania bez znaczącej zmiany w odbieraniu ruchu mesjanistycznego przez ogół społeczności żydowskiej. Wydaje się to przynajmniej częściowo możliwe, ale dopiero w dłuższej perspektywie czasowej. Niewątpliwie będzie to wymagało dalszego wysiłku liderów ruchu mesjanistycznego, aby zmienić tę sytuację.

Jednym z największych wyzwań, przed jakim stoją Żydzi mesjanistyczni, jest pojawiająca się w różnych miejscach niedojrzałość w przygotowaniu teologicznym wśród ich liderów i członków, co jest dość typowe dla młodych ruchów religijnych. Istnieje zauważalna potrzeba tworzenia solidnych podstaw teologicznych ruchu mesjanistycznego, co nie jest możliwe do zrealizowania bez odpowiedniego szkolenia religijnych przywódców oraz członków kongregacji (Juster, 1999). Należy przy tym wskazać, że ostatnie lata przynoszą pod tym względem znaczącą poprawę m.in. dzięki powstającym programom nauczania oraz działalności mesjanistycznych instytucji o profilu formacyjnym i akademickim.

Próbując nakreślić konsekwencje rozwoju ruchu mesjanistycznego, trzeba zauważyć, że będą one dotyczyć także świata chrześcijańskiego. Bezprecedensowy wzrost w XX i XXI wieku liczby Żydów wierzących w Jezusa, zachowujących jednocześnie swoją żydowską tożsamość, stawia Kościoły chrześcijańskie przed coraz pilniejszą koniecznością oficjalnego odniesienia się do powstałego ruchu mesjanistycznego i to zarówno do faktu jego istnienia, jak i powszechnie głoszonego odrodzenia się żydowskiej części Kościoła<sup>16</sup>. Odpowiedź na te zagadnienia nie będzie możliwa bez odniesienia się do korzeni chrześcijaństwa, które wyrastają bezpośrednio z biblijnego Izraela. Zajęcie przez świat chrześcijański stanowiska odnośnie do ruchu mesjanistycznego może także znacząco wpłynąć na toczony od wielu lat dialog z przedstawicielami judaizmu oraz zaważyć na statusie Żydów mesjanistycznych wśród społeczności żydowskiej rozsiaanej po całym świecie.

---

15 Należy zaznaczyć, że coraz częściej znajdują się osoby ze świata żydowskiego, które również biorą w obronę Żydów mesjanistycznych. Przykładem jest rabin Dan Cohn-Sherbok, badacz ruchu mesjanistycznego, który twierdzi, że jest on równie autentyczny jak pozostałe odłamy judaizmu (Kollontai, 2004).

16 Należy podkreślić, że pierwszy raz w historii kościoła katolickiego ustosunkowano się – na soborowym zgromadzeniu – do teologicznej roli i miejsca narodu żydowskiego podczas Soboru Watykańskiego II (Hocken, 2009). Oficjalnie zakwestionowano na nim dystansowanie się wierzeń Kościoła od żydowskich korzeni, znalazło to swój wyraz w soborowym stwierdzeniu podkreślającym, że Bóg nie odrzucił Żydów (Hocken, 2015).

BIBLIOGRAFIA

- Alliance of Messianic Congregations and Synagogues. *Member Congregations*.  
Pozyskano z: <https://iamcs.org/congregations> (dostęp: 10.06.2019).
- Brickner, D. (1993). An Ethical War: The Struggle for Integrity in Jewish Evangelism in North America. *Mishkan. A Forum On The Gospel And The Jewish People*, 19, 14–20.
- Brumbach, J. (2006). Messianic Jewish Outreach: Reaching Out Or Reaching In? *Kesher. A Journal Of Messianic Judaism*, 21, 1–5.
- Carnes, T. (2010). A Ministry Grows in Brooklyn. *Christianity Today*. Pozy-skano z: <https://www.christianitytoday.com/ct/2010/september/28.19.html> (dostęp: 3.04.2020).
- Hocken, P. (2009). *Kościół, który nadchodzi*. Katowice: Emmanuel.
- Hocken, P. (2015). *Pięćdziesiątnica i Paruzja*. Kraków: Esprit.
- Hocken, P. i Juster, D. (2015). *Żydowski Ruch mesjanistyczny: wprowadzenie*, Katowice: Emmanuel.
- Israel Reconciled to All. (2008). *Christianity Today*. Pozykano z: <https://www.christianitytoday.com/ct/2008/june/12.20.html> (dostęp: 8.01.2019).
- Juster, D. (1999). *Powrót do korzeni*. Kraków: Sofer.
- Juszczak, A. (2017). *Teologia współczesnego judaizmu mesjanistycznego na podstawie koncepcji Marka S. Kinzera*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Kjær-Hansen, K. (1991). Josef Rabinowitz – The Herzl of Jewish Christianity. *Mishkan. A Forum On The Gospel And The Jewish People*, 14, 1–14.
- Kollontai, P. (2004). Messianic Jews and Jewish Identity. *Journal of Modern Jewish Studies*, 3, 195–205.
- Kościańczuk, M. (2010). Analiza języka jako znaku kultury. Eksploracja modlitwy polskich Żydów Mesjańskich. *Napis. Pismo Poświęcone Literaturze Okolicznościowej i Użytkowej*, 16, 19–27.
- Kościańczuk, M. (2011). *Tożsamość członków wspólnot Żydów mesjańskich w perspektywie jednostkowej i zbiorowej*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Riggan, W. (1992). Messianic Judaism: A Case of Identity Denied. *International Bulletin of Mission Research*, 16, 130–132.
- Rudolph, D.J. (2005). Messianic Jews and Christian Theology: Restoring an Historical Voice to the Contemporary Discussion. *Pro Ecclesia*, 14/1, 58–84.
- Sidey, K. (1990). Messianic Jews Seek Visibility, Respect. *Christianity Today*. Pozykano z: <https://www.christianitytoday.com/ct/1990/june18/75th-anniversary-messianic-jews-see-visibility-respect.html> (dostęp: 8.01.2019).
- Union of Messianic Jewish Congregations. *Our History*. Pozykano z: <https://www.umjc.org/learn-1> (dostęp: 10.06.2019).

Yaakov, A. (2011). Jews and New Religious Movements: An Introductory Essay. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15/1, 5–21.

**Seweryn Osowski** – doktorant na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Członek Gathering in the Holy Spirit – międzynarodowych spotkań liderów Kościoła katolickiego oraz liderów nowych charyzmatycznych kościołów (New Charismatic Churches), a od roku 2018 członek Rady ds. Dialogu Ekumenicznego i Międzyreligijnego Archidiecezji Krakowskiej. Absolwent szkoły biblijnej prowadzonej przez Kościół Livets Ord w Uppsali. Przygotowuje rozprawę doktorską pt. *Dawid i Goliat w dialogu międzyreligijnym. Studium specyfiki relacji pomiędzy Żydami mesjanistycznymi a Kościołem rzymskokatolickim*.





**Magdalena B. Król**

<http://orcid.org/0000-0003-4866-0385>

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

[magdalena.krol@up.krakow.pl](mailto:magdalena.krol@up.krakow.pl)

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.19

Otwarte konkursy ofert w dziedzinie kultury  
z perspektywy organizatora festiwalu muzycznego.  
Studium porównawcze

STRESZCZENIE

Celem publikacji jest porównawcza analiza krytyczna otwartych konkursów ofert na realizację zadań publicznych w obszarze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego ogłaszanych przez podmioty publiczne, przeprowadzona na podstawie analizy dokumentów elektronicznych, takich jak treści ogłoszeń i regulaminy otwartych konkursów ofert oraz wyniki publikowane w postaci list rankingowych, wybranych konkursów ofert z lat 2011–2020, z perspektywy organizatora festiwalu muzyki poważnej z siedzibą w Krakowie.

**SŁOWA KLUCZE:** festiwale muzyczne, festiwale muzyki poważnej, finansowanie publiczne, otwarte konkursy ofert

ABSTRACT

Open Competition Calls in the Field of Culture from the Perspective of the Organizer of a Music Festival. Comparative Study

The purpose of the paper is a comparative critical analysis of open competition calls for proposals for the implementation of public tasks in the field of culture, art, and protection of cultural and national heritage announced by public entities, based on the analysis of e-documents such as announcements and regulations of open competition offers and results, published in the form of ranking lists, selected contests for offers from 2011–2020, from the perspective of the organizer of a classical music festival in Krakow.

**KEYWORDS:** music festivals, classical music festivals, public financing, open offer competitions

**Sugerowane cytowanie:** Otwarte konkursy ofert w dziedzinie kultury z perspektywy organizatora festiwalu muzycznego. Studium porównawcze. *Perspektywy Kultury*, nr 2(29), s. 281–313. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.19.

Nadesłano: 17.03.2020

Zaakceptowano: 14.06.2020

## Wstęp

Tematyka podjęta w opracowaniu skoncentrowana została na analizie możliwości pozyskania dofinansowania ze źródeł publicznych z perspektywy organizatora festiwalu muzyki poważnej. Finansowanie tego rodzaju festiwali ze środków prywatnych stanowi równie ważny aspekt, jednakże z uwagi na szeroki zakres zagadnienia temat ten wart jest podjęcia i przeprowadzenia szczegółowej analizy w odrębnym artykule.

Badanie otwartych konkursów ofert na realizację zadań publicznych w obszarze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego prowadzone było w latach 2011–2020. Ten przedział czasowy ma podwójne uzasadnienie:

1. nowe zasady pozyskiwania publicznych środków finansowych wprowadzone rozporządzeniem Ministra Pracy i Polityki Społecznej w 2010 roku, weszły w życie i zaczęły obowiązywać od 2011 roku;
2. bezpośrednio zaangażowanie autorki artykułu w coroczne przygotowanie i składanie oferty do otwartych konkursów ofert ogłaszanych przez podmioty publiczne na dofinansowanie festiwalu muzycznego<sup>1</sup>.

Celem badania było dokonanie porównawczej analizy krytycznej otwartych konkursów ofert na realizację zadań publicznych w dziedzinie kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego ogłaszanych przez podmioty publiczne. Badanie przeprowadzone zostało z wykorzystaniem dwóch metod badawczych, tj. analizy dokumentów elektronicznych i obserwacji uczestniczącej, co pozwoliło na dokonanie pełnej analizy zarówno pod kątem ilościowym, jak i jakościowym. Zakres badania objął z jednej strony szczegółową analizę treści elektronicznych, w tym: opublikowanych zarządzeń, uchwał i rozporządzeń wydanych przez organy administracji państwowej i samorządowej, ogłoszeń konkursów, procedur ich prowadzenia, wytycznych, regulaminów, stron internetowych BIP, wyników otwartych konkursów ofert w postaci list rankingowych; z drugiej – bezpośrednio i czynnie branie udziału w konstruowaniu oferty i jej składaniu na ogłaszane konkursy celem pozyskania środków na roczną organizację festiwalu muzycznego muzyki poważnej. Badanie prowadzone było z perspektywy organizatora festiwalu muzyki poważnej z siedzibą w Krakowie.

---

1 Autorka publikacji od 2011 roku współpracuje z organizatorem festiwalu „Muzyka w Starym Krakowie” w zakresie pozyskiwania publicznych środków finansowych na realizację festiwalu, a także koncertów w kraju i za granicą oraz nagrań płytowych.

## Finansowanie ze środków publicznych

Finansowanie zadań ze środków publicznych realizowane jest w trybie otwartych konkursów ofert ogłaszanych przez podmioty publiczne na podstawie ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 roku o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie<sup>2</sup>. Pierwsze otwarte konkursy ofert na realizację zadań publicznych w dziedzinie kultury i ochrony dziedzictwa kulturowego zostały ogłoszone przez podmioty publiczne w 2004 roku, zaś realizacja wyłonionych w tym trybie zadań miała miejsce w roku kolejnym. Dokumentami wymaganymi do złożenia w konkursie były wówczas jedynie: 1) harmonogram planowanych działań przy realizacji zadania; 2) kalkulacja przewidywanych kosztów realizacji zadania.

Zmiana formy aplikowania o środki publiczne nastąpiła w 2010 roku za sprawą rozporządzenia Ministra Pracy i Polityki Społecznej<sup>3</sup>, które wprowadziło wzór oferty realizacji zadania publicznego przez organizację pozarządową i ramowy wzór umowy o wsparcie realizacji zadania publicznego lub o powierzenie realizacji zadania publicznego przez organizację pozarządową oraz wzór sprawozdania z wykonania zadania publicznego.

Przygotowanie oferty, według ustalonego wówczas ramowego jej wzoru, obowiązuje od 2011 roku do chwili obecnej, choć nieco w zmienionej formie, a to za sprawą Rozporządzenia Przewodniczącego Komitetu do spraw Pożytku Publicznego z dnia 24 października 2018 roku w sprawie wzorów ofert i ramowych wzorów umów dotyczących realizacji zadań publicznych oraz wzorów sprawozdań z wykonania tych zadań<sup>4</sup>, wydane do ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. W związku z wydanym rozporządzeniem, po 1 marca 2019 roku weszły w życie nowe podstawowe dokumenty systemu zlecenia zadań publicznych, tj. nowe wzory ofert, umów i sprawozdań.

Obecnie oferta realizacji zadania publicznego, którą należy złożyć w otwartym konkursie ofert za pośrednictwem systemu informatycznego (generatora wniosków aplikacyjnych), składa się z następujących części<sup>5</sup>:

---

2 Dz. U. z 2010 r., nr 234, poz. 1536.

3 Rozporządzenie Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 15 grudnia 2010 r. w sprawie wzoru oferty i ramowego wzoru umowy dotyczących realizacji zadania publicznego oraz wzoru sprawozdania z wykonania tego zadania (Dz. U. z 2011 r., nr 6, poz. 25) wydane na podstawie art. 19 ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie (Dz. U. z 2010 r., nr 234, poz. 1536). Pozyskano z: <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20110060025> (dostęp: 20.12.2019).

4 Dz. U. z 2018 r., poz. 2057. Pozyskano z: <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20180002057> (dostęp: 20.12.2019).

5 Ramowy wzór oferty zaprezentowany został w formie załącznika w Rozporządzeniu Przewodniczącego Komitetu do spraw Pożytku Publicznego z dnia 24 października 2018 r. w sprawie

- I. Podstawowe informacje o złożonej ofercie (rodzaj, tytuł, termin realizacji zadania publicznego);
- II. Dane oferenta/ów (nazwa, adres, numer w KRS<sup>6</sup> lub innej ewidencji, przedmiot działalności pożytku publicznego);
- III. Informacja o sposobie reprezentacji oferenta/offerentów wobec organu administracji publicznej;
- IV. Szczegółowy zakres rzeczowy oraz kalkulacja przewidywanych kosztów zadania publicznego: 1) streszczenie; 2) opis potrzeb i odbiorców; 3) uzasadnienie potrzeby dofinansowania z dotacji inwestycji; 4) cele; 5) rezultaty; 6) opis poszczególnych działań; 7) harmonogram; 8) kalkulacja kosztów; 9) źródła finansowania; 10) informacja o zamiarze odpłatnego wykonania zadania; 11) zasoby kadrowe; 12) wycena wkładu osobowego; 13) wkład rzeczowy; 14) inne informacje, które mogą mieć znaczenie przy ocenie oferty; 15) informacje o wcześniejszej działalności oferenta/offerentów w zakresie, którego dotyczy zadanie publiczne, w tym informacje obejmujące dotychczasowe doświadczenia oferenta/offerentów w realizacji podobnych zadań publicznych.

W kolejnych podrozdziałach artykułu zaprezentowane zostały potencjalne publiczne źródła finansowania zadań publicznych w dziedzinie kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego, do których mogą aplikować organizatorzy festiwali muzycznych, w tym muzyki poważnej, działający na terenie Krakowa i Małopolski, wraz z podjęciem próby dokonania analizy krytycznej każdego z nich.

## Gmina Miejska Kraków

Poszukiwania środków finansowych na realizację festiwali muzycznych warto rozpocząć od najbliższego potencjalnego źródła, jakim jest gmina, na której terenie realizowany jest festiwal i rozpoznania możliwości, jakie stwarza ona w tym zakresie. Pod koniec 2004 roku został ogłoszony<sup>7</sup> pierwszy otwarty konkurs ofert na realizację zadań publicznych<sup>8</sup> Gminy Miejskiej Kraków w dziedzinie kultury i ochrony dziedzictwa kulturowego.

---

wzorów ofert i ramowych wzorów umów dotyczących realizacji zadań publicznych oraz wzorów sprawozdań z wykonania tych zadań (Dz. U. z 2018 r., poz. 2057).

6 Krajowy Rejestr Sądowy.

7 Zarządzenie Nr 2010/2004 Prezydenta Miasta Krakowa z dnia 23 listopada 2004 r.

8 Otwarty konkurs ofert realizowany jest na podstawie ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie (Dz. U., nr 96, poz. 873 z późn. zm.) oraz rocznego programu współpracy samorządu miasta Krakowa z organizacjami pozarządowymi oraz

Konkurs obejmował zadania realizowane w 2005 roku<sup>9</sup>. W 2010 roku w GMK przyjęty został regulamin przeprowadzania otwartych konkursów ofert dotyczących realizacji w 2011 roku zadań publicznych oraz regulamin powoływania, funkcjonowania i pracy komisji konkursowych<sup>10</sup>.

W latach 2011–2020 miały miejsce liczne zmiany formy, trybu, jak i możliwości otrzymania dofinansowania na realizację festiwalu. Wydaje się, że zmiany te podyktowane były chęcią usprawnienia procedury konkursowej (wprowadzenie dofinansowania w trybie 3-letnim od 2012 r.; ogłaszanie otwartego konkursu ofert pod koniec roku poprzedzającego rok realizacji zadania od 2017 roku), dostosowania się do dynamicznie rozwijających się nowych technologii (wprowadzenie systemu NAWIKUS<sup>11</sup> i GWA<sup>12</sup> od 2017 roku), a przede wszystkim ustabilizowanie sytuacji finansowej tych festiwali, które są ważne dla Gminy Miejskiej Kraków, a to za sprawą stałego przyznawania dofinansowania w każdym kolejnym konkursie ofert (2011; 2012–2014; 2015–2017; 2018–2020). Zlecenie realizacji zadania publicznego przez Gminę Miejską Kraków następuje w formie wsparcia wykonania zadania wraz z udzieleniem dotacji na dofinansowanie jego realizacji. Komórką obsługującą otwarte konkursy ofert w obszarze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego jest Wydział Kultury i Dziedzictwa Narodowego Urzędu Miasta Krakowa.

Na początku lutego 2011 roku Prezydent Miasta Krakowa<sup>13</sup> ogłosił otwarty konkurs ofert na realizację w roku 2011 zadań publicznych Gminy Miejskiej Kraków w obszarze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego. Konkurs adresowany był głównie do

---

innymi podmiotami prowadzącymi działalność pożytku publicznego. Pozyskano z: [https://ngo.krakow.pl/start/3117,artykul,otwarte\\_konkursy\\_ofert.html](https://ngo.krakow.pl/start/3117,artykul,otwarte_konkursy_ofert.html) (dostęp: 22.12.2019).

- 9 Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?sub\\_dok\\_id=2109](https://www.bip.krakow.pl/?sub_dok_id=2109) (dostęp: 22.12.2019).
- 10 Zarządzenie nr 3279/2010 Prezydenta Miasta Krakowa z dnia 22 grudnia 2010 r.
- 11 NAWIKUS – Narzędzie Analizy Wartości Kontraktowanych Usług Społecznych; system wprowadzony w Gminie Miejskiej Kraków zarządzeniem nr 2851/2017 Prezydenta Miasta Krakowa z dnia 27 października 2017 r. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=92394](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=92394) (dostęp: 12.12.2019).
- 12 Generator Wniosków Aplikacyjnych (GWA) – obligatoryjne narzędzie pomocnicze w przygotowaniu oferty, urealnieniu harmonogramu i kosztorysu oraz sprawozdania z realizacji zadania publicznego wprowadzone w Gminie Miejskiej Kraków zarządzeniem nr 2851/2017 Prezydenta Miasta Krakowa z dnia 27 października 2017 r. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=92394](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=92394) (dostęp: 12.12.2019).
- 13 Zarządzenie nr 146/2011 Prezydenta Miasta Krakowa z dnia 9 lutego 2011 r. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/zarzadzenie/2011/228/w\\_sprawie\\_zmiany\\_zarzadzenia\\_Nr\\_146/2011\\_Prezydenta\\_Miasta\\_Krakowa\\_z\\_dnia\\_9\\_lutego\\_2011\\_roku\\_w\\_sprawie\\_ogloszenia\\_otwartego\\_konkursu\\_ofert\\_na\\_realizacje\\_w\\_roku\\_.html](https://www.bip.krakow.pl/zarzadzenie/2011/228/w_sprawie_zmiany_zarzadzenia_Nr_146/2011_Prezydenta_Miasta_Krakowa_z_dnia_9_lutego_2011_roku_w_sprawie_ogloszenia_otwartego_konkursu_ofert_na_realizacje_w_roku_.html) (dostęp: 12.12.2019).

organizacji pozarządowych<sup>14</sup>, chcących zrealizować oferowane zadanie, będące przedmiotem ich działalności statutowej, na terenie Gminy Miejskiej Kraków. Przedmiotem konkursu pt. „Wspieranie działalności kulturalnej i artystycznej” były zadania „realizowane na rzecz społeczności Krakowa w celu wzbogacenia oferty kulturalnej miasta oraz upowszechniania kultury i sztuki w różnej formie”<sup>15</sup>, w tym m.in. poprzez organizację festiwalu.

Rok 2012 przyniósł znaczącą zmianę, wprowadzony został 3-letni tryb dofinansowania festiwali kulturalnych o znaczeniu priorytetowym dla miasta na lata 2012–2014. Przedmiotem konkursu<sup>16</sup> pt. „Kraków – miasto wielkich wydarzeń i festiwali”<sup>17</sup>, ogłoszonego pod koniec stycznia 2012 roku przez Prezydenta Miasta Krakowa, była „organizacja w Krakowie wydarzeń cyklicznych<sup>18</sup> o międzynarodowym znaczeniu i istotnej roli w budowaniu wizerunku Krakowa, festiwali, przeglądów oraz programów tworzących stałą ofertę kulturalną Krakowa”<sup>19</sup>.

Na początku 2015 roku, Prezydent Miasta Krakowa ogłosił otwarty konkurs ofert<sup>20</sup> na realizację zadań publicznych Gminy Miejskiej Kraków w obszarze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego

14 W rozumieniu art. 3 ust. 2 ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 roku o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie (tekst jednolity: Dz. U. z 2010 r., nr 234, poz. 1536) oraz podmiotów wymienionych w art. 3 ust. 3 ww. ustawy prowadzących nieodpłatną i/lub odpłatną działalność pożytku publicznego w obszarze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego (par. 1. Zarządzenia nr 146/2011 Prezydenta Miasta Krakowa z dnia 09.02.2011 r.).

15 Ogłoszenie otwartego konkursu ofert na rok 2011, par. 1. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/zarzadzenie/2011/146/w\\_sprawie\\_ogloszenia\\_otwartego\\_konkursu\\_ofert\\_na\\_realizacje\\_w\\_roku\\_2011\\_zadan\\_publicznych\\_GMK\\_w\\_obszarze\\_kultury.html](https://www.bip.krakow.pl/zarzadzenie/2011/146/w_sprawie_ogloszenia_otwartego_konkursu_ofert_na_realizacje_w_roku_2011_zadan_publicznych_GMK_w_obszarze_kultury.html) (dostęp: 12.12.2019).

16 Ogłoszony na realizację zadań publicznych Gminy Miejskiej Kraków w obszarze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w latach 2012–2014 zarządzeniem nr 145/2012 Prezydenta Miasta Krakowa z dnia 20 stycznia 2012 r. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=48792](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=48792) (dostęp: 12.12.2019).

17 Wpisującego się w wytyczne Strategii Rozwoju Kultury w Krakowie na lata 2010–2014, przyjętej uchwałą nr CXIV/1524/10 Rady Miasta Krakowa z dnia 20 października 2010 r. Cel operacyjny: III.2. Kraków – miasto wielkich wydarzeń i festiwali. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=48792](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=48792) (dostęp: 12.12.2019).

18 Przedsięwzięcie organizowane co najmniej od pięciu lat, tj. od roku 2007, mające stałe miejsce w kalendarium krakowskich wydarzeń kulturalnych. Charakteryzuje się atrakcyjnym programem artystycznym i udziałem wybitnych wykonawców (par. 1. Zarządzenia nr 145/2012 Prezydenta Miasta Krakowa z dnia 20 stycznia 2012 r.). Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=48792](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=48792) (dostęp: 12.12.2019).

19 Ogłoszenie otwartego konkursu ofert na lata 2012–2014, par. 1. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=48792](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=48792) (dostęp: 12.12.2019).

20 Zarządzenie nr 139/2015 Prezydenta Miasta Krakowa z dnia 22 stycznia 2015 r. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/zarzadzenie/2015/139/w\\_sprawie\\_ogloszenia\\_otwartego\\_](https://www.bip.krakow.pl/zarzadzenie/2015/139/w_sprawie_ogloszenia_otwartego_)

w latach 2015–2017 pt. „Cyklicznie realizowane festiwale i przeglądy o znaczeniu promocyjnym dla miasta”. Przedmiotem konkursu była

(...) organizacja międzynarodowego festiwalu z udziałem najważniejszych przedstawicieli świata nauki, której każdy aspekt traktowany jest jako dziedzina humanistyki, a podstawowym założeniem festiwalu jest prezentacja humanizmu jako zdolności człowieka do definiowania i redefiniowania świata oraz jego wartości, upowszechnianie nauki oraz pokazywanie relacji pomiędzy nauką a kulturą i prezentacja stałej obecności nauki w kulturze oraz zdolności nauki do kształtowania kultury. Rezultatem realizacji zadania – wzmocnienie wizerunku Krakowa jako centrum polskiej nauki i źródło idei<sup>21</sup>.

Po raz pierwszy konkurs na lata 2018–2020 ogłoszony został pod koniec 2017 roku, tj. roku poprzedzającego realizację zadania. Prezydent Miasta Krakowa ogłosił otwarty konkurs ofert na realizację zadania publicznego Gminy Miejskiej Kraków w sferze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w latach 2018–2020 o tej samej nazwie co poprzednio, tj. „Cyklicznie realizowane festiwale i przeglądy o znaczeniu promocyjnym dla miasta”. Przedmiotem konkursu była „organizacja wydarzeń cyklicznych<sup>22</sup> o charakterze festiwalowym i przeglądów o międzynarodowym lub co najmniej ogólnopolskim zasięgu i ich istotnej roli w budowaniu wizerunku Krakowa jako miasta znaczących wydarzeń artystycznych”<sup>23</sup>. Ponadto, zadanie powinno było charakteryzować się atrakcyjnym programem artystycznym i udziałem wybitnych wykonawców z kraju i zagranicy oraz kompleksowością działań służących jego realizacji. Po raz pierwszy ofertę należało wypełnić i wysłać z wykorzystaniem systemu NAWIKUS<sup>24</sup>. Istnieje punkt obsługi NAWIKUS, w którym możliwe jest uzyskanie pomocy technicznej przy wprowadzaniu ofert. Organizacje, które nie mają dostępu do komputera lub Internetu, mogą skorzystać z punktu wsparcia technicznego w siedzibie Urzędu Miasta Krakowa i Miejskim Ośrodku Wspierania Inicjatyw Społecznych.

---

konkursu\_ofert\_na\_realizacje\_zadan\_publicznych\_Gminy\_Miejskiej\_Krakow\_w\_obszarze\_kultury\_sztuki\_ochrony\_dobr\_kultury\_i\_dziedzic.html (dostęp: 12.12.2019).

21 Ogłoszenie otwartego konkursu ofert na lata 2015–2017, par. 1. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=66329](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=66329) (dostęp: 12.12.2019).

22 Przedsięwzięcie, które ma stałe miejsce w kalendarium krakowskich wydarzeń kulturalnych co najmniej od roku 2012. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=92394](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=92394) (dostęp: 12.12.2019).

23 Ogłoszenie otwartego konkursu ofert na lata 2018–2020, par. 1. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=92394](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=92394) (dostęp: 12.12.2019).

24 Pozyskano z: [www.gwa.nawikus.krakow.pl](http://www.gwa.nawikus.krakow.pl) (dostęp: 12.12.2019).

Złożone do konkursu oferty podlegają ocenie formalnej<sup>25</sup>. Następnie oferty – spełniające wymogi formalne – podlegają ocenie merytorycznej<sup>26</sup>. Wyboru zadań wraz z propozycją wysokości ich dofinansowania dokonuje 7-osobowa komisja konkursowa, którą powołuje Prezydent Miasta Krakowa w drodze zarządzenia. Udział w pracach komisji konkursowej jest nieodpłatny. Komisja konkursowa przedstawia listę ocenionych projektów, wraz z przypisaną im oceną punktową i proponowaną wysokością dotacji, Prezydentowi Miasta Krakowa, który w drodze zarządzenia decyduje o przyznaniu i wysokości dotacji. Od decyzji tej nie przysługuje odwołanie. Rozstrzygnięcie konkursu następuje do 60 dni od dnia zakończenia naboru, a informacja o wynikach zamieszczona zostaje: w Biuletynie Informacji Publicznej Miasta Krakowa<sup>27</sup>, na miejskim portalu dla organizacji pozarządowych<sup>28</sup>, w systemie NAWIKUS<sup>29</sup> oraz na tablicy ogłoszeń Urzędu Miasta Krakowa w Kancelarii Magistratu<sup>30</sup>. Wyniki konkursu stanowią każdorazowo załącznik do zarządzenia Prezydenta Miasta Krakowa i prezentowane są w formie odrębnych wykazów – opatrzonych liczbą porządkową – podmiotów, których oferty: zostały wybrane w postępowaniu konkursowym oraz zadań wraz z kwotami przyznanych dotacji (zał. 1); nie zostały wybrane w postępowaniu konkursowym i zadań, na które nie została przyznana dotacja (zał. 2); zgłoszone w nich zadania zostały odrzucone ze względów formalnych (zał. 3). Listy rankingowe zawierają zestawienia ofert zgodnie z otrzymaną punktacją – od najwyższej do najniższej (za wyjątkiem listy z lat 2018–2020); w przypadku braku otrzymania dotacji zawierają wyjaśnienie przyczyny jej nieuzyskania (za wyjątkiem listy z lat 2012–2014); w sytuacji błędu formalnego zawierają

25 Kryteria formalne: 1) Oferent złożył ofertę w terminie z wykorzystaniem systemu NAWIKUS; 2) Oferta została złożona na zadanie ogłoszone w konkursie przez podmiot uprawniony i została podpisana przez osoby upoważnione; 3) Oferta posiada wszystkie strony i wypełnione wszystkie punkty formularza; zawiera wymagany minimalny wkład środków finansowych własnych; zadanie zostało jednoznacznie zdefiniowane. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=92394](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=92394) (dostęp: 12.12.2019).

26 Kryteria merytoryczne: 1) Ocena możliwości realizacji zadania publicznego; 2) Ocena przedstawionej kalkulacji kosztów realizacji zadania; 3) Ocena proponowanej jakości wykonania zadania; 4) Ocena realizacji zleconych w latach poprzednich zadań publicznych w przypadku oferentów, którzy w latach poprzednich realizowali zlecone zadania publiczne, biorąc pod uwagę rzetelność i terminowość oraz sposób rozliczenia otrzymanych na ten cel środków; wiarygodność merytoryczna i finansowa oferenta. Więcej informacji na stronie: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=92394](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=92394) (dostęp: 12.12.2019).

27 Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?bip\\_id=1&mmi=13142](https://www.bip.krakow.pl/?bip_id=1&mmi=13142) (dostęp: 12.12.2019).

28 Pozyskano z: <http://www.ngo.krakow.pl> (dostęp: 12.12.2019).

29 Pozyskano z: <http://www.nawikus.krakow.pl> (dostęp: 12.12.2019).

30 Pl. Wszystkich Świętych 3–4 w miejscu przeznaczonym na zamieszczanie ogłoszeń.



opis wyniku oceny formalnej i wskazują popełniony błąd w tym zakresie (za wyjątkiem listy z lat 2012–2014).

Na podstawie wyników otwartych konkursów ofert na realizację zadań publicznych Gminy Miejskiej Kraków w obszarze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w latach 2011–2020 w formie organizacji festiwalu opublikowanych na stronie BIP<sup>31</sup> Miasta Kraków, dokonana została szczegółowa analiza zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym udzielonych przez GMK dofinansowań w tym zakresie.

Analiza wyników otwartych konkursów ofert w dziedzinie kultury, ze szczególnym uwzględnieniem festiwalu muzycznych, ogłoszonych przez Gminę Miejską Kraków w latach 2011–2020, pozwoliła na dostrzeżenie pewnych zależności. Budżet przeznaczony na realizację omawianego programu w kolejnych naborach był mocno zróżnicowany – prawie 5 mln zł w naborze 1-letnim w 2011 roku, w naborach 3-letnich od nieco ponad 10 mln zł (2012–2014) do ponad 23 mln zł (2015–2017). Konkurs w 2011 roku nie był ściśle dedykowany, jak w latach późniejszych, tylko i wyłącznie festiwalom, stąd niewspółmiernie duża, w porównaniu z późniejszymi konkursami, liczba złożonych ofert (101). Oprócz festiwalu, dotację wówczas otrzymały zadania na realizację m.in.: koncertu, konkursu, wydania książki czy nagrania płyty CD. Kolejne dwa nabory w latach 2012–2014 i 2015–2017 znacząco ograniczyły liczbę oferentów z uwagi na wąsko sprecyzowany zakres konkursu, tj. festiwale realizowane cyklicznie na terenie GMK – 30 oferentów w konkursie na lata 2012–2014 i 16 oferentów na lata 2015–2017. Ciekawa wydaje się sytuacja konkursu na lata 2015–2017, gdy dofinansowanie otrzymali wszyscy przystępujący do niego. Wydaje się, że konkurs był dedykowany konkretnym oferentom. Może to oznaczać, że oferenci, którzy nie mieli szansy na otrzymanie dotacji, mogli być o tym wcześniej, w jakiś nieformalny sposób, informowani bądź dawano im do zrozumienia, że złożona przez nich do konkursu oferta ma nikłe szanse na pozytywne rozpatrzenie. To jednak jedynie przypuszczenia, wynikające z faktu że 100% złożonych w tym naborze ofert otrzymało dofinansowanie. W otwartych konkursach ofert to rzadkość, sytuacja wysoce niemożliwa, a wręcz nieprawdopodobna. Kolejny konkurs z lat 2018–2020 przyniósł zauważalny wzrost liczby złożonych ofert (z 16 do 23). Wynika to prawdopodobnie z dwóch powodów – do konkursu przystąpili oferenci, którzy nie składali oferty w poprzednim konkursie (2015–2017) oraz nowi oferenci.

W konkursach 3-letnich w latach 2012–2020 kwoty dotacji udzielone przez GMK zawierały się w przedziale od 1 do 6 mln zł. Niewątpliwie są to

---

31 Biuletyn Informacji Publicznej.

pokażne budżety niezbędne do realizacji dużych przedsięwzięć kulturalnych. Największa liczba przyznanych dofinansowań zawierała się w przedziale od 3 do 6 mln zł (łącznie 22 oferty), mniejsza w przedziale od 1 do 3 mln zł (łącznie 19 ofert). Regulamin nie przewidywał dotacji mniejszych niż 1 mln zł, z kolei tylko jedno zadanie w całej historii analizowanych konkursów, otrzymało dofinansowanie w wysokości 6 mln zł (w konkursie 2015–2017). Paradoksalnie otrzymała go oferta z najmniejszą liczbą przyznanych w latach 2012–2020 punktów, tj. 47,33. Dla porównania najlepiej przygotowana oferta w tym naborze, otrzymała prawie 100 pkt (99,67 pkt) na 100 możliwych do otrzymania. Co ciekawe, w każdym z konkursów określony był minimalny próg punktowy, stanowiący wskazanie do otrzymania dotacji – w konkursie 2012–2014 (80 pkt); 2018–2020 (75 pkt), zaś w konkursie 2015–2017 nie został on sprecyzowany. Można domniemywać, że ten właśnie zabieg umożliwił przekazanie najwyższej, w poddanym analizie okresie, kwoty dofinansowania oferentowi, który przygotował i złożył do konkursu ofertę wycenioną zaledwie na 47,33 pkt.

W analizowanych regulaminach otwartych konkursów ofert z lat 2012–2020 widoczny jest wzrost procentowego udziału wkładu własnego oferenta w całym budżecie zadania – od wymaganych 10% w konkursie z 2012–2014 przez 30% w konkursie z 2015–2017 aż do 50% w ostatnim konkursie z lat 2018–2020. Niewątpliwie świadczy to o stopniowym redukowaniu procentowego udziału środków GMK w całkowitych budżetach krakowskich festiwali.

Można zauważyć, że w każdym kolejnym konkursie coraz mniejsza liczba oferentów składała ofertę obciążoną błędem formalnym (od 11 ofert w 2012 roku do 7 ofert w 2018 roku, z pominięciem precedensowego konkursu z 2015 roku), za wyjątkiem konkursu w roku 2011 z uwagi na jego szerszy zakres tematyczny. Świadczy to o coraz wyższym poziomie umiejętności oferentów w zakresie przygotowania oferty do konkursu. W konkursach z lat 2012–2020 dofinansowanie otrzymywało kilkanaście ofert (11–16), zaś negatywnie rozpatrzonych było niewiele (0–8 ofert).

Z uwagi na otrzymywane od GMK w każdym konkursie, bez wyjątku poczynszy od 2011 roku, dofinansowania, stworzyć już można listę festiwali mających stałe miejsce w kalendarium krakowskich wydarzeń kulturalnych. Należą do nich: Krakowski Festiwal Filmowy (Krakowska Fundacja Filmowa), Festiwal Kultury Żydowskiej (Stowarzyszenie Festiwal Kultury Żydowskiej), Miesiąc Fotografii w Krakowie (Fundacja Sztuk Wizualnych), Letni Festiwal Jazzowy w Piwnicy pod Baranami (Fundacja My Polish Heart), Festiwal Muzyki Polskiej (Stowarzyszenie Muzyki Polskiej), Międzynarodowy Festiwal Filmowy Etiuda&Anima (Stowarzyszenie Rotunda), Rozstaje. Festiwal Muzyki Tradycyjnej (Rozstaje u Zbiegu Kultur i Tradycji. Stowarzyszenie), Unsound Festiwal

Tabela 1. Dofinansowanie zadań publicznych przez Gminę Miejską Kraków w ramach programów: „Wspieranie działalności kulturalnej i artystycznej”, „Kraków – miasto wielkich wydarzeń i festiwalii”, „Cyklicznie realizowane festiwale i przeglądy o znaczeniu promocyjnym dla miasta” w latach 2011–2020

Rok	Złożone wnioski	Pozytywnie rozpatrzone	Negatywnie rozpatrzone	Błąd formalny	Budzet programu w zł	Łączny budżet w zł	mniej niż 1 mln zł	od 1 do 3 mln zł	od 3 do 6 mln zł	powyżej 6 mln zł	Wkład własny (%)	Pkt max./min.
2011	101	25 (25%)	52 (51%)	24 (24%)	4 845 000	4 845 000	15 (60%)	10 (40%)	0	0	p.d.	60/16
2012					3 390 000							
2013	30	11 (37%)	8 (26%)	11 (37%)	3 390 000	10 170 000	0	5 (45%)	6 (55%)	0	10%	99/51
2014					3 390 000							
2015					7 700 000							
2016	16	16 (100%)	0	0	7 700 000	23 100 000	0	8 (50%)	8 (50%)	0	30%	99,67/ 47,33
2017					7 700 000							
2018					5 590 000							
2019	23	14 (61%)	2 (9%)	7 (30%)	5 665 000	16 995 000	0	6 (43%)	8 (57%)	0	50%	94/58
2020					5 740 000							

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników otwartych konkursów ofert na realizację zadania publicznego Gminy Miejskiej Kraków w sferze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w ramach programów „Wspieranie działalności kulturalnej i artystycznej”, „Kraków – miasto wielkich wydarzeń i festiwalii”, „Cyklicznie realizowane festiwale i przeglądy o znaczeniu promocyjnym dla miasta” w latach 2011–2020 opublikowanych na stronach BIP Miasta Kraków. Pozyskano z: [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=2427](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=2427) (dostęp: 22.12.2019).

(Fundacja Tone – Muzyka i Nowe Formy Sztuki), Międzynarodowy Festiwal „Muzyka w Starym Krakowie” (Fundacja dla Realizacji Sie-dziby Capellae Cracoviensis). Może to świadczyć o skryształowaniu się stałej oferty w zakresie realizacji cyklicznych festiwali na terenie Gminy Miejskiej Kraków, każdorazowo wspieranych finansowo, bo ważnych dla miasta.

## Województwo Małopolskie

Na szczeblu województwa środkami finansowymi na realizację zadań publicznych z dziedziny kultury, w tym festiwali muzycznych realizo-wanych na terenie województwa małopolskiego, dysponuje Urząd Mar-szałkowski Województwa Małopolskiego – Departament Kultury i Dzie-dzictwa Narodowego, które dystrybuuje w ramach programu „Mecenat Małopolski”. Pierwszy otwarty konkurs ofert na realizację zadań pub-licznych Województwa Małopolskiego w dziedzinie kultury pn. „Mecena-t Małopolski” ogłoszony został w 2005 roku<sup>32</sup>. Realizowany był każdego roku w 3 edycjach<sup>33</sup> i obejmował 8 kierunków wsparcia: 1) „Twórczość profesjonalna”; 2) „Regionalizm – wartości – tradycja”; 3) „Edukacja dla kultury”; 4) „Kultura nowoczesna”; 5) „Kultura bez granic”; 6) „Kapitał myśli”; 7) „Atrakcyjna przestrzeń”; 8) „Zapis – literatura, wydawnictwa, media”<sup>34</sup>. Konkurs miał na celu wyłonienie ofert i zlecenie podmiotom, prowadzącym działalność pożytku publicznego, realizacji zadań pub-licznych Województwa Małopolskiego w dziedzinie kultury, odpowia-dającej celom „Programu współpracy z organizacjami pozarządowymi i innymi podmiotami prowadzącymi działalność pożytku publicznego” na dany rok<sup>35</sup>. Od 2010 roku program „Mecenat Małopolski” przewidy-wał, co do zasady, dwie edycje każdego roku. Przed 2005 roku Urząd Mar-szałkowski ogłaszał otwarte konkursy ofert na realizację zadań publicz-nych Województwa Małopolskiego w dziedzinie kultury nieopatrzone

32 Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,191759,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 13.12.2019).

33 W latach 2005–2009.

34 Regulamin otwartego konkursu ofert na realizację zadań publicznych Województwa Małopol-skiego w dziedzinie kultury w 2005 r. pn. „MECENAT MAŁOPOLSKI”. Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,191759,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 13.12.2019).

35 Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,191778,ii-otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kult.html> (dostęp: 13.12.2019).

żadną nazwą<sup>36</sup>. Od tego czasu konkurs „Mecenas Małopolski” ewoluował – zmieniał się zarówno co do formy (od papierowej do elektronicznej oferty), jak i treści (zmiany bądź dookreślanie zakresu kierunków wsparcia).

W 2011 r. częściowo zmodyfikowane zostały kierunki dotychczasowego wsparcia: 1) „Twórczość profesjonalna”; 2) „Regionalizm – wartości – tradycja” – (Tożsamość oraz kreatywność); 3) „Drogi sztuki nowoczesnej”; 4) „Atrakcyjna przestrzeń” – (Przestrzeń dla piękna); 5) „Zapis – literatura, wydawnictwa, media” – „Rara” – (Zapis – dokumentacja zjawisk w kulturze); 6) „Region wielu kultur” – (Kultury równoległe); 7) „Kultura przez pokolenia”; 8) „Edukacja patriotyczna” – (Znaki czasu – etos patriotyczny)<sup>37</sup>. W 2012 roku wycofany został kierunek wsparcia „Drogi sztuki nowoczesnej”<sup>38</sup>. Kolejne redefinicje w zakresie kierunków wsparcia nastąpiły w latach 2014<sup>39</sup> i 2018<sup>40</sup>. Żadna zmiana w zakresie nowego

---

36 Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,191752,ii-otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kult.html> (dostęp: 13.12.2019).

37 Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,192259,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 13.12.2019).

38 Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,192247,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 13.12.2019).

39 Rodzaje zadań wspierane w konkursie ofert „Mecenas Małopolski” od 2014 r.: 1) rozwijające kompetencje kulturowe społeczeństwa, promujące i tworzące warunki sprzyjające rozwojowi talentów, kształtowaniu postaw obywatelskich, edukacji kulturalnej i wychowaniu przez sztukę; 2) chroniące niematerialne dziedzictwo kulturowe; wzmacniające tożsamość regionalną opartą o walory autentycznego dziedzictwa; utrzymujące tożsamość lokalną i regionalną; 3) prezentujące dzieła sztuki i niezależne inicjatywy artystyczne, twórcze oraz obywatelskie w obszarze kultury i sztuki; 4) zachowujące i utrwalające w formie cyfrowej zasoby dziedzictwa kulturowego; 5) promujące kulturę i tradycje mniejszości narodowych i grup etnicznych zamieszkujących Małopolskę; 6) tworzące ambitne formy animacyjne na rzecz międzypokoleniowej aktywizacji społeczności; 7) upowszechniające tradycje walk o niepodległość i suwerenność RP. Pełny opis rodzajów zadań na: <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,831784,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 13.12.2019).

40 Od 2018 r. w ramach konkursu „Mecenas Małopolski” wspierane są zadania: 1) rozwijające kompetencje kulturowe i świadomość estetyczną społeczeństwa, promujące i tworzące warunki, które sprzyjają rozwojowi talentów twórców zarówno początkujących, jak i z uznanym dorobkiem; 2) ułatwiające integrację artystów, zwłaszcza z różnych dziedzin sztuki, na celu wymiany doświadczeń i tworzenia wspólnych projektów artystycznych; 3) polegające na inspirowaniu i zachęcaniu do tworzenia dzieł sztuki oraz powoływaniu niezależnych inicjatyw artystycznych, a także umożliwiających ich prezentowanie; 4) utrzymujące tożsamość lokalną i regionalną szczególnie poprzez wspieranie folkloru; 5) zachowujące i utrwalające w formie cyfrowej zasoby dziedzictwa kulturowego; 6) promujące kulturę i tradycje

definiowania kierunku wsparcia nie dawała możliwości jednoznacznego wskazania rodzaju zadania wymienionego w regulaminie konkursu „Mecenat Małopolski”, które byłoby dedykowane festiwalom muzycznym; różne festiwale przynależć mogą do innego kierunku wsparcia bądź kilku kierunków równocześnie. W 2016 roku wprowadzony został elektroniczny system obsługi zadań publicznych, za którego pośrednictwem wymagane jest złożenie oferty<sup>41</sup>.

W 2014 roku wprowadzony został program „Mecenat Małopolski plus”, który w 2018 roku zmienił nazwę na „Mecenat Małopolski bis”, zakładający finansowanie zadań w trybie 2-letnim. Konkurs przewiduje wspieranie wieloletnich, cyklicznych (realizowanych co najmniej od 3 lat lub 3 edycji) przedsięwzięć z zakresu kultury i sztuki, które mają stałe miejsce w kalendarium małopolskich wydarzeń kulturalnych i charakteryzują się wysokim poziomem merytorycznym i artystycznym<sup>42</sup>. W ramach konkursu zlecane są w szczególności zadania polegające na: 1) przybliżaniu i popularyzowaniu wybitnych dzieł muzyki, teatru, tańca, kinematografii oraz sztuk wizualnych; 2) zachowaniu i ochronie materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego; 3) stwarzaniu warunków do pracy twórcom w sferze kultury i sztuki; 4) realizacji wartościowych projektów z zakresu świadomości kultury, sztuki oraz postaw otwartych i kreatywnych. Co ciekawe, w konkursie wciąż wymagane jest złożenie oferty w wersji papierowej bez wykorzystania systemu elektronicznego wprowadzonego w 2016 roku.

Regulamin konkursu „Mecenat Małopolski” wymienia kryteria oceny formalnej, które oferta musi spełnić, aby została uznana za prawidłową oraz kryteria oceny merytorycznej, będące podstawą do sformułowania opinii Komisji Konkursowej o złożonej ofercie. Odnosi się wrażenie, że kryteria te określone zostały w sposób bardzo ogólny, przez co są pojemne i nie do końca odnoszą się bezpośrednio do konkursu, którego dotyczą. Wymienione w regulaminie kryteria merytoryczne to: 1) ocena celu i możliwości realizacji zadania przez oferenta; 2) ocena przedstawionej kalkulacji kosztów realizacji zadania; 3) ocena proponowanej jakości i sposobu wykonania zadania; 4) ocena tematyki zadania; 5) ocena udziału środków własnych lub środków pochodzących z innych źródeł

---

mniejszości narodowych i grup etnicznych zamieszkujących Małopolskę; 7) tworzące ambitne formy animacyjne na rzecz międzypokoleniowej aktywizacji społeczności; 8) upowszechniające tradycje walk o niepodległość i suwerenność RP. Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,1544670,otwarty-konkursu-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzynie-kultur.html> (dostęp: 13.12.2019).

41 Pozyskano z: <https://konkursyngo.umwm.pl/dotacja/> (dostęp: 13.12.2019).

42 Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,1399655,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzynie-kultury.html> (dostęp: 13.12.2019).

finansowania<sup>43</sup>. Łącznie uzyskać można 60 pkt, zaś oferty, które otrzymają w ocenie merytorycznej mniej niż 30 pkt, nie uzyskują rekomendacji do dofinansowania. Dla uchwały Zarządu Województwa Małopolskiego w sprawie wyboru ofert i udzielenia dotacji nie stosuje się trybu odwołania. Wyniki konkursu są zamieszczone w BIP, wywieszane na tablicy ogłoszeń w siedzibie Urzędu Marszałkowskiego Województwa Małopolskiego oraz zamieszczone na stronie internetowej [www.malopolska.pl](http://www.malopolska.pl).

Wyniki konkursu stanowią załącznik do uchwały Zarządu Województwa Małopolskiego i prezentowane są w formie odrębnych wykazów plików, opatrzonych liczbą porządkową, zadań publicznych i realizujących je podmiotów, którym z budżetu Województwa Małopolskiego w ramach otwartego konkursu ofert na realizację zadań publicznych w dziedzinie kultury pn. „Mecenate Małopolski”: udziela się dotacji (zał. 1); nie udziela się dotacji (zał. 2); oferty zostały odrzucone ze względów formalnych (zał. 3). Listy rankingowe zawierają zestawienie wszystkich ofert zgodnie z wykazem, ale bez podziału ze względu na kierunek wsparcia. Ofertom nie są przypisane żadne punkty otrzymane w konkursie, stąd listy nie są utworzone według liczby otrzymanych punktów (od najwyższej do najniższej). Listy nie są sporządzone również alfabetycznie (wg nazwy zadania lub nazwy oferenta) ani według wysokości otrzymanej dotacji (od najwyższej do najniższej). Po dokonanej analizie wszystkich list rankingowych z omawianego okresu nie został odnaleziony żaden klucz, według którego listy zostały przygotowane. Zbiorcza lista powoduje, że wysokie kwoty (200 tys. zł) otrzymanych dotacji mieszają się z niewielkimi (2 tys. zł), a znane, prestiżowe i duże festiwale jak Festiwal Muzyki Polskiej przepłatają się z lokalnymi przeglądami orkiestr dętych czy kolęd i pastorałek oraz koncertami z okazji jubileuszy zespołów ludowych. W przypadku braku otrzymania dotacji wykazy nie wskazują przyczyny jej niezyskania, natomiast w sytuacji błędu formalnego zawierają uzasadnienie, na czym polegał błąd popełniony przez wnioskodawcę.

Na podstawie wyników otwartych konkursów ofert na realizację zadań publicznych Województwa Małopolskiego w obszarze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego pn. „Mecenate Małopolski” i „Mecenate Małopolski plus/bis” z lat 2011–2019 opublikowanych w BIP<sup>44</sup> Urzędu Marszałkowskiego Województwa Małopolskiego<sup>45</sup>

---

43 Regulamin konkursu pn. „Mecenate Małopolski” na realizację zadań publicznych Województwa Małopolskiego w 2018 roku; załącznik do uchwały nr 2150/17 Zarządu Województwa Małopolskiego z dnia 21 grudnia 2017 r.

44 Biuletyn Informacji Publicznej.

45 Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,o,4983,konkursy.html?page=1&limit=10&archived=true&offset=40> (dostęp: 22.12.2019).

dokonana została, zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym, analiza dofinansowań udzielonych przez Zarząd Województwa Małopolskiego.

Na przestrzeni dekady budżet konkursu „Mecenat Małopolski” wahał się od nieco ponad 2 mln zł (2010, 2014) do prawie 3 mln zł (2018). Liczba składanych do konkursu ofert zawiera się w przedziale od 210 (2011) do 591 (2019) – określić ją można jako dużą. Na podstawie liczby złożonych ofert można zauważyć, że zainteresowanie konkursem od 2011 roku (210 ofert) z każdym kolejnym rokiem rosło aż do 2016 roku (589 ofert), odkąd można mówić o pewnej stabilizacji – liczba składanych ofert pozostaje wciąż na podobnym poziomie (ponad 500 ofert w każdym kolejnym roku). Również liczba pozytywnie rozpatrzonych ofert w konkursie wzrastała od 2010 roku (29%) aż do 2018 roku (53%) – coraz więcej oferentów otrzymywało dofinansowanie na realizację zadania. Równocześnie budżet programu nie zwiększał się proporcjonalnie do wzrostu liczby przekazywanych dotacji. Przyznawane były coraz niższe kwoty dotacji, na co wskazuje liczba przyznanych kwot dotacji w poszczególnych przedziałach kwotowych – 806 dotacji do kwoty 10 tys. zł i dla kwot wyższych kolejno: 723 dotacje, 180 dotacji, 68 dotacji, 16 dotacji, 31 dotacji (szerszy przedział kwotowy!) i 9 dotacji powyżej 100 tys. zł (tabela 2). Widoczna zmiana nastąpiła w 2019 roku – w porównaniu do lat ubiegłych przyznanych zostało mniej dotacji (178 dotacji), prawie po równo rozłożonych w dwóch przedziałach kwotowych, tj. do 10 tys. zł (66 ofert) i od 10 do 20 tys. zł (67 ofert). W okresie 10 lat realizacji programu „Mecenat Małopolski” zauważalna jest zależność: wraz ze wzrostem kwoty dotacji, maleje liczba przyznanych dofinansowań. Najwięcej przyznanych zostało dotacji w wysokości do 10 tys. zł (806 dotacji), najmniej w wysokości powyżej 100 tys. zł (zaledwie 9 dotacji). Poziom negatywnie rozpatrzonych ofert w konkursie zawierał się w przedziale od 19% (2012) do 59% (2019). Z kolei liczba ofert zawierających błąd formalny z każdym kolejnym rokiem maleje – w 2012 roku błędy stwierdzono w 48% wniosków, a w 2019 roku zaledwie w 11%. Świadczy to o coraz lepiej opanowanej umiętności przygotowania wniosków przez oferentów biorących udział w konkursie.

Co do zasady konkurs „Mecenat Małopolski” przewiduje II nabór ofert. Wyjątek stanowiły lata: 2011, 2013, 2014 i 2015, kiedy II nabór nie został ogłoszony. Ofertę do II naboru złożyć mogą oferenci, którzy nie otrzymali dotacji w I naborze, jak i nowi oferenci. Do II naboru przystępuje zdecydowanie mniejsza liczba oferentów. Na przestrzeni 10 lat wahała się od 150 (2017) do 355 oferentów (2010). Pozytywnie rozpatrzonych zostaje średnio od 30% (2012) do prawie 60% (2018) złożonych ofert, co przekłada się na ok. 100 ofert dla naboru. Negatywne rozpatrzenie ofert waha się pomiędzy 29% (2018) a 54% (2019). Zaskakujące, że



Tabela 2. Dofinansowanie zadań publicznych Województwa Małopolskiego w ramach I naboru programu „Mecenat Małopolski” w latach 2010–2019

Rok	Złożone wnioski	Pozytywnie rozpatrzone	Negatywnie rozpatrzone	Błąd formalny	Budżet programu w zł	Do 9 999 zł	PO 10 000 zł do 19 999 zł	PO 20 000 zł do 29 999 zł	PO 30 000 zł do 39 999 zł	PO 40 000 zł do 49 999 zł	PO 50 000 zł do 99 999 zł	PO 100 000 zł
2010	438	128 (29%)	207 (47%)	103 (24%)	2 050 000	87 (67%)	17 (13%)	10 (8%)	2 (2%)	1 (1%)	9 (7%)	2 (2%)
2011	210	82 (39%)	52 (25%)	76 (36%)	2 100 000	10 (12%)	28 (34%)	17 (21%)	14 (17%)	3 (4%)	7 (8%)	3 (4%)
2012	392	130 (33%)	73 (19%)	189 (48%)	2 180 000	27 (21%)	61 (47%)	23 (18%)	13 (10%)	2 (1%)	3 (2%)	1 (1%)
2013	337	155 (46%)	82 (24%)	100 (30%)	2 876 000	29 (19%)	74 (48%)	27 (17%)	12 (8%)	5 (3%)	6 (4%)	2 (1%)
2014	487	182 (37%)	210 (43%)	95 (20%)	2 067 000	57 (31%)	111 (61%)	11 (6%)	3 (2%)	0	0	0
2015	539	214 (40%)	191 (35%)	134 (25%)	2 700 000	53 (25%)	126 (59%)	26 (12%)	8 (3,5%)	1 (0,5%)	0	0
2016	589	239 (41%)	291 (49%)	59 (10%)	2 164 000	170 (71%)	63 (26%)	6 (3%)	0	0	0	0
2017	525	250 (48%)	190 (36%)	85 (16%)	2 100 000	168 (67%)	65 (26%)	14 (5,5%)	1 (0,5%)	1 (0,5%)	1 (0,5%)	0
2018	520	275 (53%)	177 (34%)	68 (13%)	2 948 000	139 (50,5%)	111 (40%)	20 (7%)	1 (0,5%)	1 (0,5%)	2 (1%)	1 (0,5%)
2019	591	178 (30%)	351 (59%)	62 (11%)	2 567 000	66 (37%)	67 (38%)	26 (14%)	14 (8%)	2 (1%)	3 (2%)	0
Razem	4 628	1 833 (40%)	1 824 (39%)	971 (21%)	23 752 000	806 (44%)	723 (39%)	180 (10%)	68 (4%)	16 (1%)	31 (1,5%)	9 (0,5%)

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników otwartych konkursów ofert na realizację zadania publicznego Województwa Małopolskiego w sferze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w ramach programu „Mecenat Małopolski” w I naborze w latach 2010–2019 opublikowanych na stronach BIP Urzędu Marszałkowskiego Województwa Małopolskiego. Pozytskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,o,4983, Konkursy.html> (dostęp: 28.12.2019).

również w II naborze zdarzają się wnioski obarczone błędem formalnym. Z każdym rokiem jest ich jednak coraz mniej (zaledwie 7% w 2019 roku). Budżet przeznaczony na realizację II naboru wniosków nie przekraczał 1 mln zł, z wyjątkiem roku 2010, kiedy wyniósł ponad 1,5 mln zł. Analogicznie do I naboru największa liczba ofert w II naborze otrzymała dotację do 10 tys. zł (308 ofert), a wraz ze wzrostem kwoty dotacji znacząco malała, kolejno: 189 dotacji, 41 dotacji, 10 dotacji, 5 dotacji, 1 dotacja i brak dotacji powyżej 100 tys. zł, co ukazuje tabela 3.

Do konkursu „Mecenas Małopolski bis” zakładającego finansowanie zadań w perspektywie 2-letniej przystępują organizatorzy zadań o charakterze cyklicznym, większym zasięgu i budżecie. To właśnie w tym konkursie mają szansę na otrzymanie dofinansowania festiwale muzyczne. Na listach rankingowych odnaleźć można organizatorów krakowskich festiwali miejskich. Budżet programu nie przekracza 2 mln zł (tabela 4). Przyznawane dotacje są wyższe z uwagi na 2-letni okres realizacji zadania, a także ze względu na większe znaczenie i charakter przedsięwzięcia. Rozkładają się równomiernie – mniej niż 50 tys. zł (42 ofert), od 50 tys. zł do 100 tys. zł (40 ofert). Zauważyć można stałą zależność: im wyższa kwota dotacji, tym mniej ofert ją otrzymuje (powyżej 150 tys. zł – zaledwie 3 oferty). Zdecydowanie mniejsza liczba oferentów przystępuje do konkursu (od 43 w 2018 roku do 76 w 2016 roku). Zauważalny jest wyższy poziom pozytywnie rozpatrzonych wniosków, kształtujący się pomiędzy 39% (2016) a 70% (2018). Z kolei negatywnie rozpatrzone wnioski wahają się pomiędzy 7% (2018) a 41% (2016). Średnio ok. 20% złożonych wniosków zawierało błąd formalny. Co interesujące, ich liczba rośnie w kolejnych konkursach – 15% (2014) i 23% (2018). Można domniemywać, że do konkursu przystępują wciąż nowi oferenci, niemający wystarczającego doświadczenia w przygotowaniu oferty.

Na podstawie dokonanej analizy list rankingowych konkursu „Mecenas Małopolski” z lat 2010–2019 oraz „Mecenas Małopolski plus/bis” z lat 2014–2019 wyraźnie można dostrzec, że główny strumień finansowania przeznaczony jest na realizację małych lokalnych przedsięwzięć organizowanych w gminach na terenie województwa małopolskiego głównie przez lokalnie działające małe stowarzyszenia, ochotniczą straż pożarną, koła gospodyń wiejskich i parafie. Przedsięwzięcia z zakresu kultury i sztuki wspierane przez Województwo Małopolskie to przede wszystkim przeglądy orkiestr dętych, kolęd i pastorałek, zespołów folklorystycznych, jubileusze zespołów ludowych, uroczystości przekazania i poświęcenia samochodu strażackiego, jarmarki, pikniki parafialne, patriotyczne, kolejowe, konkursy potraw regionalnych, zawody strażackich sikawek konnych, wybory chłopca, święto czosnku, ogórka, fasoli, zabawki ludowej, przygotowania układu musztry paradnej, marsze, warsztaty kulinarne, musztry

Tabela 3. Dofinansowanie zadań publicznych Województwa Małopolskiego w ramach II naboru programu „Mecenatek Małopolski” w latach 2010–2019

Rok	Złożone wnioski	Pozytywnie rozpatrzone	Negatywnie rozpatrzone	Błąd formalny	Budżet programu w zł	Do 9 999 zł	Od 10 000 zł do 19 999 zł	Od 20 000 zł do 29 999 zł	Od 30 000 zł do 39 999 zł	Od 40 000 zł do 49 999 zł	Od 50 000 zł do 99 999 zł	Od 100 000 zł
2010	355	110 (31%)	144 (41%)	101 (28%)	1 541 000	36 (33%)	44 (40%)	19 (17%)	6 (5%)	5 (5%)	0	0
2011	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
2012	247	74 (30%)	80 (32%)	93 (38%)	822 000	42 (57%)	28 (38%)	4 (5%)	0	0	0	0
2013	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
2014	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
2015	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
2016	203	102 (50%)	96 (47%)	5 (3%)	701 000	83 (81%)	19 (19%)	0	0	0	0	0
2017	150	81 (54%)	46 (31%)	23 (15%)	697 000	57 (71%)	18 (22%)	5 (6%)	0	0	1 (1%)	0
2018	154	91 (59%)	45 (29%)	18 (12%)	962 000	42 (46%)	36 (40%)	9 (10%)	4 (4%)	0	0	0
2019	246	96 (39%)	133 (54%)	17 (7%)	1 005 700	48 (50%)	44 (46%)	4 (4%)	0	0	0	0
Razem	1 355	554 (41%)	544 (40%)	257 (19%)	5 728 700	308 (56%)	189 (34%)	41 (7%)	10 (2%)	5 (0,9%)	1 (0,1%)	0

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników otwartych konkursów ofert na realizację zadania publicznego Województwa Małopolskiego w sferze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w ramach programu „Mecenatek Małopolski” w II naborze w latach 2010–2019 opublikowanych na stronach BIP Urzędu Marszałkowskiego Województwa Małopolskiego. Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,o,4983,konkursy.html> (dostęp: 28.12.2019).

Tabela 4. Dofinansowanie zadań publicznych Województwa Małopolskiego w ramach programu „Mecenat Małopolski plus/bis” w latach 2014–2019

Rok	Złożone wnioski	Pozytywnie rozpatrzone	Negatywnie rozpatrzone	Błąd formalny	Budżet programu w zł	Do 49 999 zł	Od 50 000 zł do 99 999 zł	Od 100 000 zł do 149 999 zł	Od 150 000 zł
2014-2015	54	32 (59%)	14 (26%)	8 (15%)	2 000 000	17 (53%)	10 (31%)	3 (10%)	2 (6%)
2016-2017	76	30 (39%)	31 (41%)	15 (20%)	1 800 000	13 (43%)	13 (43%)	3 (10%)	1 (4%)
2018-2019	43	30 (70%)	3 (7%)	10 (23%)	1 640 000	12 (40%)	17 (57%)	1 (3%)	0
Razem	173	92 (53%)	48 (28%)	33 (19%)	5 440 000	42 (46%)	40 (43%)	7 (8%)	3 (3%)

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników otwartych konkursów ofert na realizację zadania publicznego Województwa Małopolskiego w sferze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w ramach programu „Mecenat Małopolski plus/bis” w latach 2014–2019 opublikowanych na stronach BIP Urzędu Marszałkowskiego Województwa Małopolskiego. Pozyskano z: <https://bip.malopolska.pl/umwm,o,4983, Konkursy.html> (dostęp: 28.12.2019).

paradnej dla dzieci i młodzieży; zakup strojów ludowych, namiotu z wyposażeniem, materiału na uszycie strojów ludowych<sup>46</sup>. Przekazywane przez UMWM w ramach konkursu „Mecenat Małopolski” niskie kwoty dotacji otrzymuje spora grupa wnioskodawców.

## Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Każdego roku Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego ogłasza w 2. poł. października lub na początku listopada nabór wniosków do programów MKiDN<sup>47</sup> na każdy kolejny rok. Termin składania wniosków upływa wraz z końcem listopada. Regulamin programu przewiduje również II nabór wniosków – do 31 marca następnego roku. Przeprowadzona analiza programu ujawniła, że II nabór jest tylko teoretyczny, ponieważ w latach 2010–2020 nie odbył się w żadnym roku z uwagi na wyczerpanie środków finansowych w I naborze. Szczegółowe warunki uzyskania dofinansowania realizacji zadań z zakresu kultury, tryb składania wniosków oraz przekazywania środków z Funduszu Promocji Kultury<sup>48</sup>, jak i zakres zadań objętych mecenatem państwa, udzielanie dotacji celowej na zadania nim objęte oraz udzielanie dofinansowań podmiotom prowadzącym działalność w dziedzinie kultury i ochrony dziedzictwa narodowego<sup>49</sup> określone zostały w rozporządzeniach Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego<sup>50</sup>.

Dla przedsięwzięć kulturalnych o charakterze muzycznym dedykowany jest program „Muzyka”. Instytucją zarządzającą programem od

---

46 Na podstawie opublikowanych list wyników konkursu „Mecenat Małopolski” w latach 2010–2019.

47 Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

48 Program finansowany jest ze środków przyznawanych na podstawie Rozporządzenia Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 27 września 2017 r. w sprawie szczegółowych warunków uzyskiwania dofinansowania realizacji zadań z zakresu kultury, trybu składania wniosków oraz przekazywania środków z Funduszu Promocji Kultury (Dz. U., poz. 1808).

49 Rozporządzenie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 18 grudnia 2018 r. (Dz. U. z 2018 r., poz. 2374).

50 1 października 2017 r. weszło w życie nowe rozporządzenie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z 27 września 2017 r. w sprawie szczegółowych warunków uzyskiwania dofinansowania realizacji zadań z zakresu kultury, trybu składania wniosków oraz przekazywania środków z Funduszu Promocji Kultury (Dz. U., poz. 1808). Rozporządzenie zmienia m.in. zasady dotyczące terminów naboru do Programów MKiDN oraz określa zgodność programów w zakresie przepisów o pomocy publicznej z regulacjami rozporządzenia Komisji (UE) nr 651/2014 z 17 czerwca 2014 r. uznającego niektóre rodzaje pomocy za zgodne z rynkiem wewnętrznym w zastosowaniu art. 107 i 108 Traktatu (Dz. Urz. UE L 187 z 26.06.2014 r., z późn. zm.).

2019 roku jest Instytut Muzyki i Tańca w Warszawie; we wcześniejszych latach był to Departament Mecenatu Państwa MKiDN. W 2010 roku zostały zmienione zasady dotyczące ubiegania się o środki finansowe:

Efektom zmian wprowadzonych w procedurze selekcji wniosków jest znaczące zwiększenie roli ekspertów zewnętrznych na etapie oceny merytorycznych i społecznych walorów rozpatrywanych projektów. Prócz tego znacznemu uszczegółowieniu uległ proces oceny wartości organizacyjnej, uwzględniający zarówno formalny poziom profesjonalizmu każdej aplikacji, jak i możliwości organizatorów w kwestii pozyskiwania dodatkowych środków finansowych na potrzeby realizowanych zadań. Wprowadzone zmiany wychodzą naprzeciw postulatom zgłaszanym przez uczestników Kongresu Kultury Polskiej i kładą większy nacisk na konkursowy charakter Programów Ministra (Programy Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego 2010).

W latach 2011–2016 program „Muzyka” wchodził w skład programu „Wydarzenia artystyczne” i był w nim oznaczony jako priorytet 1. W 2017 roku znalazł się w grupie programów z zakresu twórczości artystycznej i edukacji kulturalnej. Dopiero od 2018 roku został wyodrębniony i do chwili obecnej funkcjonuje samodzielnie jako program „Muzyka”.

Strategicznym celem programu jest wspieranie najbardziej wartościowych zjawisk i trendów w polskiej i światowej kulturze muzycznej, niezależnie od gatunkowych podziałów. Celem programu jest zarówno wspieranie przedsięwzięć kultywujących tradycję i najwybitniejsze osiągnięcia wielowiekowego dziedzictwa polskiej kultury muzycznej, jak i projektów skoncentrowanych na tworzeniu nowych wartości i poszukiwaniu oryginalnych środków ekspresji artystycznej. Przedsięwzięcia realizujące cele programu powinny ukazywać możliwie pełne spektrum kultury muzycznej, tworząc swoistą wizytówkę współczesnej polskiej kultury, czyniąc z niej symbol fundamentalnych przemian cywilizacyjnych, którym podlega współczesna Polska<sup>51</sup>.

Istotnym celem programu jest wspieranie zadań o charakterze niekomercyjnym oraz przedsięwzięć artystycznych, w których udział biorą polscy wykonawcy lub twórcy. W regulaminie programu „Muzyka” znajduje się również zapis mówiący o tym, że

---

51 Ogłoszenie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w sprawie naboru do programów Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego na rok 2020, realizowanego w terminie do 29 listopada 2019 r. z dnia 16 października 2019. Pozyskano z: <https://www.gov.pl/web/kultura/muzyka2> (dostęp: 27.12.2019).

(...) wsparcie finansowe kierowane będzie przede wszystkim do zadań o wysokich lub co najmniej średnich budżetach, budowanych w oparciu o różnorodne źródła finansowania. Choć program umożliwia wspieranie zadań, których budżety będą w dużej mierze oparte na dofinansowaniu ministerialnym, zadania te będą wspierane jedynie w przypadkach uzasadnionych wysoką wartością merytoryczną i niekomercyjnym charakterem zadania (Program Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego 2018 „Muzyka”).

Podmiotami uprawnionymi do składania wniosków w programie są: 1) samorządowe instytucje kultury (które nie są współprowadzone przez Ministra KiDN); 2) organizacje pozarządowe; 3) kościoły i związki wyznaniowe oraz ich osoby prawne; 4) podmioty prowadzące działalność gospodarczą wpisane do Centralnej Ewidencji i Informacji o Działalności Gospodarczej lub do Krajowego Rejestru Sądowego. Realizacja zadania musi odbywać się na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. Wnioskodawca może złożyć maksymalnie 2 wnioski w programie, w tym obok zadań 1-roczych program przewiduje również od 2011 roku możliwość finansowania zadań w trybie wieloletnim, tj. 2- i 3-letnich. Program wskazuje 3 rodzaje kwalifikujących się zadań i określa szczegółowe wymagania co do każdego z nich<sup>52</sup>: 1) festiwale, przeglądy i konkursy muzyczne; 2) koncerty, spektakle i widowiska muzyczne; 3) zadania dotyczące dokumentacji, badań i popularyzacji w zakresie kultury muzycznej. Wyszczególnia także wydarzenia towarzyszące, jakie mogą bądź nie mogą być realizowane w ramach programu, wyłączenia zadań, a także wykaz kosztów kwalifikowalnych. Na etapie naboru wymagane jest złożenie wniosku jedynie w formie elektronicznej w systemie EBOI<sup>53</sup>.

W końcowej części regulaminu programu „Muzyka” zawarte zostały wytyczne związane z kryteriami oceny wniosków: 1) wartości merytorycznej; 2) zgodności ze strategicznymi celami programu; 3) wartości organizacyjnej. Każde z ww. kryteriów zostało scharakteryzowane, wewnętrznie podzielone na 2–3 podkryteria wraz z przypisaniem każdemu z nich liczby punktów. Łącznie otrzymać można 100 punktów, w tym: 60 pkt w ramach oceny merytorycznej, 30 pkt za zgodność ze strategicznymi celami programu i 10 pkt w kryterium oceny wartości organizacyjnej.

---

52 Więcej informacji w Ogłoszeniu Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w sprawie naboru do programów Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego na rok 2020, realizowanego w terminie do 29 listopada 2019 r. z dnia 16 października 2019 r. Pozyskano z: <https://www.gov.pl/web/kultura/muzyka2> (dostęp: 27.12.2019).

53 Elektroniczne Biuro Obsługi Interesanta (EBOI); od 2011 r. we wszystkich programach MKiDN obowiązkowe jest złożenie wniosku poprzez portal systemu EBOI. Pozyskano z: <https://esp.mkidn.gov.pl/> (dostęp: 27.12.2019).

Zamieszczone zostały również wzory kart oceny – członka zespołu sterującego i instytucji zarządzającej.

Program „Muzyka” posiada jasno określone kryteria, które powinien spełnić wnioskodawca, aby otrzymać dofinansowanie – określony został strategiczny cel programu oraz cele operacyjne, szczegółowy regulamin a także wytyczne do oceny wniosków. W latach 2011–2019 cele programu, zasady przyznawania dofinansowania i kryteria oceny wniosków nie ulegały znacznym zmianom. Dopiero w naborze na 2020 r. wprowadzone zostały niewielkie zmiany polegające na: 1) uproszczeniu procedury naboru wniosków (wniosek wystarczy złożyć za pośrednictwem systemu EBOI bez konieczności przysyłania papierowej wersji potwierdzenia złożenia wniosku), 2) modyfikacji formy prezentacji procedur (zasady ubiegania się o wsparcie zostały zawarte w ogłoszeniu Ministra KiDN w sprawie naboru do programów Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego na 2020 r.), 3) powstaniu nowej strony www MKiDN.

Na stronie MKiDN w zakładce „Programy Ministra” na podstronie „Program «Muzyka»” co roku zamieszczone zostają dokumenty niezbędne do przygotowania wniosku, tj. regulamin, wytyczne, wniosek wzorcowy, instrukcja „Krok po kroku” – od założenia konta do złożenia i wysłania wniosku, skład zespołu sterującego (od 2013 r.), informacja o pomocy publicznej (od 2018 r.) oraz wyniki I naboru wniosków.

Na podstawie wyników naboru do programu „Muzyka”, ogłaszanego przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w latach 2010–2020, opublikowanych na stronie Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego<sup>54</sup> dokonana została szczegółowa analiza udzielonych przez ministerstwo dofinansowań zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym.

Wyniki otrzymane w procedurze konkursowej realizowanej w ramach programu „Muzyka” prezentowane są zazwyczaj w formie jednej listy zbiorczej zatytułowanej (za wyjątkiem naboru z 2010 r., kiedy były 3 odrębne listy wniosków: rozpatrzonych pozytywnie, negatywnie i odrzuconych z powodów formalnych) „Wyniki I naboru wniosków oraz listy pozytywnie rozpatrzonych odwołań” (do 2017 r.); od 2018 r. wyniki I naboru prezentowane są na jednej liście zbiorczej wraz z odwołaniami. W niektórych latach odrębne listy sporządzane były dla dofinansowań wieloletnich (2013, 2016, 2017, 2018), a w latach 2014–2015 dokonano ilościowego podsumowania oceny wniosków. Wnioski znajdujące się na liście

54 Na stronie MKiDN pod adresem: <http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-mkidn-2019.php>; programy na rok 2020 r. na stronie MKiDN pod nowym adresem: <https://www.gov.pl/web/kultura/programy-mkidn-2020> (dostęp: 21.12.2019).



rankingowej nie są opatrzone liczbą porządkową, co utrudnia dokonanie jakichkolwiek analiz ilościowych. Praktyka ujawniła również, że wyniki konkursu, które zgodnie z regulaminem powinny zostać ogłoszone do 60 dni od daty zakończenia naboru, tj. do 31 stycznia następnego roku, bardzo często ogłaszane są przez MKiDN na stronie z dużym opóźnieniem, bywa, że dopiero pod koniec marca lub na początku kwietnia.

Na potrzeby przeprowadzenia analizy porównawczej listy rankingowe programu „Muzyka”, które nie są już dostępne na stronie MKiDN (2011) bądź są niekompletne lub nieaktywne (2014, 2015), zostały pozyskane z Ministerstwa w trybie realizacji przepisów ustawy z dnia 6 września 2001 roku o dostępie do informacji publicznej (Dz. U. z 2019 r., poz. 1429).

Do programu „Muzyka” co roku złożonych zostaje paręset wniosków (każdy wnioskodawca może złożyć do programu maksymalnie 2 wnioski w danym naborze). Wkład własny w programie wynosi 50%, przy czym brany pod uwagę jest jedynie wkład finansowy<sup>55</sup>. Na przestrzeni ostatniej dekady liczba złożonych wniosków zawierała się w przedziale od 496 (2011) do 766 (2013). Można zauważyć, że od 2010 roku liczba składanych do programu wniosków sukcesywnie rosła aż do 2013 roku, osiągając wówczas najwyższy – w analizowanym okresie – poziom. Przez 5 kolejnych lat, tj. w latach 2013–2017 utrzymywała się na podobnym poziomie: 766 wniosków w roku 2013, 729 w roku 2017. W kolejnych dwóch latach zauważalny jest wyraźny spadek – 605 wniosków złożonych w 2019 roku. Przyczyny tego stanu rzeczy można upatrywać w tym, że znaczna część wnioskodawców mogła zrezygnować z aplikowania do programu – zniechęcona corocznym składaniem wniosku i nieotrzymaniem dofinansowania pomimo pozytywnego rozpatrzenia. Niektórzy mogli też w tym czasie zaprzestać swojej działalności w ogóle bądź w tym obszarze. Spostrzeżenia te potwierdza korelacja z liczbą wniosków obarczonych błędem formalnym. Można zauważyć, że od 2011 roku (21%) odsetek wniosków z tzw. błędem formalnym zmalał do zaledwie 2% w 2014 roku. Ten bardzo niski procent wniosków obarczonych błędem formalnym utrzymywał się na tym samym poziomie przez kolejne 3 lata (tabela 5). Niewątpliwie świadczy to o opanowaniu przez w miarę stałą grupę wnioskodawców biorących co rok udział w programie sztuki przygotowania wniosku w stopniu wysokim, którą nabyli w trakcie uczestnictwa w różnych szkoleniach z tego zakresu, samodzielnego doształcania się, ale przede wszystkim poprzez praktykę i własne doświadczenie. Od 2017 roku liczba ta sukcesywnie wzrasta – w 2019 roku wynosiła ona już 8%, co może potwierdzać

---

55 W otwartych konkursach ofert do wkładu własnego wnioskodawcy zaliczany jest: wkład finansowy, wkład rzeczowy, wkład osobowy. Regulamin każdego konkursu stanowi, który rodzaj wkładu własnego i w jakiej wysokości jest wymagany do wniesienia przez wnioskodawcę.

przypuszczenie o wycofaniu się z programu sporej grupy doświadczonych wnioskodawców, a pojawieniu się nowych. Na przestrzeni ponad 10 lat poziom pozytywnie rozpatrzonych wniosków w programie w zdecydowanej większości nie przekraczał 20% (za wyjątkiem 2011 roku), wahał się pomiędzy 12% (2017) a 19% (2012, 2020). Poziom wniosków rozpatrzonych negatywnie zawierał się w przedziale od 58% (2011) do 85% (2014). W historii programu „Muzyka” na przestrzeni lat 2010–2020 najwyżej oceniony wniosek otrzymał 96 pkt na 100 możliwych (2014), zaś najslabiej przygotowany wniosek – zaledwie 20,4 pkt (2013). Minimalny limit punktowy przy rekomendacji do otrzymania dotacji wynosił: dla zadań 1-roczych 70 pkt, dla zadań wieloletnich 80 pkt (za wyjątkiem 2011 r., gdy dla zadań 1-roczych wyniósł, po korektach dokonanych przez MKiDN, 72,9 pkt).

Budżet programu „Muzyka” co roku ma do dyspozycji kwotę ok. 20 mln zł (za wyjątkiem 2 pierwszych analizowanych lat, tj. 2010 i 2011), waha się od 18 mln zł (2012 rok) do 25 mln zł (2017 rok). Prawdliwość w dystrybucji środków finansowych w tym przypadku jest analogiczna jak we wcześniej analizowanych konkursach – im wyższa kwota dotacji, tym mniejsza liczba wnioskodawców, którzy ją otrzymują. Najwięcej przyznanych dotacji nie przekroczyło kwoty 100 tys. zł (582 dotacje), najmniej zawierało się w przedziale 400–499 tys. zł (43 dotacje). Większa liczba dotacji zawierających się w przedziale 500–599 tys. zł wynika z uruchomienia od 2011 roku przyznawania dotacji w trybie wieloletnim, tj. na realizację zadania przez 3 kolejne lata. W 2017 roku zostały po raz pierwszy przyznane dotacje przekraczające 1 mln zł w ramach zadań 3-letnich. Część list rankingowych przygotowanych przez MKiDN i opublikowanych na stronie włącza te 3-letnie dotacje do listy wniosków rozpatrzonych pozytywnie, zaś w niektórych latach utworzona była odrębna lista pozytywnie rozpatrzonych wniosków 3-letnich. Dla przejrzystości danych, a nade wszystko dla przeprowadzenia poprawnej i zgodnej ze stanem rzeczywistym analizy, na potrzeby niniejszego opracowania zostało dokonane ujednoczenie w tym zakresie i dotacje wieloletnie pozostające w niektórych latach na odrębnych listach (2013, 2016, 2017) zostały włączone do zbiorczej listy wniosków rozpatrzonych pozytywnie w każdym roku.

Regulamin programu „Muzyka” przewiduje tryb odwoławczy. Przysługuje on wnioskodawcom, których wniosek nie otrzymał dofinansowania, ale w toku oceny uzyskał co najmniej 50 pkt. Informację o tym, który wnioskodawca z tej grupy złożył odwołanie, zawierają listy rankingowe z lat 2015–2020. Te z lat wcześniejszych takiej informacji nie podają, zaś w latach 2010–2011 program nie przewidywał składania odwołań od decyzji Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Na przestrzeni lat 2012–2019 odsetek otrzymanych dotacji w trybie odwoławczym kształtował się

Tabela 5. Dofinansowanie zadań publicznych przez MKiDN w programie „Muzyka” w latach 2010–2020

Rok	Złożone wnioski	Błąd formalny	Negatywnie rozpatrzone	Pozytywnie rozpatrzone	Budżet programu	do 99 tys. zł	100–199 tys. zł	200–299 tys. zł	300–399 tys. zł	400–499 tys. zł	500–599 tys. zł	Pkt max. min.
2010	498	84 (17%)	325 (65%)	89 (18%)	11 mln zł	54 (61%)	19 (21%)	5 (6%)	8 (9%)	2 (2%)	1 (1%)	87,0 26,2
2011	496	102 (21%)	288 (58%)	106 (21%)	10 mln zł	67 (63%)	18 (17%)	12 (11%)	2 (2%)	3 (3%)	4 (4%)	93,6 41,2
2012	641	31 (5%)	488 (76%)	122 (19%)	18 mln zł	54 (44%)	39 (32%)	13 (11%)	6 (5%)	7 (6%)	3 (2%)	89,4 42,4
2013	766	44 (6%)	611 (80%)	111 (14%)	20 mln zł	51 (46%)	28 (25%)	14 (12%)	10 (9%)	4 (4%)	4 (4%)	91,5 20,4
2014	739	15 (2%)	625 (85%)	99 (13%)	20 mln zł	43 (44%)	27 (27%)	4 (4%)	11 (11%)	2 (2%)	12 (12%)	96,0 29,4
2015	765	15 (2%)	643 (84%)	107 (14%)	20 mln zł	38 (35%)	36 (34%)	17 (16%)	5 (5%)	3 (3%)	8 (7%)	91,2 28,0
2016	735	17 (2%)	595 (81%)	123 (17%)	20 mln zł	70 (57%)	34 (28%)	10 (8%)	4 (3%)	5 (4%)	–	89,0 34,2
2017	729	31 (4%)	611 (84%)	87 (12%)	25 mln zł	30 (35%)	21 (24%)	12 (14%)	10 (11%)	5 (6%)	9 (10%)	85,33 29,5
2018	659	43 (7%)	521 (79%)	95 (14%)	23,850 mln zł	46 (49%)	18 (19%)	14 (15%)	7 (7%)	4 (4%)	6 (6%)	85,0 21,40
2019	605	47 (8%)	451 (74%)	107 (18%)	24,150 mln zł	56 (52%)	27 (25%)	11 (10%)	3 (3%)	6 (6%)	4 (4%)	92,4 33,2
2020	735	40 (5%)	557 (76%)	138 (19%)	24,150 mln zł	73 (53%)	40 (29%)	5 (4%)	3 (2%)	2 (1%)	15 (11%)	90,6 31,0
Łącznie	7 368	469 (6%)	5 715 (78%)	1 184 (16%)	216,150 mln zł	582 (49%)	307 (26%)	117 (10%)	69 (6%)	43 (4%)	66 (5%)	–

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników otwartego konkursu ofert na realizację zadania publicznego MKiDN w sferze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w ramach programu „Muzyka” w latach 2010–2020 opublikowanych na stronach Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Pozytkano z: <http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-mkidn-2010-2019.php> oraz <https://www.gov.pl/web/kultura/muzyka2> (dostęp: 12.03.2020).

pomiędzy 6% (2016) a 12% (2014), co dawało od 45 (2012) do 85 (2014) realnie przekazanych wnioskodawcom dotacji. Udzielone w trybie odwoławczym stanowiły prawie połowę (48%) dodatkowo przekazanych dotacji w stosunku do tych rozpatrzonych pozytywnie w trybie zwykłym. Jednak kwoty dotacji były dużo niższe – najwięcej dotacji udzielonych zostało do kwoty nieprzekraczającej 100 tys. zł (332 wnioski), mniej w przedziale 100–199 tys. zł – 132 wnioski, najmniej – w przedziale 500–599 tys. zł (tabela 6). I tutaj również można zauważyć, że wraz ze wzrostem kwoty otrzymanej dotacji zmniejsza się liczba beneficjentów. Istotną kwestią, która budzić może pewne zastrzeżenia, jest fakt, że w trybie odwoławczym nie ma znaczenia liczba punktów, którą otrzymał wniosek zgłoszony przez wnioskodawcę do ponownego rozpatrzenia w trybie odwoławczym. W praktyce oznacza to, że bardzo często wnioskodawca, który otrzymał niską punktację (50,00 pkt), w trybie odwoławczym zostawał beneficjentem wyższej kwoty dofinansowania od wnioskodawcy, którego wniosek został oceniony zdecydowanie wyżej (69,99 pkt).

Program „Muzyka” skierowany jest do organizatorów posiadających co najmniej kilkuletnie doświadczenie w zakresie realizacji wydarzeń kulturalnych o charakterze muzycznym, w tym najbardziej znaczących zadań o co najmniej ogólnopolskim zasięgu. Na listach rankingowych znaleźć można wielu organizatorów znanych krakowskich festiwali muzycznych. Zauważyć można, że organizator znaczącego, dużego festiwalu w sposób aktywny poszukuje środków na jego sfinansowanie, składając wnioski w co najmniej kilku instytucjach. To rozsądne i przemyślane posunięcie, świadczące o profesjonalizmie organizatora festiwalu muzycznego co do sztuki pozyskiwania środków ze źródeł publicznych.

## Zakończenie

Porównawcza analiza krytyczna otwartych konkursów ofert na realizację zadań publicznych w obszarze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego z lat 2011–2020 ogłaszanych przez podmioty publiczne, przeprowadzona w oparciu o analizę dokumentów elektronicznych z perspektywy organizatora festiwalu muzycznego, pozwoliła na wyodrębnienie zalet i wad, jakimi obarczony jest obecnie działający mechanizm redystrybucji publicznych środków finansowych wśród wnioskodawców chcących realizować zadania publiczne z obszaru kultury, ze szczególnym uwzględnieniem organizatora festiwalu muzycznego muzyki poważnej pozyskującego przez ponad dekadę fundusze ze wszystkich poziomów finansowania, tj. gminy, województwa, państwa.

Tabela 6. Dofinansowanie zadań publicznych przyznane w drodze odwołań przez MKiDN w programie „Muzyka” w latach 2010–2019

Rok	Złożone wnioski	Pozytywnie rozpatrzone	Pozytywnie – z odwołania	Łącznie	do 99 tys. zł	100–199 tys. zł	200–299 tys. zł	300–399 tys. zł	400–499 tys. zł	500–599 tys. zł
2010	498	89 (18%)	–	–	–	–	–	–	–	–
2011	496	106 (21%)	–	–	–	–	–	–	–	–
2012	641	122 (19%)	45 (7%)	167 (26%)	20 (44%)	21 (47%)	3 (7%)	–	1 (2%)	–
2013	766	111 (14%)	83 (11%)	194 (25%)	39 (47%)	29 (35%)	8 (10%)	4 (5%)	2 (2%)	1 (1%)
2014	739	99 (13%)	85 (12%)	184 (25%)	34 (40%)	37 (44%)	10 (12%)	2 (2%)	1 (1%)	1 (1%)
2015	765	107 (14%)	58 (8%)	165 (22%)	45 (78%)	11 (19%)	2 (3%)	–	–	–
2016	735	123 (17%)	49 (6%)	172 (23%)	43 (88%)	5 (10%)	1 (2%)	–	–	–
2017	729	87 (12%)	77 (11%)	164 (23%)	70 (91%)	7 (9%)	–	–	–	–
2018	659	95 (14%)	46 (7%)	141 (21%)	28 (61%)	16 (35%)	2 (4%)	–	–	–
2019	605	107 (18%)	59 (10%)	166 (28%)	53 (90%)	6 (10%)	–	–	–	–
Razem	6 633	1 046 (16%)	502 (8%)	1 353 (20%)	332 (66%)	132 (26%)	26 (5%)	6 (1,5%)	4 (1%)	2 (0,5%)

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników otwartego konkursu ofert na realizację zadania publicznego MKiDN w sferze kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego w ramach programu „Muzyka” w latach 2010–2019 opublikowanych na stronach Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Pozyskano z: <http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-mkidn-2010-2019.php> oraz <https://www.gov.pl/web/kultura/muzyka2> (dostęp: 27.12.2019).

Do zalet otwartych konkursów ofert zaliczyć można:

- formę konkursową – zakładającą, przynajmniej w teorii, wyłonienie najlepszych ofert;
- jednolite procedury aplikowania – ujednolicony ramowy wzór oferty i podział oceny oferty na ocenę formalną i merytoryczną;
- tryb wieloletni – pozwalający na ustabilizowanie sytuacji finansowej festiwalu mających stałe miejsce w kalendarium wydarzeń kulturalnych w danej gminie, województwie, kraju;
- ugruntowaną ofertę konkursową – w miarę stałą programowo, każdego roku o tej samej porze powtarzaną ofertę konkursów ogłaszaną przez podmioty publiczne;
- generatory wniosków – ułatwienie w zakresie przygotowania i złożenia oferty, bez konieczności wysłania oferty w wersji papierowej.

Z kolei do niewątpliwych wad otwartych konkursów ofert należą:

- niskie budżety programów przeznaczonych na realizację zadań z obszaru kultury i sztuki;
- zbyt późne ogłaszanie samych konkursów ofert, jak i wyników, które przekazywane są do wiadomości publicznej długo po terminie, a co za tym idzie zbyt późne przekazanie dotacji beneficjentom;
- brak obiektywizmu i stronniczość przy dokonywaniu ocen ofert przez ekspertów;
- zbyt duża uznaniowość i swoboda w przyznawaniu punktów w kryterium oceny strategicznej przez ekspertów, wynikająca często ze zbyt ogólnego i pojemnego jej sformułowania;
- przyznawanie części wnioskowanej przez oferenta kwoty;
- polityka niskich kwot dotacji przyznawanych dużej liczbie wnioskodawców;
- systemy informatyczne nie w pełni przygotowane i sprawne – zwłaszcza w końcowej fazie składania ofert przez wnioskodawców;
- brak przejrzystości i transparentności w niektórych rozstrzygnięciach konkursowych, m.in. brak liczby punktów przypisanych ofercie, brak uzasadnienia przyznanej liczby punktów, jakie otrzymała oferta w poszczególnych kategoriach ocen i wynikającego z niej nieprzyznania dofinansowania;
- brak możliwości odwołania wynikający z zapisów regulaminowych w przypadku niektórych konkursów;
- częsty brak II naboru ze względu na wyczerpanie środków finansowych w I naborze;
- niedociągnięcia w publikowaniu wyników konkursów, m.in.: lista zbiorcza bez podziału na kierunek wsparcia, listy publikowane bez zastosowania klucza tj. alfabetycznego, ze względu na liczbę

otrzymanych punktów/wysokość przyznanej dotacji, brak przypisania ofertom kolejnych liczb porządkowych, brak podsumowania naboru i wyników naboru przez podmiot ogłaszający konkurs ofert.

Analiza otwartych konkursów ofert pozwala zauważyć, że obowiązująca obecnie procedura aplikowania o środki publiczne w formie otwartych konkursów ofert obarczona jest większą liczbą wad niż zalet. Pozostaje zatem pytanie, jaka byłaby lepsza formuła do zastosowania w tym zakresie. Odpowiedź na to pytanie nie jest ani łatwa, ani jednoznaczna i wymaga podjęcia pogłębionych badań, co niewątpliwie stanowi ważny temat na odrębne opracowanie. Pamiętaj jednak należy, że kultura bardzo trudno daje ująć się w ramy oraz procedury – na tym właśnie polega jej wyjątkowy, a zarazem skomplikowany charakter.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła elektroniczne

- <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/> (dostęp: 16.12.2019)
- <https://www.bip.krakow.pl> (dostęp: 16.12.2019)
- <https://www.gwa.nawikus.krakow.pl> (dostęp: 16.12.2019)
- <http://www.ngo.krakow.pl> (dostęp: 16.12.2019)
- [https://www.bip.krakow.pl/?bip\\_id=1&mmi=13142](https://www.bip.krakow.pl/?bip_id=1&mmi=13142) (dostęp: 16.12.2019)
- [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=45216](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=45216) (dostęp: 16.12.2019)
- [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=48803](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=48803) (dostęp: 16.12.2019)
- [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=65823](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=65823) (dostęp: 16.12.2019)
- [https://www.bip.krakow.pl/?dok\\_id=92392](https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=92392) (dostęp: 16.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://konkursyngo.umwm.pl> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://www.malopolska.pl> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,192115,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,192259,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,192247,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)

- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,192298,ii-edycja-otwartego-konkursu-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dzied.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,192402,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,831784,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,1001007,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,1157963,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,1277682,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,1399681,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,1544670,otwarty-konkursu-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultur.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,831816,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,1145478,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <https://bip.malopolska.pl/umwm,a,1399655,otwarty-konkurs-ofert-na-realizacje-zadan-publicznych-województwa-malopolskiego-w-dziedzinie-kultury.html> (dostęp: 21.12.2019)
- <http://www.mkidn.gov.pl/> (dostęp: 27.12.2019)
- <https://esp.mkidn.gov.pl> (dostęp: 27.12.2019)
- <http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-z-lat-ubieglych/programy-mkidn-2010/wydarzenia-artystyczne/muzyka.php> (dostęp: 27.12.2019)
- <http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-z-lat-ubieglych/programy-mkidn-2011.php> (dostęp: 27.12.2019)



<http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-z-lat-ubieglych/programy-mkidn-2012/wydarzenia-artystyczne/muzyka.php> (dostęp: 27.12.2019)

<http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-z-lat-ubieglych/programy-mkidn-2013/wydarzenia-artystyczne/muzyka.php> (dostęp: 27.12.2019)

<http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-z-lat-ubieglych/programy-mkidn-2014/wydarzenia-artystyczne/muzyka.php> (dostęp: 27.12.2019)

<http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-mkidn-2015/wydarzenia-artystyczne/muzyka.php> (dostęp: 27.12.2019)

<http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-mkidn-2016/wydarzenia-artystyczne/muzyka.php> (dostęp: 27.12.2019)

<http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-mkidn-2017/muzyka.php> (dostęp: 27.12.2019)

<http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-mkidn-2018/muzyka.php> (dostęp: 27.12.2019)

<http://www.mkidn.gov.pl/pages/strona-glowna/finansowanie-i-mecenat/programy-ministra/programy-mkidn-2019/muzyka.php> (dostęp: 27.12.2019)

<https://www.gov.pl/web/kultura/muzyka2> (dostęp: 11.03.2020)

**Magdalena B. Król** – doktor nauk humanistycznych w zakresie nauki o zarządzaniu. Adiunkt w Katedrze Zarządzania Informacją Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Autorka książki *Skuteczne zarządzanie projektami a kompetencje interpersonalne*. Zainteresowania naukowe koncentrują się z jednej strony wokół zagadnień związanych ze wzajemnymi wpływami teorii i praktyki w zarządzaniu, ze szczególnym uwzględnieniem kompetencji miękkich w zarządzaniu projektami, z drugiej – z kierunkami zmian w kształceniu akademickim w obszarze nauki o komunikacji społecznej i mediach. Współpracuje z Fundacją dla Realizacji Siedziby Capellae Cracoviensis w zakresie pozyskiwania środków finansowych na realizację projektów.



**Karolina Janeczko**<http://orcid.org/0000-0001-7815-9183>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ctacaroola@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.20

## W cieniu orlich skrzydeł. Złożona symbolika orła na przykładzie wybranych godeł krakowskich kamienic

### STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono najbardziej istotne i oryginalne z punktu widzenia analizy symbolicznej możliwości interpretacji przedstawień białego i czarnego orła, obecnych w godłach trzech wybranych kamienic starego Krakowa. We wstępie wyjaśniono istotę symbolu, zróżnicowanie jego recepcji w różnych kręgach kulturowych oraz ambiwalentny charakter i wynikające z niego szerokie możliwości interpretacyjne. Główna część tekstu prezentuje liczne sposoby odczytania symboliki białego i czarnego orła w literaturze, historii, tradycji i sztuce pogańskiej oraz chrześcijańskiej, polskiej i międzynarodowej, skupiając się następnie na analizie lokalnych, krakowskich przedstawień orłów, do których przedponowane treści mogą mieć zastosowanie.

**SŁOWA KLUCZE:** symbolika, orzeł, Kraków, kamienice, godło

### ABSTRACT

In the Shadow of the Eagle's Wings. The Complex Symbolism of the Eagle on the Example of the Selected Emblems of Old Town Houses in Krakow

The article presents the most substantial and original ways of the symbolic interpretation of white and black eagles in the selected emblems of three old town houses in Krakow. The preface presents the essence of the symbol, its different receptions in various cultures and its ambivalent character which leads to numerous ways of interpretation. The main part of the text discusses the wide possibilities of deciphering the symbolic meaning of white and black eagles in literature, history, tradition and pagan or Cristian art, be it Polish or international, focusing on the analysis of local, Krakow representations of eagles to which some of the proposed meanings can be attributed.

**KEYWORDS:** symbolism, eagle, Krakow, town houses, emblem

**Sugerowane cytowanie:** Janeczko, K. (2020). W cieniu orlich skrzydeł. Złożona symbolika orła na przykładzie wybranych godeł krakowskich kamienic. *Perspektywy Kultury*, nr 2(29), s. 315–326. DOI: 10.35765/pk.2020.2902.20.

Nadesłano: 31.01.2020

Zaakceptowano: 30.07.2020

Ze względu na swą pojemność i bogactwo znaczeń symbole zagościły na stałe w ludzkiej świadomości, w naszej metodzie rozumienia świata i odnajdywania jego nie zawsze jasnych treści. Pomagają wyrazić czytelnie, choć bez słów, to co niewymierne, ukryte, są uosobieniem naszych lęków, pragnień, wierzeń, a ponieważ ich korzenie dotykają najgłębszej ludzkiej przeszłości i tradycji, łatwo przemawiają do każdego, kto ma odwagę podjąć próbę ich odczytania. Do najstarszych symboli, obok prostych figur geometrycznych, należą barwy, części ludzkiego ciała, rośliny i zwierzęta, zatem to wszystko, z czym człowiek stykał się bezpośrednio już w najdawniejszych czasach i co pomagało mu opisać rzeczywistość i własne emocje, zanim jeszcze powstało pismo. Pierwotny, nierozzerwalny związek człowieka z naturą wpłynął i nadal wpływa na kształtowanie mnóstwa symboli, które otaczają nas zewsząd, w każdym wieku, w każdej części świata. Wiele nieskomplikowanych symboli zatracają jednak z biegiem czasu swój rozbudowany charakter, ponieważ tak mocno upowszechniają się w naszej rzeczywistości, że stają się zwykłymi znakami, pozbawionymi możliwości wielopoziomowej interpretacji. Nie zastanawiamy się już nad ich pochodzeniem i znaczeniem, traktując jedynie jako ułatwiający codzienne funkcjonowanie element otaczającego nas świata. Więcej autonomii zachowały i zachowują natomiast symboliczne przedstawienia dekoracyjne, rozpowszechnione zwłaszcza w sztuce użytkowej, malarstwie i architekturze, wśród których niesłabnącą popularnością cieszą się wyobrażenia realnie istniejących lub mitycznych zwierząt. Każda społeczność posiada zazwyczaj cenne z uwagi na swą odrębną historię, położenie geograficzne i tradycje symbole zoomorficzne, które umieszczane są w przestrzeni indywidualnej i wspólnej jako wyraz przywiązania do określonych wartości, estetyki miejsca czy aspiracji przebywających w tych przestrzeniach osób. Tego rodzaju symbole (głównie dekoracje architektoniczne, zoomorficzne kształty przedmiotów kultu lub elementów ozdobnych, godła budynków itp.) stawiają już przed kulturoznawcami i badaczami tradycji lokalnych konkretne trudności interpretacyjne, jako że prawidłowa bądź dopuszczalna interpretacja danego przedstawienia wymaga nierzadko szerokiej znajomości nie tylko historii i tradycji lokalnej, lecz także kultur, religii czy piśmiennictwa przekraczających granice jednego, historycznego miejsca, obszaru czy narodu. Jedno tylko symboliczne zwierzę może posiadać bowiem w różnych kontekstach kulturowych i historycznych zróżnicowane znaczenia i konotacje, pozytywne lub negatywne, co zresztą potwierdza immanentną cechę każdego symbolu, jaką jest ambiwalencja, wielość znaczeń. Istotne znaczenie dla interpretacji lokalnej symboliki określonego przedstawienia zoomorficznego ma też czynnik czysto ludzki, często niepoddający się logicznym zasadom rozumowania, a zatem wymagający indywidualnej,

specyficznej analizie, w której niezbędna okazuje się zazwyczaj znajomość historii miejscowej budynku czy historii rodzinnej właściciela lub fundatora.

W polskim, narodowym kręgu kulturowym szeroko rozpowszechnionym i cieszącym się powszechną estymą symbolem zoomorficznym jest orzeł. Przedstawiany zwłaszcza w królewskiej pozie, z rozpostartymi szeroko skrzydłami, głęboko wrósł w polską świadomość narodową i z tego względu stanowi jeden z częściej stosowanych motywów dekoracyjnych w godłach kamienic historycznych miast. Jako że bliski kulturze polskiej, orzeł biały ma swoje wyraźne przeciwieństwo w orle czarnym, również szeroko rozpowszechnionym jako symbol, jednak w innych kręgach kulturowych, w niniejszym artykule skupimy się na analizie porównawczej tych dwóch rozbudowanych symboli, omawiając możliwe znaczenia i interpretacje na przykładzie kilku przedstawień białego i czarnego orła, obecnych na fasadach krakowskich kamienic.

Biały orzeł, powracający do swego gniazda na wysokim dębie, pojawia się jako symbol już w opowieści o Lechu, Czechu i Rusie zapisanej około połowy XIV wieku w *Kronice wielkopolskiej* (Derwich, 1985). Interpretowany powszechnie jako znak otrzymany od bogów przez Lecha, legendarnego założyciela narodu Lechitów i miasta Gniezna, z biegiem czasu orzeł zaczyna funkcjonować jako polskie godło narodowe. Jednymi z pierwszych przedstawień tego ptaka w funkcji polskiego godła (znanego wszystkim orła w koronie) są pochodzące z 1290 roku pieczęcie książęce późniejszego króla Polski, Przemysła II, które władca przejął zapewne od Henryka IV Probusa wraz z planami wzmocnienia Królestwa Polskiego oraz, przypuszczalnie, z aspiracjami koronacyjnymi (Nikodem, 2005). Obecnie symbol białego, narodowego orła upowszechnił się na tyle, że znaleźć go możemy praktycznie wszędzie: orzełki noszą na swoich mundurach polscy żołnierze, orzeł figuruje też na rewersach monet, znaczkach i polskich pieczęciach urzędowych (Grębecka, 2017). Na ulicach Krakowa, na fasadach historycznych kamienic również pojawia się prosty lub stylizowany wizerunek białego orła, a jedne z najlepiej znanych krakowianom przedstawień królewskiego ptaka znajdują się w samym sercu starego Krakowa: na północnej fasadzie Bramy Floriańskiej – to orzeł piastowski z 2. poł. XIX wieku, projektu Jana Matejki, oraz na kamienicy przy ul. Floriańskiej 42, czyli dawnym hotelu „Pod Białym Orłem”, dziś części Hotelu Polskiego. Godło dawnego hotelu pochodzi z pamiętnego roku 1815 (Rożek, 2008), czyli z okresu upadku Napoleona, gdy z jednej strony nikły polskie marzenia o odzyskaniu niepodległości, z drugiej zaś rosły nadzieje, gdy kongres wiedeński tworzył Wolne Miasto Kraków (kontrolowane wprawdzie przez zaborców, ale cieszące się względną autonomią, opartą na własnej konstytucji).



Zdjęcie 1. Orzeł z fasady Hotelu „Pod Białym Orłem”. Zdjęcie autorskie

W 1827 roku Franciszek Staniszewski założył przy ul. Floriańskiej 42 niedrogi zajazd, od 1858 roku zwany powszechnie hotelem „Pod Białym Orłem”, w którym zatrzymywali się zazwyczaj mało znani i niewymagający goście. Gwarantujący swoistą anonimowość hotel upodobali sobie zatem działacze polskiego podziemia i konspiratorzy, którzy w czasach zaborów znaleźli tam bezpieczną przystań. Czy zawsze jednak bezpieczną? Historia wspomina o licznych aresztowaniach działaczy polskiego ruchu oporu, które miały miejsce w murach hotelu: w 1878 roku aresztowano tam Ludwika Waryńskiego, a podczas II wojny światowej Wandę Krahelską, której twarz możemy po dziś dzień rozpoznać w rysach warszawskiej Syrenki. Dawny hotel „Pod Białym Orłem” posiada zatem historię równie bogatą, jak symbolika jego arystokratycznego godła. Co jednak symbolizuje orzeł, w jaki sposób należy interpretować zarówno jego ogólną wymowę, jak i znaczenie lokalne?

Geneza symbolu orła sięga już kultury ludów praindoeuropejskich, dla których orzeł uosabiał Diausa, boga wszechrzeczy, najwyższego stwórcę i opiekuna jasnego dnia (Maczkowski, 2002). Grecki filozof Arystoteles widział w orle uosobienie poznania i duchowej kontemplacji, a dla starożytnych Rzymian orzeł był atrybutem najwyższego z bogów, Jupitera. Za swoje godło przyjmowali orła niemal wszyscy znaczni wodzowie: rzymscy cesarze, Karol Wielki, Napoleon Bonaparte, a wszystkowiedzący orzeł

o dwóch głowach stanowił przez wieki symbol Cesarstwa Bizantyjskiego i Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego (Panfil, 2001).

W ikonografii chrześcijańskiej orzeł pojawia się w 1. poł. IV wieku n.e., w tzw. epoce pokonstantyńskiej, co wynika z silnego umocowania wizerunku orła w rzymskim kulcie cesarzy (Forstner, 1990). Do interesujących przedstawień należy w tym kontekście orzeł jako jedna z czterech istot żyjących, homoidów z wizji proroka Ezechiela (Ez 1,4–28) oraz czterech zoomorfów z wizji św. Jana, autora Apokalipsy (Ap 4), obrazowanych za pomocą czterech oblicz widocznych wokół Bożego tronu: lwa, wołu, człowieka i orła. Oprócz skojarzeń z symbolicznymi istotami przypisanymi odpowiednio czterem ewangelistom, niektórzy autorzy chrześcijańscy i badacze symboli widzą w tych wizjach nawiązanie do czterech żywiołów lub elementów kosmosu: lew oznacza zatem ogień, wół – ziemię, człowiek – ludzkość, a orzeł – powietrze (Wojciechowska, 2009). Orzeł lata wysoko, króluje na wyżynach świata, jest więc, jak zauważa w swym artykule Joanna Zagożdżon-Łyszczarz „królem ptaków i ptakiem królów” (2018, s. 115).

Powyższe przedstawienia, a wraz z nimi symbol orła, można też interpretować abstrakcyjnie jako metafory siły, potęgi, odwagi i władzy królewskiej. Oprócz typowych dla ikonografii chrześcijańskiej przedstawień orła u boku św. Jana Ewangelisty (takie godło istnieje również w Krakowie, na fasadzie domu przy ul. Sławkowskiej), warto wspomnieć również orła jako atrybut św. Jana Chrzciciela, św. Augustyna i św. Jana od Krzyża (z piórem w dziobie). W krakowskiej tradycji lokalnej pojawiają się ponadto cztery majestatyczne orły strzegące, wg średniowiecznej legendy, ciała zamordowanego z rozkazu króla Bolesława Śmiałego bpa Stanisława ze Szczepanowa.

Orzeł to zatem królewskość, władza, słońce i ogień, grom i piorun, dobra wróżba, ochrona, siła i zwycięstwo. Orzeł niesie nadzieję, chwałę i nieśmiertelność, symbolizuje też wytrwałość. W swoich pismach Erazm z Rotterdamu barwnie przedstawia za rzymskim historykiem Pliniuszem Starszym próbę, jakiej orły rzekomo poddają swoje nowo narodzone pisklęta – stary orzeł każe im spoglądać prosto w słońce, a gdy któreś pisklę nie daje rady i odwraca wzrok, wtedy ojciec wyrzuca je z gniazda (1973). Święty Ambroży, doktor Kościoła i patron Mediolanu, rozwija ten motyw, nadając mu w swych kazaniach sens religijny: na Sądzie Ostatecznym Chrystus, nazywany przez Ambrożego metaforycznie „orłem, który zniżył swój lot”, w podobny sposób odrzuci niegodnych przebywania w Jego obecności. Wspomniany już powyżej Pliniusz opisuje w swojej *Historia naturalis* jeszcze inne, kuriozalne zachowanie orłów: oto stary orzeł, którego wzrok już osłabł, szuka na ziemi źródła, po czym wzlatuje wysoko ku słońcu. Słońce oslepia swym blaskiem jego oczy, opala pióra, a wówczas orzeł powraca na ziemię, trzykrotnie zanurza się w źródle, niemal

natychmiast odzyskuje siły i dawną ostrość wzroku (Kobielus, 2002). Przekonanie to kontynuuje wczesnochrześcijański *Physiologus*, popularny wśród średniowiecznych badaczy pierwowzór bestiariuszy, który znacznie przyczynił się do rozpowszechnienia w kulturze europejskiej symbolicznych interpretacji rozmaitych roślin i zwierząt, w tym orła. W celu uzupełnienia analizy ogólnej symboliki orła należy zaznaczyć, że jako ptak aktywny w dzień, orzeł jawi się jako naturalne przeciwieństwo mroku i zła. Jest wrogiem uosabiającej świat wodny ryby i węża, które są z kolei atrybutami ziemskości i świata podziemnego. Orzeł niosący w szponach węża symbolizuje zatem, także w duchu chrześcijańskim, duchowe odrodzenie, zwycięstwo siły niebiańskiej nad złem, triumf światła nad ciemnością, wolności nad zniewoleniem (warto przypomnieć tu liczne przedstawienia orłów na średniowiecznych chrzcielnicach) (Kobielus, 2002).

Ukazane powyżej przykłady dowodzą zatem pozytywnej i budującej symboliki orła, w ikonografii najczęściej przedstawianego w białym upierzeniu. Należy jednak zauważyć, że także w pismach wybitnych teologów chrześcijańskich pojawiają się negatywne interpretacje przedstawienia orła: Klemens Aleksandryjski i papież Grzegorz Wielki uważali orła za symbol złych mocy porywających dusze, podczas gdy dominikański teolog i filozof Albert Wielki widział w orle symbol pychy i gniewu (Kobielus, 2002). Dowodzi to istotnej, immanentnej cechy każdego symbolu, jaką jest jego ambiwalencja, dwuznaczność. Nawet mocno i pozytywnie zakorzeniony w świadomości symbol może budzić, w tym samym lub innym kręgu kulturowym, mniej oczywiste czy wręcz negatywne interpretacje. Także i orzeł może więc, obok triumfu dobra i blasku zwycięstwa, symbolizować atakujące nagle zło, burzę, błyskawiczną klęskę, pożogę, żarłoczność lub śmierć głodową. Już Arystoteles twierdził bowiem, że starym orłom tak bardzo zakrzywia się dziób, że nie są w stanie przyjmować pokarmu i giną z głodu, o czym również wspomina w swej publikacji Stanisław Kobielus (2002). W tradycyjnym judaizmie orzeł uznawany jest wręcz za zwierzę nieczyste: „spośród ptaków będziecie mieli w obrzydzeniu i nie będziecie ich jedli, bo są obrzydliwością, następujące: orzeł, sęp czarny, orzeł morski, wszelkie gatunki kani i sokołów” (Kpł 11,13–14), a Księga Hioba określa orła jako zwierzę złowrogie i żarłoczne, którego „piskłeta (...) krew chłepcą, on wszędzie tam, gdzie zabici” (Hi 39,30).

Jak zatem prawidłowo zinterpretować białego orła w godle dawnego hotelu przy ul. Floriańskiej 42 w Krakowie? Z uwagi na epokę historyczną, w której godło powstało, oraz szczególnie nasilone wówczas tendencje wyzwolenicze i narodowościowe, związane z istotnym dla Polski okresem napoleońskim, uzasadniona zdaje się w tym wypadku interpretacja czysto pozytywna, o charakterze patriotycznym. Symbol białego orła stanowić mógł też wymierną zachętę oraz znak rozpoznawczy dla



lokalnych zwolenników walki o niepodległość, których losy historia złączyła z tym zabytkowym budynkiem. W podobnym duchu należy rozpatrywać historyczną wymowę piastowskiego orła, którego w 1882 roku Jan Matejko zaprojektował nie tylko dla ozdoby starych murów Krakowa, lecz także dla podtrzymania wśród krakowian i przyjezdnych świadomości bogatej, wielowiekowej historii Polski.

Podobnie bogatym znaczeniowo, choć mniej rozpowszechnionym na polskim gruncie narodowym symbolem jest orzeł czarny. Głównie ze względu na pozytywną w kulturze europejskiej konotację barwy białej, czarnemu orłu nietrudno przypisać z kolei cechy negatywne, związane ze statusem czerni w powszechnie stosowanej na naszym kontynencie hierarchii kolorów. Tak jak elegancka, ale i złowroga, żałobna czerń stanowi widoczne przeciwieństwo świetlistej, wolnej i czystej bieli, tak samo czarny orzeł kojarzony jest głównie z drapieżną siłą, autorytarnymi rządami twardej ręki, a w Polsce najczęściej z nieszczęśliwym dla kraju okresem rozbiorów. Czarny orzeł zdobył flagę Królestwa Prus, godło Cesarstwa Niemieckiego, czarny dwugłowy orzeł, patrzący niczym rzymski Janus w przeszłość i w przyszłość, symbolizował XVIII- i XIX-wieczne Cesarstwo Rosyjskie oraz Cesarstwo Austrii, a dla pokoleń polskich konspiratorów oznaczał przede wszystkim opresję i krzywdę. W takim właśnie świetle, jako symbol pokusy i nieszczęścia, przedstawia czarnego orła Zygmunt Krasiński w *Nie-Boskiej Komedi* (Bartczak, 2001), a Juliusz Słowacki w swym *Hymnie* interpretuje symbol orła o dwóch głowach jako uosobienie zaborczej niewoli, ustępującej z nadejściem dnia i dźwięku dzwonów:

Noc była... Orzeł dwugłowy  
Drzemał na szczycie gmachu  
I w szponach niósł okowy.  
Słuchajcie! zagrzmiały spiże,  
Zagrzmiały... i ptak w przestrichu  
Uleciał nad świątyn krzyże.  
Spojrzał – i nie miał mocy  
Patrzeć na wolne narody,  
Olśniony blaskiem swobody  
Szukał cienia... i w ciemność uleciał północy  
(1987, s. 35).

W obliczu tak często spotykanych w literaturze i sztuce negatywnych interpretacji symboliki czarnego orła należy jednak pamiętać i o tym, że jako „Płomienista Orlica” – godło czeskich Przemysłidów – czarny orzeł widniał również w herbie późniejszego króla polskiego Wacława II, a na swoich tarczach herbowych nosili go książęta z dolnośląskiej linii Piastów (czego przykładem jest np. obecność czarnego orła w dzisiejszym herbie

Wrocławia), których działalność miała przecież niebagatelny, pozytywny wpływ na rozwój średniowiecznego Królestwa Polskiego. W polskiej heraldyce istnieje też związany z rozbudowaną symboliką czarnego orła herb Niesobia (Krzywosąd) datowany nawet na XI wiek i o interesującej genezie, którą szczegółowo przytacza i opisuje XIX-wieczny *Herbarz Polski* Kaspra Niesieckiego:

(...) pół strzały białej (...) w czerwonym polu pod nią ogoń orli czarny (...) Kiedy Kazimierz, król Polski, z wojskiem ciągnął, przeciwko Wratysławowi, księżęciu czeskiemu, orzeł czarny nad obozem polskim latał; różni to różnie rozumiejąc, wykładali, w tym jeden znaczniejszy pułkownik, z tym się ozwał: Jeżeli, prawi, tego orla z łuku zabiję, dobry będzie znak przyszłego z nieprzyjaciół zwycięstwa, jeżeli go chybi strzała, przegrana nasza: to wymówiwszy, puścił strzałę, i orła w ogon trafił; dopiero krzyknął; Królu, wygrasz batalią tak jednak, że wielka część wojska Czeskiego pierzchnie i w rozsypkę pójdzie. Co gdy się potem tak stało, jak on powiedział, król mu w nagrodę tego dał za herb strzałę z ogonem, a że się ta potyczka nad rzeką Niesobia odbyła, dla tego imię ztąd herbowi temu przywłaszczone (Niesiecki, 1841, s. 559).

W cytowanej powyżej legendzie czarny orzeł symbolizuje potęgę i grozę nieprzyjaciela, gdyż dopiero zabicie złowróbnego ptaka umożliwić ma sukces wojsk Kazimierza. Niemniej jednak, ten sam postrzelony przez polskiego rycerza czarny orzeł stanowi jednocześnie pomyślną, nawet jeśli tylko połowicznie, przepowiednię: zagrzewa do walki i daje nadzieję na zwycięstwo. Ponownie zatem doświadczamy charakterystycznej dla symboli wieloznaczności, która nie pozwala poprzestać na jednotorowym, przewidywalnym sposobie interpretacji.

W środowisku krakowskim natomiast wymownym przykładem obecności symbolu czarnego orła jest XVIII-wieczny zajazd „Pod Czarnym Orłem” przy Rynku Podgórskim 13.

Na fasadzie budynku, zgodnie z nadaną mu nazwą, widnieje okazały czarny orzeł z rozpostartymi skrzydłami, niosący w dziobie winne grono. Kamienica znana jest w Krakowie głównie z faktu, że w jej murach zatrzymał się po raz ostatni przed opuszczeniem Polski Fryderyk Chopin, gdy w lipcu 1829 roku udawał się w podróż do Wiednia, by nigdy już nie powrócić do rodzinnego kraju. Zajazd „Pod Czarnym Orłem” znajduje się w krakowskiej dzielnicy Podgórze, która do 1915 roku była oddzielnym miastem, powstałym na prawym brzegu Wisły jako wytwór administracji austriackiej po pierwszym rozbiórze Polski. Niegdyś Wolne Królewskie Miasto Podgórze, podniesione do tak wysokiej rangi przez cesarza Józefa II, miało (przynajmniej formalnie) pozostać konkurencją dla nieprzychylnego nowej władzy Krakowa. Czarny orzeł w godle kamienicy jest zatem gruntownie

umotywowany, także ze względu na fakt, że w budynku znalazł na krótko swą pierwszą siedzibę Ratusz Miasta Podgórze. Winne grono zaś przypomina zapewne o tym, że w późniejszym zajeździe „Pod Czarnym Orłem” działała winiarnia (Rożek, 2008), a w dni targowe zatrzymywali się tam przyjezdni kupcy, także z terenów Czech i Węgier.

**Zdjęcie 2.** Orzeł z fasady Zajazdu „Pod Czarnym Orłem”. Zdjęcie autorskie



Pomimo zasadniczo czytelnej symboliki czarnego orła na fasadzie podgórskiej kamienicy, próby odczytania jej głębszego znaczenia mogą okazać się uzasadnione i prowadzić do istotnych dla lokalnego kulturoznawcy czy badacza symboli wniosków. W tym celu należy przywołać informacje historyczne dotyczące struktury narodowościowej miasta Podgórze, które jawi się jako wielokulturowe i wielonarodowościowe. Sprzyjające perspektywy rozwoju kariery oraz dogodne warunki osiedleńcze, gwarantowane uniwersałem cesarza Józefa II z lutego 1784 roku oraz przywilejem z czerwca 1785 roku, sprawiły, że w Podgórzu mieszkali i pracowali obok siebie Polacy, Żydzi, Austriacy, Niemcy, Czesi. Na terenie Podgórze prowadzili swe sklepy liczni kupcy, również krakowscy. U schyłku XVIII i w XIX wieku przybywali do Podgórze poszukujący nowych możliwości mieszkańcy innych rejonów Galicji, lecz także Czech czy Moraw, w mieście osiedlali się również wraz z rodzinami austriaccy urzędnicy i wojskowi. Możliwe zatem, że czarny orzeł nie był w tym wypadku manifestacją natury politycznej, a po prostu godłem bliskim któremuś z licznych obywateli czy mieszkańców Podgórze, który swe

rodzinne korzenie wywodził np. z Czech. Z punktu widzenia badacza miejscowej historii interesujący może okazać się też fakt, że czarny orzeł z Rynku Podgórskiego 13 został w latach 70. XX wieku przemalowany na biało, a nazwę budynku zamieniono na „Pod Orłem” w myśl popularnej wówczas mody na intensywną polonizację i manifestowanie sympatii narodowych w przestrzeni publicznej i prywatnej<sup>1</sup>. Dopiero w 2014 roku przywrócono godłu kamienicy jego historyczną kolorystykę. Warto też przypomnieć, że nad portalem wejściowym opatrzonej kolejnym numerem kamienicy (Rynek Podgórski 14) majestatycznie prezentuje się heraldyczny stiukowy biały orzeł, a sam budynek, zwany dworkiem (zajazdem) „Pod Białym Orłem”, cieszy się również bogatą historią.

Zdjęcie 3. Orzeł z fasady dworku „Pod Białym Orłem”. Zdjęcie autorskie



Od początku XIX wieku do ok. 1851 roku w kamienicy tej mieścił się tzw. Stary Ratusz podgórski, przeniesiony z sąsiedniego zajazdu „Pod Czarnym Orłem”. Kilkakrotnie przebudowywany, neoklasycystyczny budynek, ozdobiony godłem białego orła, stanowi zatem i kolorystyczną, i symboliczną przeciwagę dla orła czarnego, co pozwala przywołać w tym miejscu złożoną historię samego Podgórza. Autonomiczne, nowoczesne, lecz wskutek licznych burz dziejowych wciąż zmieniające swą przynależność

1 Informacje o budynku wraz z opisem dostępne w katalogu obiektów zabytkowych Instytutu Dziedzictwa Narodowego: <https://zabytek.pl/pl/obiekty/krakow-zajazd-pod-czarnym-orlem> (dostęp: 20.01.2020).

państwową, na początku XX wieku Podgórze trwale połączyło się z Krakowem. 4 lipca 1915 roku ostatni prezydent Podgórza Franciszek Maryewski i prezydent Krakowa Juliusz Leo spotkali się na moście Krakusa, podaniem sobie rąk łącząc dwa miasta na dwóch brzegach Wisły. Tendencje niepodległościowe, zmierzające do uwolnienia Krakowa od zaborców, stawały się z biegiem lat coraz silniejsze, osiągając kulminację w dniu 31 października 1918 roku, kiedy właśnie w historycznym Podgórzu por. Antoni Starwarz z austriackiego 57. Pułku Piechoty dokonał spektakularnego rozbrojenia koszarów, rozpoczynając tym samym proces wyzwolenia Krakowa spod władzy austriackiej (Nowak, 2017). Wydarzenia te pozwalają twierdzić, że w środowisku krakowskim początku XX wieku siła oddziaływania niepodległościowej symboliki białego orła odniosła historycznie trwalszy efekt niż zarządzenia administracyjne i podziały zapoczątkowane czasami zaborów. Czarny zaś orzeł, umieszczony na fasadzie dawnego podgórskiego ratusza, może stanowić przypomnienie, że mimo formalnie austriackiego rodowodu miasta, jego mieszkańcy nie porzucili krakowskich sympatii i bliżej im było do Polski niż do Wiednia i Najjaśniejszego Pana.

Na zakończenie niniejszych rozważań warto jeszcze przypomnieć, że zoomorficzne godła krakowskich kamienic stanowią bogate źródło inspiracji dla badaczy współczesnej i dawnej symboliki przedstawień natury, ich znaczenia kulturowego i sensu historycznego. Oprócz omówionych w niniejszym tekście godeł przedstawiających orły, w centrum Krakowa można wskazać też inne wybitne przykłady podobnych realizacji, jak dom „Pod Pajakiem”, „Pod Osłem” czy pod „Śpiewającą Żabą”, projektu zasłużonego dla miasta architekta Teodora Talowskiego. W każdym z tych i innych jeszcze godeł świadomy obserwator dostrzeże przypisywane zwierzęcym kształtom ukryte znaczenia, utwierdzając się w słusznym przekonaniu, że nasz widzialny świat, jak zauważa Manfred Lurker, „zanurzony jest w innym większym, niepostrzegalnym świecie” (2017, s. 13).

#### BIBLIOGRAFIA

- Bartczak, I. (2001). Nie-Boska Komedia – romantyczny moralitet. *Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Litteraria Polonica*, t. 4, 45–71.
- Derwich, M. (1985). Janko z Czarnkowa a Kronika Wielkopolska. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 800, 127–162.
- Erazm z Rotterdamu. (1973). *Adagia*. Wrocław: Ossolineum.
- Forstner, D. (1990). *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Grębecka, Z. (2017). Polskie Symbole Narodowe odc. 1, Z gniazda na tarczy herbowe. *Mówią Wieki*, nr 9, 56–59.

- Kobielius, S. (2002). *Bestiarium chrześcijańskie*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Lurker, M. (2017). *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Maczkowski, A. (2002). *Pojawienie się Indoeuropejczyków w Europie Środkowej w świetle nowej mitologii porównawczej*. Toruń: Wydział Nauk Historycznych, Instytut Archeologii i Etnologii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu.
- Narodowy Instytut Dziedzictwa (2020). *Zajazd pod Czarnym Orłem*. Pozyskano z: <https://zabytek.pl/pl/obiekty/krakow-zajazd-pod-czarnym-orlem> (dostęp: 20.01.2020).
- Niesiecki, K. (1841). *Herbarz Polski Kaspra Niesieckiego S.J. powiększony dodatkami późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych i wydany przez Jana Nep. Bobrowicza*. T. 6. Lipsk: Breitkopf i Haertel.
- Nikodem, J. (2005). Kontrowersje wokół przygotowań do koronacji Przemysła II. *Kwartalnik Historyczny*, r. CXII/3, 111–134.
- Nowak, J.T. (2017). Wyzwolenie Krakowa 31 października 1918 r. W: M. Jabłoński (red.), *Rola Krakowa w odzyskaniu niepodległości*. Kraków: Małopolskie Centrum Edukacji.
- Panfil, T. Orzeł na denarze Bolesława Chrobrego – pochodzenie i znaczenie symbolu. *Biuletyn Numizmatyczny*. Pozyskano z: <https://eps.gda.pl/ptn/10.html> (dostęp: 30.01.2020).
- Rożek, M. (2008). *Urbs celeberrima. Przewodnik po zabytkach Krakowa*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Słowacki, J. (1987). *Dzieła wybrane*. T. 1. Wrocław: Ossolineum.
- Wojciechowska, K. (2009). Typologiczna i metaforyczna symbolika czterech homoidów z czterema obliczami z Księgi Ezechiela 1,5–15.19–25 i czterech zoomorfów z Apokalipsy 4,6–8. *Rocznik Teologiczny*, z. 1–2 (38), 21–43.
- Zagożdżon-Łyszczarz, J. (2018). Encyklopedyczna wykładnia symboliki orła w twórczości Mikołaja Reja i Marcina Bielskiego. *Bibliotekarz Podlaski*, nr 4, 113–145.

**Karolina Janeczko** – absolwentka Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, studiów podyplomowych Wyższej Szkoły Europejskiej im. Ks. Józefa Tischnera oraz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Doktorantka Wydziału Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykładowca akademicki, tłumacz j. włoskiego, przewodnik miejski po Krakowie.

**Klaudia Chwastek**<http://orcid.org/0000-0002-4759-8893>

Akademia Ignatianum w Krakowie

[klaudia.chwastek@gmail.com](mailto:klaudia.chwastek@gmail.com)

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.21

## Igersi – projekt społeczny, który stał się globalny

### STRESZCZENIE

W artykule zostało podjęte zagadnienie związane ze społecznością igersów – grupą fanów fotografii mobilnej i Instagrama, która działa na całym świecie od 2011 roku. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób powstał ten projekt i jak jest realizowany, a także to, jaki ma wpływ zarówno na grupę, działania społeczne oraz marketingowe. W szczególności podjęta została tematyka funkcjonowania tej grupy społecznej. Podstawowym pytaniem jest to, w jaki sposób powstają lokalne społeczności igersów, mimo braku warunków do tworzenia społeczności na Instagramie. W badaniach zastosowano analizę profili i blogów prowadzonych przez grupy lokalne, których rezultatem było opisanie ich działalności zarówno w aspekcie globalnym, jak i lokalnym, a także ukazanie, że pomimo oparcia społeczności na social mediach, kontakt rzeczywisty jest równie istotny.

**SŁOWA KLUCZE:** igersi, instagramersi, Instagram, social media, społeczność

### ABSTRACT

The Igers. A Social Project which Became Global

The article deals with the Igers' community, a community of mobile photography and Instagram fans, which has been active since 2011 all over the world. The purpose of this article is to show how the project was created, how it is being realized, and how it affects both the community, its social activities and marketing. The key theme of the article is how this community works. The basic question is how this is taking place, despite the fact that you cannot create groups on Instagram. An analysis of profiles and blogs maintained by local groups was used in the study which resulted in a description of their activities, both globally and locally, and showing that even in a community based on social media, real contact is equally important.

**KEYWORDS:** Igers, Instagramers, Instagram, Social Media, Community

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie działalności igersów, którzy są społecznością internetową, skupioną wokół aplikacji Instagram i fotografii mobilnej. Zostanie przedstawiona i opisana geneza tego ruchu oraz analiza jego działalności na podstawie aplikacji internetowej Instagram. Wskazane zostaną przyczyny, dla których społeczność igersów wciąż prężnie się rozwija mimo trudności budowania społecznej struktury. Przede wszystkim uwaga zostanie poświęcona ogólnym założeniom grupy i opisaniu polskiej społeczności. Istotną kwestią będzie także ukazanie ich wpływu na działania społeczne oraz marketingowo-PR-owe. Społeczność ta, mimo że w tym momencie można obserwować wiele działań o podobnym charakterze, jest jedną z pierwszych tego typu, która posiada globalny zasięg, a także swoje lokalne odłamy.

Społeczność, która zostanie opisana, nazywana jest igersami, jednak w literaturze przedmiotu pojawia się pewien problem definicyjny, dlatego na wstępie przybliżona zostanie geneza nazwy tej grupy. W literaturze przedmiotu członkowie tej społeczności nazywani są igersami lub instagramersami. Nie są to jednak sformułowania tożsame. Niektórzy badacze Instagrama nazywają instagramersami wszystkich użytkowników posiadających konto w tej aplikacji. Czyni tak m.in. Lev Manovich w swojej książce *Instagram and Contemporary Image* (Manovich, 2017) czy Elisa Serafinelli w książce *Digital Life on Instagram. New Social Communication of Photography*, która stosuje oba nazewnictwa wymiennie, określając w ten sposób społeczność Instagrama, włączając w to społeczność igersów (Serafinelli, 2018, s. 88). Dlatego w poniższym artykule terminy *Igers* (igersi) i *Instagramers* (instagramersi) zostaną rozróżnione, aby uniknąć problemów znaczeniowych. Pojęcie igersów oznaczać będzie użytkowników Instagrama, tworzących oddolną, niepowołaną przez Instagram społeczność fanów fotografii mobilnej i tej aplikacji, używających do oznaczania swoich zdjęć hashtagów o strukturze #igers\_lokalizacja, uczestniczących w eventach przygotowywanych dla tej grupy i określających się mianem igersów. Mimo że w logo tej społeczności widnieje termin *Instagramers*, znacznie popularniejszy stał się skrót tego terminu – *Igers* – który został niejako wymuszony przez Instagram, dlatego też w tym artykule to on będzie wykorzystywany do określenia tej społeczności. Natomiast termin *Instagramers* będzie oznaczać użytkowników Instagrama, którzy nie są skupieni wokół społeczności igersów, jednak angażują się w działalność na Instagramie i publikują zdjęcia, które za Manovichem można określić mianem *casual* (Manovich, 2017, s. 24–52). Przy takim zdefiniowaniu pojęć igersi, jak i instagramersi nie są tą samą grupą użytkowników Instagrama, co uzasadnia wprowadzone rozróżnienia. Warto zaznaczyć, że w języku polskim nie funkcjonuje termin określający użytkowników Instagrama. Można by ich nazwać instagramowiczami



i wyróżnić wśród nich instagramersów. Jednak można tu przyjąć terminologię ustanowioną przez Manovicha, który analizuje rodzaje użytkowników i publikowane przez nich zdjęcia. Nie wspomina on jednak w swoich opracowaniach o społeczności igersów, a kładzie nacisk na wizualność zdjęć przedstawionych na Instagramie i kategoryzowanie ich, a użytkowników tej aplikacji nazywa instagramersami i ta terminologia zostanie przyjęta dla określania ogólnej grupy użytkowników Instagrama.

Pierwsze społeczności igersów powstały w 2011 roku, a dzisiaj funkcjonują w wielu krajach, takich jak Australia, Wielka Brytania czy Francja, jednak do tej pory nie powstała jeszcze żadna publikacja kompleksowo opisująca ich działalność. Choć o ich działaniach pisała Serafinelli i w swoich publikacjach prezentuje różne społeczności skupione wokół Instagrama, to igersi są tylko jedną z nich. Wydaje się, że o ile na temat Facebooka powstało już wiele publikacji, o tyle Instagram zaczyna być dopiero analizowany przez naukowców. Ta aplikacja staje się także istotna pod względem marketingowym, gdyż Instagram pozwala na różne, kreatywne wykorzystanie jego funkcji do działań reklamowych. Nastąpiło to zwłaszcza od momentu przejścia tej aplikacji przez Facebooka<sup>1</sup>.

Metodą pozwalającą na zrozumienie fenomenu działalności społeczności igersów była analiza profili lokalnych grup, blogów prowadzonych przez tę społeczność, a także aktywne uczestnictwo w działaniach tych grup. Sporą pomocą były także informacje uzyskane od założyciela igersów Pilipa Gonzalesa, a także Glorii Zienciny-Kawuli, community managera @igerskraków. Pomocne okazały się również publikacje Manovicha ukazujące specyfikę użytkowników Instagrama, opracowania Serafinelli, która opisuje różne społeczności i działalności użytkowników Instagrama, kładąc nacisk na grupy skupiające wokół siebie społeczność, a także analiza treści publikowanych na blogach i w serwisach internetowych, które podejmowały tę tematykę.

Igersi to ludzie skupieni wokół Instagrama, którzy są miłośnikami fotografii mobilnej i przede wszystkim fotografują to, co ich otacza, czyli przestrzeń miejską, którą zamieszkują. Jest to grupa ludzi w różnym wieku i o różnej pozycji społecznej. Łączy ich natomiast pasja do robienia zdjęć. Głównie za sprawą fotografii mobilnej uwieczniają na zdjęciach miasto i życie w nim. Aby zostać igersem, wystarczy tylko użyć odpowiedniego hashtagu o konstrukcji #igers\_lokalizacja. Jednak ta społeczność nie powstałaby, gdyby nie aplikacja mobilna.

---

1 Facebook odkupił Instagrama w 2012 roku. Od tego czasu Instagram otrzymał sporo nowych funkcji, doszło do wielu zmian w aplikacji – zmieniono chronologiczne wyświetlanie w *news feed*, dodano InstaStories, wprowadzono możliwość publikowania reklam i postów sponsorowanych.

Instagram to jedna z najpopularniejszych aplikacji mobilnych, założona w 2010 roku przez Kevina Systorma i Mike'a Kriegera. Zadebiutowała 5 października, początkowo tylko dla użytkowników iOS i już pierwszego dnia zarejestrowało się w niej 25 tysięcy osób (Instagram Launches). Obecnie na Instagramie funkcjonuje ponad miliard aktywnych kont, które mają zarówno charakter prywatny, jak i biznesowy (Datareportal.com, 2020). Jest to aplikacja, która opiera się na komunikacji wizualnej, której celem jest przeniesienie fotografii na „inny wymiar, aby robienie zdjęć mobilnych było szybkie, proste i piękne” (Welcome to Instagram, 2018). W pierwotnym założeniu aplikacja ta miała być prosta w użyciu, pobudzać kreatywność użytkowników i utrwalać codzienne chwile (Introducing Your Instagram Feed on the Web, 2018). W ciągu lat nie uniknęła zmian. Zostały dodawane różne funkcje, jednak jej niezmiennym elementem pozostało publikowanie zdjęć w celu dzielenia się nimi z innymi użytkownikami. Z sukcesem zaczęła integrować ludzi z różnych krajów, ułatwiając poznawanie nieznanymi miejsc na całym świecie, a dodatkowo umożliwiając użytkownikom bycie fotografem (choć amatorem). Można w ten sposób mówić o pewnym fenomenie, bowiem aparat w smartfonie sprawił, że każdy jego posiadacz ma możliwość wykonywania dużej liczby zdjęć dobrej jakości. Dodatkowo dzielenie się nimi i docieranie do odbiorców nie jest trudne dzięki użyciu wbudowanej, prostej w obsłudze aplikacji, dającej możliwość edycji i nakładania filtrów. Aplikacja jednak nie ma takich możliwości, by budować społeczność, jak chociażby Facebook, w którym można założyć grupę i komunikować się z nią za pomocą postów, do których każdy członek grupy będzie miał dostęp. Mimo tych różnic na Instagramie powstało wiele społeczności fotografów, w tym igersi, których relacje społeczne kształtują się głównie przez elementy wizualne (w tym przypadku fotografie) i na podstawie konkretnych tematów (Serafinelli, 2017; Villi, 2015).

Założycielem igersów jest Phil Gonzales. O Instagramie dowiedział się parę tygodni po jego debiucie. Posiadał już wówczas pewną wiedzę na temat social mediów i zdecydował się ją wykorzystać. W styczniu 2011 roku, czyli niecałe cztery miesiące po uruchomieniu Instagrama, rozpoczął projekt, którego celem była próba pomocy ludziom w dzieleniu się pomysłami, a dodatkowo nawiązywaniu kontaktów przez Internet, opierając się właśnie na Instagramie. Gonzales założył bloga pod adresem [instagramers.com](http://instagramers.com), na którym udostępniał tutoriale, newsy i wywiady związane z Instagramem, by następnie zacząć tworzyć lokalne społeczności, które skupiały się na organizowaniu działań dla fanów tego medium (Gonzalez, 2018). Co istotne, był to oddolny projekt Gonzalesa, w żaden sposób niewspierany przez Instagram, a niekiedy społeczność ta utożsamiana jest bezpośrednio z tą aplikacją. Jak wspomina Gloria Ziencina-Kawula,

community manager IgersKraków, w wywiadzie udzielonym portalowi happycontent.pl: „Jest to pierwsza społeczność założona wokół aplikacji mobilnej oddolnie, przez jej użytkowników i powstała z potrzeby poznania się i spotkania z innymi użytkownikami” (Stawarz-García, 2017). Aplikacja skłoniła ludzi do integrowania się (nie tylko wirtualnie) i wymieniaania doświadczeniami związanymi z fotografią mobilną, a także z aplikacją, która temu służy.

Gonzales początkowo użył nazwy *Instagramers* zarówno na swoim blogu, jak i na profilu na Instagramie. Okazało się jednak, że Instagram nie pozwala na używanie nazw podobnych do słowa „Instagram”, dlatego pracownicy odpowiedzialni za funkcjonowanie profili w aplikacji zablokowali konto Gonzalesa pod nazwą @instagramers. W związku z tym w lutym 2011 roku Gonzales ponownie założył profil na Instagramie, ale tym razem pod nazwą @igers (Instagram Igers, 2018). Ta nazwa przyjęła się i stała się bazą dla tworzenia lokalnych profili i hashtagów. Pierwsza z grup igersów powstała w Madrycie i tam odbyło się pierwsze spotkanie fanów Instagrama. Bardzo szybko zaczęły też powstawać lokalne grupy tej społeczności w innych krajach, nie tylko w Hiszpanii. Dzięki temu, że Instagram gromadził coraz większą rzeszę fanów, społeczności zaczęły się coraz szybciej rozprzestrzeniać i po roku od założenia pierwszej z nich można było wyróżnić około 270 lokalnych grup, które aktywizowały fanów Instagrama (Gonzales, 2018).

Lokalnymi profilami igersów zarządzają managerowie (*community managers*). Są to osoby, które z własnej inicjatywy zakładają lokalną społeczność i nią kierują, nie otrzymując za to wynagrodzenia finansowego. Zazwyczaj są to dwie, trzy osoby, które prowadzą dany profil lokalny na Instagramie. Do ich zadań należy: budowanie i integracja społeczności w obrębie lokalnej grupy, wybór zdjęć, które w swoim opisie mają odpowiedni hashtag bądź zostały oznaczone poprzez funkcję „oznacz znajomych”, uzyskanie zgody autora zdjęcia na opublikowanie go na profilu lokalnej społeczności igersów, wszelkie kwestie techniczne związane z prowadzeniem lokalnych grup, organizowanie spotkań, takich jak InstaMeet czy PhotoWalk (Stawarz-García, 2017).

InstaMeet to spotkanie danej społeczności w wyznaczonym miejscu (Serafinelli, 2015, s. 104) – bardzo często są to różnego rodzaju instytucje, obiekty architektoniczne czy pustostany. W dużej mierze to od community managerów zależy, z jaką instytucją uda im się nawiązać kontakt. Jeśli uzyskają zgodę, wybrana grupa igersów<sup>2</sup> ma dostęp do miejsc, do których wstęp jest ograniczony. Igersi podczas takich spotkań mają możliwość

---

2 Obowiązkowe są zapisy, ponieważ bardzo często ze względu na specyfikę miejsca w InstaMeet może brać udział ograniczona liczba uczestników.

fotografowania wszystkiego, a ich zdjęcia publikowane na Instagramie są oznaczone dodatkowym hashtagiem np. #operainstameet, co powoduje powstanie na Instagramie galerii zdjęć wszystkich użytkowników, którzy uczestniczyli w tym InstaMeet. To, jak często organizowane są takie spotkania, zależy w dużej mierze od community managerów i danej społeczności. Zazwyczaj odbywają się raz na dwa, trzy miesiące.

W terminie ustalonym odgórnie, zazwyczaj na wiosnę i jesień odbywa się Worldwide InstaMeet (WWIM). Wtedy wszystkie grupy igersów spotykają się w wyznaczonych miejscach, które następnie fotografują. WWIM przyjmują podobną formę do InstaMeet, jednak są to spotkania organizowane na całym świecie w tym samym terminie. WWIM mogą stanowić pretekst dla użytkowników, aby odbyć podróż do innego miejsca na świecie, by poznać społeczność igersów z innego kraju, wymienić się doświadczeniami i przede wszystkim by móc fotografować. Pierwszy z ogólnoświatowych InstaMeet odbył się 24 marca 2011 roku i był wspierany przez Instagram na ich oficjalnym blogu przez wyjaśnienie w krótkim poście, na czym polega InstaMeet i co należy zrobić, aby wziąć w nim udział (Worldwide InstaMeet, 2011).

PhotoWalks opierają się na podobnej zasadzie jak InstaMeet, lecz polegają na wspólnym spacerze członków społeczności np. po danej dzielnicy miasta i fotografowaniu. To, co jest jednak istotne zarówno podczas PhotoWalk, jak i InstaMeet, to odmienne spojrzenie na dane miejsce – igersi podczas tych wydarzeń fotografują z różnej perspektywy te same obiekty i przestrzenie, ukazując różne podejścia do kompozycji i fotografii w ogóle.

Przynależność do którejś z lokalnych grup nie wyklucza możliwości brania udziału w eventach organizowanych przez inną lokalną społeczność. Organizowane są także różne inne akcje czy wydarzenia, jak wernisaże czy pikniki, które są uzależnione od kreatywności i zaangażowania danej grupy oraz community managerów.

Odrębną kwestią, jednak niezwykle istotną w przypadku igersów, jest korzystanie z hashtagów, które są trzonem funkcjonowania tej społeczności. Zostały one wprowadzone do Instagrama w styczniu 2011 roku, aby ułatwić wyszukiwanie zdjęć innych osób, które są podobne tematycznie i przedstawiają te same elementy (About Instagram, 2018). Użytkownicy oznaczając fotografię danym słowem kluczem, wysyłają swoje zdjęcie do odpowiedniego archiwum na Instagramie, w którym skatalogowane są wszystkie prace oznaczone tym znacznikiem (Thornton, 2014, s. 73). Od momentu wprowadzenia hashtagów instagramersi mogą wyszukiwać różnorodne i ciekawe zdjęcia i oglądać całe galerie fotografii w niezwykle łatwy sposób, co wcześniej nie było możliwe. Także community managerowie lokalnych grup w ten sposób wyszukują zdjęcia i je repostują,

bowiem właśnie na hashtagach opiera się działalność igersów. Do tej pory pojawiło się ponad 500 milionów zdjęć oznaczonych takimi hashtagami, jak na przykład #igers, #igersmadrid, #igerspoland itd.<sup>3</sup> Gdyby jednak przyjrzeć się galerii zdjęć pod którymkolwiek z hashtagów nawiązujących do igersów, można łatwo zauważyć, że oznaczone zostały nim różnorodne zdjęcia, które w znaczny sposób różnią się od tego, co community managerowie wybierają (zatem polecają) do lokalnych galerii zdjęć. Dzieje się tak z jednej strony dlatego, że wielu korzystających z hashtagu chce, aby jego zdjęcie zostało zauważone i zrepostowane przez dany profil igersów, z drugiej zaś strony chodzi o zwiększenie zasięgu poprzez wybór popularnego oznaczenia. Tagując dane zdjęcie za pomocą hashtagu, np. #igerspoland, osoby przeglądające galerię zobaczą takie zdjęcie i być może polubią, na czym zależy większości użytkowników Instagrama. A hashtag #igerspoland już po latach użytkowania stał się bardzo popularny i potrafi generować duże zasięgi oglądalności.

W Polsce również funkcjonuje społeczność igersów. Profil @igerspoland został założony przez Pawła Ratajczaka z Poznania 17 czerwca 2011 roku – niecałe sześć miesięcy po rozpoczęciu projektu przez Philipa Gonzalesa. Pierwsze zdjęcie na profilu przedstawiało ówczesne logo igersów, które zostało zestawione z godłami Polski (Instagram IgersPoland, 2018b). Przeglądając pierwsze zdjęcia na Instagramie polskiej społeczności, zauważyć można, że profil @igerspoland nie angażował użytkowników, a publikacje pojawiały się sporadycznie. Dopiero w 2014 roku profil zaczął być prowadzony konsekwentnie, a zdjęcia innych użytkowników repostowane. Informowano o InstaMeet. Profil ten zaczął ewoluować i przyjmować inną niż dotychczas formę. Wtedy też do Pawła Ratajczaka dołączył Jarosław Marciuk (IgersPoland, 2018). W tym czasie istniały już lokalne profile takie jak @igerswroclaw czy @igersgdansk, które aktywizowały społeczność igersów w swoich miastach. Pierwszą lokalną grupą w Polsce był @igersgdansk, który powstał w listopadzie 2011 roku (Instagram IgersGdańsk, 2018). Obecnie w Polsce funkcjonuje ponad 25 lokalnych społeczności, skupionych zarówno w dużych miastach, jak i mniejszych miejscowościach. W ramach lokalnych grup organizowane są InstaMeets, PhotoWalks, wystawy czy spotkania, podczas których dana społeczność może się zebrać, porozmawiać o fotografii mobilnej i lepiej się poznać. Można to zaobserwować u @igerswroclaw, który organizuje #instaczwartki.

Na stronie igerspoland.pl można przeczytać krótką historię igersów, dowiedzieć się, w których miastach w Polsce działają lokalne grupy oraz

---

3 Dane na podstawie korespondencji mailowej z Philipem Gonzalem z dnia 20 marca 2018 roku.

kto odpowiada za dane społeczności. Dostępne jest również kalendarium z listą wydarzeń i atrakcji przewidzianych dla fanów fotografii mobilnej. Sporadycznie prowadzony jest również blog współtworzony przez osoby zarządzające lokalnymi społecznościami, na którym można przeczytać porady dotyczące aplikacji (IgersPoland Blog) czy relacje z InstaMeet. Jednym z ciekawszych wpisów jest ten z WorldWide InstaMeet w Gdańsku z 2013 roku, w którym uczestniczył założyciel igersów, Phil Gonzales (Marciuk, 2017).

Polska społeczność igersów rozwija się bardzo dynamicznie. Profil @igerspoland na Instagramie ma ponad 24 tys. obserwujących<sup>4</sup>. Od sierpnia 2016 roku lokalne społeczności igersów są uwzględniane w statystykach Sotrendera (Wieczorek, 2016), który zajmuje się monitorowaniem mediów i co miesiąc przedstawia raporty, w tym Instagram Trends, gdzie zestawione są dane z najpopularniejszych kont na Instagramie i zaangażowania fanów. Polskie społeczności organizują różne tematyczne akcje, profil @igerspoland publikuje codziennie „zdjęcie dnia”, a raz w tygodniu wybierane jest „zdjęcie tygodnia” na podstawie największej liczby polubień. Organizowane są również wyzwania fotograficzne. Na podobnej zasadzie funkcjonują profile lokalne, jednak community managerowie wychodzą także z własnymi inicjatywami, w które chętnie angażują się użytkownicy, jak chociażby ustalanie tematyki zdjęć.

Odrębną kwestią pozostaje to, jakie zdjęcia publikują igersi. Manovich podzielił użytkowników Instagrama i publikowane przez nich zdjęcia na trzy kategorie: *casual*, *professional* i *designed* (zob. Manovich, 2017, s. 24–70). Kategoria *casual* dotyczy osób, które publikują na Instagramie zdjęcia siebie, tego, co robią czy gdzie bywają, chcąc dzielić się tymi chwilami uwiecznionymi na zdjęciach ze znajomymi. Osoby publikujące takie zdjęcia raczej nie dbają o estetykę zdjęć i ograniczają się do edycji zdjęć w ramach funkcji Instagrama. Są to zdjęcia najbardziej amatorskie, nastawione na wyrażanie emocji, w których nie liczy się kadrowanie, oświetlenie i kompozycja. Można uznać, że to głównie dla wykonujących takie zdjęcia powstał Instagram, dla którego celem nadrzędnym jest komunikacja wizualna oraz emocjonalne wzmacnianie więzi między użytkownikami. Pokazywanie, że jest się tu i teraz, a nadawca i odbiorca obrazu mogą doświadczyć tego samego obrazu niemal w tym samym momencie, zwłaszcza od momentu w którym Instagram wprowadził funkcję Insta-Stories (Villi, 2015, s. 8).

Kolejną kategorią są zdjęcia, które Manovich nazwał *professional*. Są one publikowane przez profesjonalnych fotografów i stanowią dla nich źródło zarobku. Ostatnia kategoria zdjęć, którą wyróżnia Manovich

4 Dane na dzień 20.06.2020 roku.

nosi miano *designed*. Te zdjęcia są najbardziej dopracowane pod względem estetycznym, a ich kompozycja jest starannie zaplanowana. Według Manovicha te dwie ostatnie kategorie są najbardziej kontrolowane przez autora zdjęcia – pod względem kadru, koloru, oświetlenia. Oprócz tego Manovich zauważa, że w pewnym momencie, gdy Instagram zaczął przyciągać reklamodawców i coraz więcej użytkowników, zaczęli oni dbać o spójność stylu, estetyki i narracji w publikowanych przez siebie zdjęciach (Manovich, 2016).

Igersi publikują zdjęcia, które zakwalifikować można do każdej z tych kategorii. Zdarzają się oryginalne zdjęcia na profilach, które są typowymi profilami *casual* wyróżniającymi się ciekawym ujęciem, a oznaczone odpowiednim hasztagiem z powodzeniem mogą konkurować ze zdjęciami profesjonalistów. Z kolei profesjonalści na swoich profilach nie publikują tylko fotografii mobilnych, ale także takie zdjęcia, które są bardzo dopracowane pod względem kompozycji, specjalnie pozowane, aby uchwycić ciekawy efekt wizualny, dbając o spójność i estetykę w swoim przekazie. W zasadzie nie ma znaczenia to, w jaki sposób ani przez kogo fotografia została wykonana, bowiem liczy się efekt końcowy, niecodzienne podejście do tematu i ciekawe kadrowanie. Mniej istotne jest także to, jakim aparatem w smartfonie zostanie zrobione zdjęcie, gdyż można je dopracować za pomocą kadrowania i oświetlenia, a także późniejszej obróbki i filtrów. Zdjęcie nie musi być wykonane tylko i wyłącznie smartfonem, bowiem zdarzają się również zdjęcia zrobione za pomocą aparatu cyfrowego bądź z wykorzystaniem drona.

Według badań m.in. Manovicha to, w jaki sposób, a także co instagramersi publikują na swoich profilach, jest zależne od szerokości geograficznej. To, w jakiej części świata żyjemy, ma wpływ na to, jakich używamy filtrów, jaka jest kolorystyka tych zdjęć i co najchętniej fotografujemy (Redi, Crockett, Manovich i Osindero, 2016). Kultura fotograficzna, w jakiej żyjemy, ma istotny wpływ na to, jak postrzegamy fotografię, jednak gdy przyjrzymy się różnym profilom lokalnych igersów, można dostrzec, że zdjęcia publikowane na lokalnych profilach są różnorodne zarówno pod względem obiektów fotografowanych (choć są to głównie fotografie, które określilibyśmy mianem *street photo*, czy *urban photography* – przedstawiające życie miasta), jak i pod względem kolorystycznym, estetycznym oraz sposobu kadrowania. To, co jednak jest podkreślane przez wiele osób, najbardziej inspirujące w tej społeczności jest różnorodne podejście do obiektów fotografowanych (Stawarz-García, 2017). Każdy ma inne spojrzenie na obiekt, który fotografuje, każdy co innego chce uchwycić, mimo że przedmiot fotografii bardzo często jest taki sam.

Społeczność igersów integruje w mocny sposób miłośników fotografii mobilnej. Członkowie tej społeczności działają nie tylko na Instagramie. Aby

ułatwić kontakt między sobą, zakładają również grupy na Facebooku, w których wymieniają się uwagami na temat fotografii, nowych możliwościach Instagrama czy ciekawych eventów fotograficznych, w których użytkownicy mogą wziąć udział. Igersi wychodzą także poza swoje „mobilne galerie”, organizując wystawy zdjęć. Tak było m.in. w przypadku @igerskrakow, które we współpracy z hotelem Novotel po InstaMeet zorganizowało w nim ekspozycję zdjęć. Każdy mógł zgłosić swoje fotografie zarówno te z InstaMeet, jak i inne wykonane przez siebie zdjęcia, a najciekawsze, wybrane przez community managerów, zostały wydrukowane i przedstawione w hotelu w formie tradycyjnej wystawy (Instagram IgersKraków, 2018).

Igersi tworzą także w pewien sposób lokalną historię. Przykładem jest projekt, który został zrealizowany w Johannesburgu. Jego ideą było obserwowanie życia miasta i tego, jak się ono zmienia w czasie jednego roku oraz uwiecznianie tych zmian na fotografii, w wyniku czego powstała książka *Joburg* (Igerbook, 2018). Killy Bacela – szef marketingu konsumenckiego i handlowego w Liberty Individual Arrangements, firmy, która jest sponsorem książki, stwierdził, że Johannesburg oczami igersa opowiada autentyczną południowoafrykańską historię (Edwardes, 2016). Dodatkowo pieniądze uzyskane ze sprzedaży książki zostały przekazane na rzecz Important Birds and Biodiversity Areas – organizację zajmującą się ochroną przyrody, głównie ptaków oraz zrównoważonym wykorzystaniem zasobów naturalnych.

Przeglądając zawartość innych profili igersów, możemy ujrzyć historię wielu miast, która tworzy się wraz z kolejnymi zdjęciami. Igersi podejmują także społeczne inicjatywy. Profil @igerswarsaw zorganizował akcję #igerswarsaw\_44, która miała nawiązywać do powstania warszawskiego (Instagram IgersPoland, 2018a), zaś @igerssydney zaangażował się w akcję społeczną, organizowaną przez Herd of Hope która miała na obszarach wiejskich podnieść świadomość przekazywania narządów. Był to nietypowy InstaMeet, jednak jak napisali community managerowie na Instagramie społeczności, był niezwykle ważny i poruszający (IgersSydney, 2018). Te działania pokazują, że igersi wychodząc ponad fotografię mobilną i ich zainteresowania, potrafią także zaangażować się społecznie. Czynią to pod hasłem *community first*, czego wyrazem w Polsce jest akcja #życiedlaAlicji i zbiórka pieniędzy na leczenie dla żony Jarosława Maciuka, community managera @IgersPoland (IgersPoland Blog, 2020).

Warto dodać, że społeczność igersów wpływa również na kwestie marketingowe i PR-owe. Współpraca z różnymi instytucjami czy firmami gwarantuje jednostkom partnerskim z jednej strony ciekawe i różnorodne zdjęcia, z drugiej strony wpływa na PR tych instytucji. Wykorzystanie nazwy instytucji i tagowanie zdjęć odpowiednim hashtagem oddziałuje pozytywnie na wizerunek danej organizacji, a instytucja



udostępniając swoje przestrzenie igersom, nie przeznaczają na to dodatkowych funduszy. W związku z tym za pomocą niewielkich środków partnerzy zyskują na tych działaniach i zdobywają również ciekawe fotografie, które bardzo często mogą wykorzystać do promowania siebie. Między innymi Centrum Kongresowe ICE Kraków dzięki udostępnieniu igersom swojej przestrzeni na ich pierwszy oficjalny InstaMeet zajęło II miejsce w konkursie skierowanym do branży PR-owej „Złote Spinacze” w kategorii PR miejsca, miasta lub regionu (Stawarz-García, 2017).

Podobnie jest z kwestią wizerunku miast, bowiem i w tym względzie działania igersów mogą mieć pozytywny oddźwięk, zwłaszcza jeśli są to miasta o dużym potencjale turystycznym – chociaż w tym przypadku niekoniecznie dotyczy to działań całej społeczności, a raczej pojedynczych osób, które fotografują miasto. Na zdjęciach igersów bardzo często są przedstawiane różne jego części, co może skłaniać innych do odwiedzenia tych lokalizacji. Interesujące jest również to, że igersi starają się nawiązywać kontakty z innymi lokalnymi grupami, by umówić się na wspólne zwiedzanie i fotografowanie (Stawarz-García, 2017). Wymienianie się ciekawymi lokalizacjami do sfotografowania, a tym samym poznanie nowych ludzi, zawieranie nowych relacji sprawia, że fotografia staje się „łamaczem lodów” w poznaniu innych, a także elementem wiążącym społeczność (Serafinelli, 2017, s. 91–101).

Oddolny projekt Philipa Gonzalesa, który pierwotnie miał służyć skupieniu pewnej grupy osób wokół aplikacji mobilnej, jaką jest Instagram, i fotografii za pomocą smartfonu, doprowadził do powstania licznych grup lokalnych igersów na całym świecie. Chcąc należeć do tej społeczności, wystarczy użyć odpowiedniego hashtagu do oznaczania swojego zdjęcia z danego miasta. Manovich napisał, że Instagram nie tworzy pojedynczej kultury użytkownika, ale tworzy ich wiele (2017, s. 17). Jedną z nich są właśnie igersi, którzy formują grupę miłośników fotografii mobilnej i Instagrama, fotografują głównie miasto, w którym żyją, ukazując je z różnych perspektyw, bardzo często przez pryzmat swojego życia. Jak wspomniano, z czasem projekt zapoczątkowany przez Gonzalesa stał się niezwykle popularny. Opisując go, można użyć terminu Jenkinsa „kultura konwergencji” (Jenkins, 2007, s. VII–IX). Igersów można uznać za społeczność fanowską wchodzącą w interakcje społeczne, produkującą elementy kulturowe w postaci fotografii i utrwalającą zmieniające się miasto. Użytkownicy tej grupy w dużej mierze decydują o tym, w jaką stronę ona zmierza, narzucając sposób fotografowania i to co jest przedstawiane<sup>5</sup> (Jenkins, Ford i Green, 2018, s. 34).

---

5 Henry Jenkins ukuł termin „kultura konwergencji” w celu opisanego produkcji kulturowej i interakcji społecznych w ramach społeczności fanowskich.

Należy dodać, że igersi zaczęli swoją działalność zaraz po powstaniu Instagrama i zapoczątkowali dzielenie się zdjęciami miasta. Owszem, istnieją profile na Instagramie, które funkcjonują w podobny sposób. W Polsce możemy wyróżnić chociażby stowarzyszenie Mobile Photo Trip, które też tworzy społeczność fanów fotografii mobilnej, a ich działalność opiera się na odwiedzaniu miast, które uczestnicy „Tripów” poznają wraz z jego gospodarzem – lokalnym fanem fotografii mobilnej (Mobile Photo Trip, 2020). Jednak ta grupa ma charakter lokalny, podczas gdy igersi funkcjonują na całym świecie. Natomiast inne profile o podobnym charakterze skupiają się bardziej na promowaniu lokalnych fotografów i repostowaniu ich zdjęć (np. profil @nowawarszawa) niż na tworzeniu społeczności nie tylko online, ale też offline i nie pełnią funkcji integracyjnej.

Serafinelli zauważa, że w społecznościach igersów spotkania nastawione są raczej na fotografowanie niż na poznawanie nowych osób (zob. Serafinelli, 2018, s. 95). Niemniej, patrząc na polskie społeczności, w niektórych przypadkach bardzo mocne zaangażowanie w tworzenie grup fotografów mobilnych, można uznać, że wszystko zależy od grupy osób i community managerów społeczności. Owszem, do integracji między uczestnikami, zwłaszcza offline, nie zawsze musi dochodzić, a bardziej będzie zauważalna integracja na Instagramie, gdzie kluczowe jest publikowanie dobrych zdjęć i chęć wyróżnienia się. Takie działania, zapośredniczone przez urządzenia mobilne, będą wystarczające do nawiązania relacji, ale już nie do jej podtrzymania, chociaż w niektórych przypadkach część społeczności igersów nawiąże między sobą trwalsze relacje także poza Instagramem (zob. Serafinelli, 2018, s. 97). Instagram okazuje się siecią społecznościową, która pozwala na kształtowanie relacji międzyludzkich głównie za pomocą elementów wizualnych. Społeczność igersów po blisko 10 latach istnienia wciąż funkcjonuje na całym świecie, angażując w swoje działania kolejnych fanów fotografii mobilnej, tworząc społeczności nie tylko w wirtualnym świecie, ale także poza nim. Wydaje się, że w związku z tym powinna ona stanowić pole do dalszych badań czy to w kontekście tworzenia i podtrzymywania społeczności komunikacji wizualnej, czy w aspekcie rozwoju fotografii mobilnej, która nabiera coraz większego znaczenia.

#### BIBLIOGRAFIA

- About Instagram. (2018). *Introducing Hashtags on Instagram*. Pozyskano z: <http://instagram.tumblr.com/post/8755963247/introducing-hashtags-on-instagram> (dostęp: 25.03.2018).
- Datareportal.com. (2020). Pozyskano z: <https://datareportal.com/reports/digital-2020-global-digital-overview> (dostęp: 15.06.2020).

- Edwardes, R. (2016). *Igers Become a Part of Local History*. Pozyskano z: <https://citybuzz.co.za/65856/igers-become-a-part-of-local-history/> (dostęp: 15.03.2018).
- Gonzalez, P. (2018). *Featured: Meet @philgonzales*. Pozyskano z: <http://blog.instagram.com/post/18668039637/featured-meet-philgonzalez> (dostęp: 15.03.2018).
- IgerBook. (2018). Pozyskano z: <https://igerbook.com/> (dostęp: 30.03.2018).
- IgersPoland. (2018). Pozyskano z: <http://igerspoland.pl/> (dostęp: 19.03.2018).
- IgersPoland. (2019). Pozyskano z: <http://igerspoland.pl/relacja-festiwal-fotografii-mobilnej-yes-im-mobile-we-wroclawiu-2019/> (dostęp: 1.06.2020).
- IgersPoland Blog. (2018). Pozyskano z: <http://igerspoland.pl/blog/> (dostęp: 19.03.2018).
- IgersSydney. (2018). Pozyskano z: <https://www.instagram.com/p/Bgf-355BiEj/?taken-by=igerssydney> (dostęp: 26.03.2018).
- Instagram Igers. (2018). Pozyskano z: <https://www.instagram.com/p/BZ6uJ/> (dostęp: 15.03.2018).
- Instagram IgersGdańsk. (2018). Pozyskano z: <https://www.instagram.com/p/SoYBC/> (dostęp: 26.03.2018).
- Instagram IgersKraków. (2018). Pozyskano z: <https://www.instagram.com/p/BVDNedyliUz/> (dostęp: 31.03.2018).
- Instagram IgersPoland. (2018a). *Igerswarsaw*. Pozyskano z: [https://www.instagram.com/p/rISUXNFFVq/?tagged=igerswarsaw\\_44](https://www.instagram.com/p/rISUXNFFVq/?tagged=igerswarsaw_44) (dostęp: 26.03.2018).
- Instagram IgersPoland. (2018b). *Poland. Polska*. Pozyskano z: <https://www.instagram.com/p/F3uix/> (dostęp: 19.03.2018).
- Instagram Launches. (2010). Pozyskano z: <https://instagram-press.com/blog/2010/10/06/instagram-launches-2/> (dostęp: 19.03.2018).
- Instagram Press. (2018). Pozyskano z: <https://instagram-press.com/our-story/> (dostęp: 25.03.2018).
- Introducing Your Instagram Feed on the Web. (2018). Pozyskano z: <http://instagram.tumblr.com/post/42363074191/instagramfeed> (dostęp: 25.03.2018).
- Jenkins, H. (2007). *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*. Tłum. M. Bernatowicz i M. Filiciak. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Jenkins, H., Ford, S. i Green, J. (2018). *Rozprzestrzenialne media*. Tłum. M. Wróblewski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Manovich, L. (2016). *Designing and Living Instagram Photography: Themes, Feeds, Sequences, Branding, Faces, Bodies*. Pozyskano z: [http://manovich.net/content/04-projects/097-designing-and-living-instagram-photography/instagram\\_book\\_part\\_4.pdf](http://manovich.net/content/04-projects/097-designing-and-living-instagram-photography/instagram_book_part_4.pdf) (dostęp: 1.06.2020).
- Manovich, L. (2017). *Instagram and Contemporary Image*. Pozyskano z: <http://manovich.net/index.php/projects/instagram-and-contemporary-image> (dostęp: 19.03.2018).

- Marciuk, J. (2017). *Phil Gonzales w Gdańsku na WWIM13*. Pozyskano z: <http://igerspoland.pl/phil-gonzalez-w-gdansk-na-wwim13/> (dostęp: 25.03.2018).
- Mobile Photo Trip. (2020). Pozyskano z: [https://www.facebook.com/pg/MobilePhotoTrip/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/MobilePhotoTrip/about/?ref=page_internal) (dostęp: 21.06.2020)
- Redi, M., Crockett, D., Manovich, L., Osindero, S. (2016). *What Makes Photo Culture Different?* Pozyskano z: <http://manovich.net/index.php/projects/what-makes-photo-cultures-different> (dostęp: 26.03.2018).
- Serafinelli, E. (2017). *Analysis of Photo Sharing and Visual Social Relationships: Instagram as a Case Study*. Pozyskano z: <http://dx.doi.org/10.1080/17540763.2016.1258657> (dostęp: 13.02.2017).
- Serafinelli, E. (2018). *Digital Life on Instagram. New Social Communication of Photography*. Bingley: Emerald Publishing Limited.
- Stawarz-García, B. (2017). *Gloria i sława na Instagramie. Jak budować społeczność igersów?* Pozyskano z: <http://happycontent.pl/gloria-i-slawa-na-instagramie-jak-budowac-spoleczosc-igersow/#respond> (dostęp: 15.03.2018).
- Thornton, L.J. (2014). *The Photo Is Live at Applifam: An Instagram Community Grapples With How Images Should Be Used*. Pozyskano z: <http://dx.doi.org/10.1080/15551393.2014.928147> (dostęp: 18.03.2015).
- Villi M. (2015). *"Hey, I'm here Right Now": Camera Phone Photographs and Mediated Presence*. Pozyskano z: <http://dx.doi.org/10.1080/17540763.2014.968937> (dostęp: 12.08.2015).
- Welcome to Instagram. (2018). Pozyskano z: <http://instagram.tumblr.com/post/8755272623/welcome-to-instagram> (dostęp: 19.03.2018).
- Wieczorek, M. (2016). *Instagram Trends sierpień 2016: Moda, igersi i urlopy*. Pozyskano z: <https://www.sotrender.com/blog/pl/2016/09/instagram-trends-sierpien-2016-moda-igersi-urlopy/> (dostęp: 25.03.2018).
- Worldwide InstaMeet. (2011). *24 March 2011*. Pozyskano z: <http://instagram.tumblr.com/post/8756201749/worldwide-instameet-24-march-2011> (dostęp: 25.03.2018).

**Klaudia Chwastek** – uzyskała tytuł magistra w 2017 roku. Doktorantka Akademii Ignatianum w Krakowie. W kręgu jej zainteresowań znajdują się media społecznościowe i ich wpływ na społeczeństwo, w swoich badaniach zajmuje się przede wszystkim fotografią mobilną.

**Radostaw Kazibut**

<http://orcid.org/0000-0002-1105-137>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

rkazibut@amu.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.2902.22

## To nie są światy równoległe

To nie są światy równoległe [recenzja: Lamża, Ł. (2020). *Światy równoległe. Czego uczą nas, płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne]

Not Parallel Worlds [Review: Lamża, Ł. (2020). *Światy równoległe. Czego uczą nas, płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze (Parallel Worlds. What We Can Learn from Flat Earthers, Homeopaths and Dowzers)*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne]

24 lutego 2020 roku Komitet Etyki w Nauce Polskiej Akademii Nauk przedstawił dokument *Etyczne aspekty upowszechniania poglądów nienaukowych – informacja dla środowisk naukowych*. W jego pierwszym akapicie czytamy: „Rozpowszechnianie się pseudonaukowych poglądów i opinii stanowi jedno z poważniejszych zagrożeń dla współczesnych społeczeństw. Pseudonaukowe poglądy i opinie kwestionują autorytet nauki i mogą prowadzić do istotnych szkód dla jednostek i społeczeństw” (Komitet Etyki w Nauce PAN, 2020, s. 1). W książce *Światy równoległe. Czego uczą nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze* jej autor, Łukasz Lamża, omawia najpopularniejsze współczesne pseudonaukowe urojeńia. Lamża sprawnie je prezentuje, ale w niewielkim stopniu eksponuje zagrożenia związane z popularnością tych przekonań. Zgodnie z sugestią zawartą w tytule, autor zabiera nas do równoległego świata pseudonauki, medycyny alternatywnej i innych – jak to określił – „podejrzanych teorii”. Można powiedzieć, że książka Lamży dostarcza czytelnikowi krótkiego katalogu przekonań, które z całą pewnością mogą być zakwalifikowane jako pseudonaukowe.

Lektura książki Lamży wydaje się szczególnie aktualna w kontekście „narodowej kwarantanny” wymuszonej przez pandemię wywołaną przez koronawirusa SARS-CoV-2. Podczas obowiązkowego odizolowania docierają do nas z różnych źródeł głosy płynące ze świata irracjonalnych przekonań i przesądów. Dowiadujemy się między innymi o prognozach

jasnowidza z Człuchowa, który wróży o zbliżających się dniach globalnej zarazy. Dostajemy SMS-a w łańcuszku „podziel się tą wiadomością z bliskimi”, w którym eksperci z Tajwanu radzą, aby każdego ranka robić test: weź głęboki oddech, wtrzymaj powietrze przez 10 sekund, jeśli uda ci się tego dokonać, to twoje płuca nie są zwłóknione, zatem nie ma w nich infekcji.

Rozpocznię od stwierdzenia, że dobrze się stało, iż Łukasz Lamża miał okazję napisać i wydać książkę, w której demaskuje się przedstawicieli szeroko rozumianej pseudonauki. Popularne prezentowanie zagadnień związanych ze współczesną nauką, a przede wszystkim społecznym kontekstem uprawiania nauki i sposobach informowania o jej osiągnięciach, jest niezmiernie ważne. Oczywiście w przypadku książki Lamży jest to opowieść nie o nauce, ale o jej całkowitym zaprzeczeniu, o poglądach, które są systematycznym odrzuceniem racjonalizmu. Czytelnik otrzymuje 13 rozdziałów, w których autor – z różnym stopniem dociekliwości – omawia między innymi poglądy: antyszczepionkowców, zwolenników homeopatii, kreacjonistów, ale też osób kwestionujących globalne ocieplenie. Wspólnym mianownikiem omawianych przekonań jest intelektualne podszywanie się pod standardy naukowych dociekań przy jednoczesnym ich łamaniu.

Lamża pisze:

Po pierwsze celem książki jest więc opisanie niektórych spośród szczególnie popularnych współcześnie „kiepskich teorii”. (...) Drugim moim celem – choć nie najważniejszym – jest wyjaśnienie, czysto merytorycznie, dlaczego dane przekonanie jest błędne. (...) Trzeci i najważniejszy cel, który sobie postawiłem, to próba odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego?”. Dlaczego istnieją ruchy młodzieżowe i płaskoziemskie, dlaczego kwitnie handel homeopatyczną wodą, gigantycznymi dawkami witaminy C i magicznymi kablami do sprzętu audio? (2020, s. 7–9).

Problemem jest to, że zadanie, które chciał zrealizować autor, jest w relatywnie niewielkim formacie (książka liczy 222 strony z przypisami i bibliografią) niemożliwe do przeprowadzenia. Po pierwsze dlatego, że kwestia obecności irracjonalnego, antynaukowego i magicznego myślenia we współczesnym świecie oraz próby negowania autorytetu nauki (przepraszam za antropomorfizację) są zagadnieniem wielowymiarowym, osadzonym w co najmniej kilku kontekstach. Nie tylko epistemologicznym, etycznym, ale – być może przede wszystkim – politycznym i ekonomicznym (Nowak, Arbiszewski i Wróblewski, 2016). Można powiedzieć, że Lamża mógł tylko pokazać czubek czubka tej góry lodowej. Oczywiście z tego powodu trudno mieć poważne zastrzeżenia co do wartości recenzowanej książki. Jednakże z innego powodu można zaczepić autora. Wydaje

się, że postawił sobie za daleko posunięte cele, które zadeklarował w wstępie do książki. Jak powiodła się ich realizacja? W pierwszym przypadku – prezentacja wybranych pseudonaukowych teorii – bardzo dobrze. W drugim – wyjaśnienie dlaczego są one pseudonaukowe – dobrze. Natomiast trzeci cel deklarowany przez autora – dlaczego pseudonaukowe poglądy znajdują zwolenników – nie został zrealizowany. Autor nie udzielił odpowiedzi na pytanie, dlaczego produkty nienaukowego myślenia trafiają w przestrzeń publiczną. Nie można powiedzieć, że nie próbuje (np. podrozdział *Ach, ta natura!*, s. 199–203), jednakże to, co było deklarowanym głównym celem, artykułowane jest tylko między wierszami. Czytelnik raczej domyśla się odpowiedzi, niż dostaje ją wprost wyłożoną.

Należy docenić, że Łukasz Lamża opatrzył kolejne rozdziały przypisami, w których odsyła do literatury przedmiotu, a całą książkę bibliografią. W ten sposób przekazuje czytelnikowi ewentualne dalsze tropy do własnych poszukiwań. Zapewne wprawne oko wypatrzy, że brakuje tej czy innej ważnej pozycji. Ekspert zarzuci autorowi, że pominął istotny kontekst, w tym przypadku przede wszystkim społeczno-polityczny. Jednakże, i to trzeba z całą mocą podkreślić, książka Lamży nie jest skierowana do osób, które zawodowo zajmują się refleksowaniem nad nauką (nauki humanistyczne) bądź nauką uprawiają (nauki empiryczne). Należy ją zakwalifikować jako przykład eseistyki popularnonaukowej, w której przybliżyła się czytelnikowi złożone problemy związane ze współczesną nauką.

Wartością omawianej książki jest to, że każdy po jej przeczytaniu będzie uzbrojony w świadomość tego, jak pokrętne są rozumowania „siewców irracjonalnego myślenia”. Jednocześnie ten sam czytelnik może wydobyć z niej argumenty przeciwko nienaukowym postawom. Może przytoczyć je, gdy poczuje się w obowiązku bronić autorytetu nauki w dyskusjach prowadzonych ze znajomymi czy rodziną. Popularyzatorska misja książki Łukasza Lamży została zatem zrealizowana.

Trzeba podkreślić, że książka Lamży przypadnie do gustu tym, który podzielają jego – co prawda niewyartykułowany, ale dający się zauważyć – sposób patrzenia na naukę. Jak wiadomo Łukasz Lamża związany jest z intelektualnymi środowiskami (m.in. „Tygodnika Powszechnego”, *GraniceNauki.pl*, Copernicus Center), w których poświęca się wiele uwagi relacjom zachodzącym pomiędzy nauką a wiarą. Chociaż wprost o tym Lamża nie mówi, to w rozdziale 6 (*Kreacjonizm młodoziemski, czyli jak wymyślić naukę na nowo*) *implicite* dotyka tego zagadnienia. Przy czym filozoficzną złożoność tego problemu ignoruje. Stwierdza: „Rozsądni naukowcy nie próbują też udawać, że da się naukowo dowieść ateizmu i pomiędzy wykształconymi, świadomymi filozoficznie ludźmi panuje generalna zgoda, że nie ma żadnego rzeczywistego konfliktu między

nauką a wiarą w nadnaturalne korzenie rzeczywistości fizycznej” (Lamża, 2020, s. 101). Nie ma możliwości, aby w tej recenzji podejmować dyskusję z powyżej przytoczonymi słowami. Jednakże można wskazać naukowców i filozofów, którzy będą przekonywać, że napięcie pomiędzy światopoglądem scjentyistycznym a światopoglądem teistycznym jednak ma miejsce. Chociaż, w przekonaniu wielu, nie musi prowadzić – choć może – do zanegowania wartości wiary bądź nauki. Przypomnieć można w tym kontekście polemikę ks. Hellera z Richardem Dawkinsem.

Jak długo mówiąc o religii, będziemy mówić o odczuciu zachwytu i zdziwienia nad światem, to jestem religijny – przyznał Dawkins. Ale nie jestem religijny w taki sensie, jak wy jesteście religijni, wyznając konkretną religię, która dla mnie nie jest zachwytem nad światem, tylko zrytualizowanym zachowaniem ewolucyjnym. (...) Heller zwracając się do Dawkinsa, odpowiedział: Ty racjonalność piszesz przez małe „r”, ja piszę przez duże „R” (Spotniak, 2019, s. 134).

Oczywiście Łukasz Lamża ma prawo do własnej oceny i może uważać, że podkreślając fakt konfliktu pomiędzy wiarą a nauką, nie jest się rozsądnym naukowcem bądź filozofem (w tym przypadku pół biedy). W każdym razie rozdział 6 książki Lamży dobrze ilustruje sytuację, w której wiara (być może nierozsądna) wchodzi w konflikt z nauką (2020, s. 101–118), stając się tym samym polem, na którym obficie kiełkuje nienaukowy sposób patrzenia na świat.

Przez całą książkę towarzyszy czytelnikowi swoiste niedopatrzenie autora, polegające na pewnym braku analitycznej czujności. Przejawia się on w tym, że autor traktuje jako synonimy takie zwroty jak: koncepcja pseudonaukowa, kiepska teoria, podejrzana teoria, fałszywa teoria, szalone pomysły. Pułapkę takiego „skrótowego myślowego” łatwo zauważyć, odwołując się do dziejów nauki. Można wskazać przykłady teorii fałszywych, które w danym czasie nie uchodziły za pseudonaukowe, np. teoria spalania Stahla<sup>1</sup>. Nie każda „kiepska teoria” (cokolwiek to znaczy) to teoria pseudonaukowa. Tak jak wcześniej stwierdziłem, esejistyka popularnonaukowa nie musi trzymać się twardo reżimów tekstu naukowego

---

1 Zwolennicy tej koncepcji przyjmowali, że proces spalania jest wynikiem usuwania ze spalanej substancji postulowanego flogistonu. Uważano, że substancje palne muszą zawierać flogiston. Kiedy w 1771 Lavoisier ogłaszał swoją tlenową teorię spalania, dominująca teoria w chemii była teoria flogistonowa. W literaturze przedmiotu wskazuje się, że flogiston był bytem postulowanym, a nie empirycznie zaobserwowanym. Jak zauważa Hasok Chang, jest to podstawowe nieporozumienie, ponieważ flogiston był w szczególności sposobem wyprowadzony z obserwowanych zjawisk i uzasadniony w świetle praktyki badawczej. Konkurencyjna teoria Lavoisiera była w podobny sposób skonstruowana (Chang, 2010, s. 47–79).



(podobnie jak ta recenzja). Sądzę jednak, że *Światy równoległe* byłyby lepszą książką, gdyby we wstępie znalazła się próba przybliżenia czytelnikowi tego, co kryje się za terminem „pseudonauka” i jak jest ona współcześnie charakteryzowana. Warto było pokusić się o zarys tego, co współcześnie badacze nazywają nauką (Komitet Etyki w Nauce PAN, 2020). Błędne jest założenie, że odróżnienie nauki i pseudonauki jest intuicyjnie nam dane. Wiara w to, że każdy ma świadomość tego, co decyduje o antynaukowości poglądu, jest iluzoryczna. Jeżeli by tak było, to książka Lamży nie powstałaby, gdyż poglądy pseudonaukowe nie znajdowałyby swoich apologetów.

*Światy równoległe* są ważną publikacją, gdyż w szerokim sensie budzą świadomość starej prawdy: gdy rozum śpi, to budzą się demony. Jednakże w książce Lamży zabrakło bardzo wyraźnego wskazania, gdzie jest rozum, a gdzie są demony. Autor relatywnie łagodnie obchodzi się z bohaterami poszczególnych rozdziałów. Na okładce książki została zacytowana opinia Magdaleny Fikus – biolożki, a także popularyzatorki nauki, która stwierdza: „Cenię w tej książce to, że nie jest agresywna. Że napisał ją ktoś, kto lubi naukę i lubi ludzi” (Lamża, 2020). Nie miałem przyjemności osobiście poznać Łukasza Lamży. Nie mam podstaw do wątpliwości w to, że lubi on ludzi i naukę, ale właśnie z tego powodu powinien w swojej książce bardzo mocno napiętnować i obnażyć hochsztaplerstwo głosicieli antynaukowych poglądów.

Tytuł książki Lamży sugeruje, że antynaukowe postawy i poglądy są oddzielone od aktualnego świata, codziennego naszego życia, pasem ziemi niczyjej, a może raczej kordonem sanitarnym. Jednak pseudonaukowe rojenia nie są światami równoległymi. Nie ma wątpliwości, że antynauka jest obecna i czai się w wielu miejscach naszego świata. Dlatego warto przeczytać książkę Łukasza Lamży, jednakże należy potraktować ją jako pierwszy krok do poszerzenia swojej wiedzy i samoświadomości o tym, że współczesna nauka jest wielowymiarowym i złożonym zjawiskiem. Niejednokrotnie z tego powodu to, o czym mówią naukowcy, jest trudne do zrozumienia, gdyż wymaga odwołania się do specjalistycznej wiedzy. Zatem odpowiadając na postawione przez Łukasza Lamżę w podtytule jego książki pytanie: „czego uczą nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze?”, należy odpowiedzieć: nie uczą absolutnie niczego. Wykorzystują jedynie nasze codzienne lęki, słabości i brak wiedzy. Podkopują na różne sposoby autorytet nauki, który ugruntowany jest we wszystkich odkryciach naukowych i ich technicznych zastosowaniach. Apologetyci pseudonaukowych poglądów podsycają wątpliwości wobec świata nauki, cynicznie twierdząc, że przecież sceptycyzm jest właśnie wyznacznikiem naukowej postawy. Pomimo sformułowanych przeze mnie wątpliwości, sądząc, że Łukasz Lamża w swojej książce dobrze prześwietla świat pseudonaukowych iluzji.

BIBLIOGRAFIA

- Chang, H. (2010). The Hidden History of Phlogiston: How Philosophical Failure Can Generate Historiographical Refinement. *Hyle-International Journal for Philosophy of Chemistry*, 16 (2), 47–79.
- Komitet Etyki w Nauce Polskiej Akademii Nauk. (2020). Etyczne aspekty upowszechniania poglądów nienaukowych. *NAUKA*, 1, 7–27. DOI: 10.24425/nauka.2020.132619.
- Krawczyk, E., Weiner, J. i Belowski, J. (2019). *Nie daj się wkręcić szarlatanom. Postuchaj, co o zdrowiu mówi nauka!* Warszawa: Wydawnictwo Pascal.
- Lamża, Ł. (2020). *Światy równoległe. Czego uczą nas, płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Nowak, A.W., Abriszewski, K. i Wróblewski, M. (2016). *Czyje lęki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Spotniak, A. (2019). Metafizyczny remis, *Tygodnik Powszechny*, 51–52, 22–29 grudnia 2019, 131–135.

**Radosław Kazibut** – profesor nadzwyczajny na Wydziale Filozoficznym UAM w Zakładzie Filozofii Nauki i Techniki. Autor pierwszej polskojęzycznej monografii poświęconej filozofii przyrody Roberta Boyle’a pt. *Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle’a. Filozoficzna geneza nauki laboratoryjnej*, Poznań 2019. Aktywny członek Sekcji Filozofii Przyrody i Przyrodoznawstwa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Prowadzi badania nad wpływem czynników filozoficznych i kulturowych na proces kształtowania się nowożytnego paradygmatu poznania naukowego.

### Łukasz Burkiewicz

<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>  
Akademia Ignatianum w Krakowie  
[lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl](mailto:lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl)  
DOI: 10.35765/pk.2020.2902.23

Sprawozdanie z wystawy: „Misjonarz ze Śląska. O. Paul Joachim Schebesta SVD (1887–1967). Pionier badań wśród Pigmejów i Negrytów” (9–22 XII 2019, organizatorzy: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Muzeum Misyjno-Etnograficzne Księży Werbistów w Pieniężnie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Biblioteka Główna UPJPII)

Report from the Exhibition *Misjonarz ze Śląska. O. Paul Joachim Schebesta SVD (1887–1967). Pionier badań wśród Pigmejów i Negrytów* [Missionary from Silesia. Fr. Paul Joachim Schebesta, S.V.D. (1887–1967). Pioneer of Studying the Pygmies and Negritos] (9–22 December 2019) organized by the Faculty of Theology of the University of Warmia and Masuria, the Museum of Ethnography of the Divine Word Missionaries in Pieniężno, the Pontifical University of John Paul II (UPJPII) and the Main Library of the UPJPII

W ostatnim czasie wiele mówi się o regionalizmie, zaś idea małej ojczyzny stała się popularnym słowem na określenie tożsamości lokalnej, bliskiej wspomnieniom dzieciństwa, wyrazu osobistego przywiązania i dumy. Wraz z wymianą pokoleń znikają: pamięć dawnych granic, różnice wynikające z prawa zaborców i ludowe określenia typu: „Prusoki”, „Cesaroki”, „Hanysi” i „Gorole”. Zmiany, jakie przeżyła Polska w XX wieku, były radykalne, związane z namacalnym przesuwaniem granic, czego konsekwencją były tragedie i nieszczęścia licznych przesiedlonych rodzin. Nie wszyscy jednak mieszkańcy migrowali, stąd nakładały się na „zasiedziały” kolejne warstwy napływających z różnych regionów ludzi, którzy zachowując swoje tradycje, przyjmowali zastane zwyczaje i obyczaje lub je niszczyli.

Działające na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie Koło Naukowe Antropologii Kultury, przy współpracy z Muzeum Misyjno-Etnograficznym w Pieniężnie, przygotowało wystawę obrazującą życie i dzieło ks. Paula Joachima Schebesty SVD,

misjonarza, etnologa i lingwisty, niestrudzonego badacza ludów niskorosłych Azji i Afryki. Okazją była 50. rocznica jego śmierci. Schebesta urodził się w Pietrowicach Wielkich k. Raciborza w 1887 roku. W tym czasie miejscowość ta należała administracyjnie do Śląska w ramach państwa pruskiego. Etnicznie natomiast była to część ziemi hulczyckiej należącej do Moraw. Miejscowa ludność nie tylko zachowywała specyficzne zwyczaje, ale również mówiła własnym dialektem języka morawskiego. Matka Schebesty знаła jedynie ten dialekt, zaś Paul musiał dość szybko nauczyć się niemieckiego, ponieważ w tym języku odbywała się edukacja szkolna. Z czasem nauczył się wielu innych języków – był nie tylko lingwistą, ale okazał się również uzdolnionym poliglotą. Napięcie między tym, co rodzinne i swojskie a tym, co urzędowe i obce, jakie przeżywał w młodości, wpłynęło na ukształtowanie się u Schebesty wyjątkowej wrażliwości względem zdominowanych, wykorzystywanych i prześladowanych, którym poświęcił swoje badania naukowe.

Schebesta uczęszczał do gimnazjum werbistów w Nysie, które przygotowywało kandydatów do pracy misyjnej. Gimnazjum to działało w latach 1892–1940, a także, po przyłączeniu Śląska do Polski, przez kilka lat jako niższe seminarium duchowne. Promieniowało ono na cały obszar Śląska, zarówno w przed-, jak i poplebiscytowych granicach. Wielu absolwentów tamtejszego gimnazjum kontynuowało studia filozoficzno-teologiczne w Misyjnym Seminarium Duchownym St. Gabriel w Mödling koło Wiednia. Na początku XX wieku drogę tę przeszli, jak się potem okazało, wybitni naukowcy. Warto wspomnieć obok Paula Schebesty i Martina Gusindego z Wrocławia, późniejszego profesora uniwersytetów w Warszawie, Poznaniu, Lwowie i Uniwersytetu Jagiellońskiego, filologa klasycznego Ryszarda Gansińca (1888–1958) pochodzącego z Siemianowic Śląskich. Wielokulturowość seminarium przygotowywała praktycznie do pracy misyjnej, ale też wzbudzała zainteresowanie odmiennością kultur i chęć ich poznania.

Wystawa nosiła tytuł: „Misjonarz ze Śląska. O. Paul Joachim Schebesta SVD (1887–1967) – pionier badań wśród Pigmejów i Negrytów”. Składała się z 18 plasz, na których zamieszczono głównie zdjęcia pochodzące z pierwszej wyprawy Schebesty do Bambuti w Kongu w latach 1929–1930. Są też zdjęcia z wyprawy do Semangów w Malezji oraz współczesne fotografie miejsc związanych z Schebestą. Zamieszczone teksty to głównie wypowiedzi związanych z Schebestą etnologów i językoznawców. Zdjęcia archiwalne udostępnione zostały przez Instytut „Anthropos” w Sankt Augustin w Niemczech.

Wystawa zainaugurowana została w Bibliotece Głównej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie pod koniec 2017 roku i od tego czasu gościła w ośrodkach uniwersyteckich: Toruniu, Warszawie, Łodzi

i Gdańsku, w miejscu urodzenia Schebesty – w Pietrowicach Wielkich – i w niedaleko położonym Muzeum Miejskim w Żorach, a także w ośrodku księży oblatów na Świętym Krzyżu w Górach Świętokrzyskich. Kulminacją wystawienniczej wędrówki był Kraków. Dzięki uprzejmości władz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oraz dyrektora Biblioteki Głównej tegoż Uniwersytetu, mgr Magdaleny Nagięć, wystawę można było oglądać w dniach od 9 do 21 grudnia 2019 roku w holu bibliotecznym. O znaczeniu wystawy i aktualności jej tematyki świadczy obecność czołowych etnologów i afrykanistów krakowskich na wernisażu.

Prezentowana wystawa przedstawia postać, która wpisała się do historii etnologii przez znaczny dorobek naukowy. Nie został on do końca opracowany, o czym może świadczyć wydana w 2019 roku praca na temat języków pigmejskich, która wykorzystuje zapisy i notatki Schebesty. Wystawa jest również próbą przypomnienia osoby etnologa, który mimo poczucia słowiańskiej przynależności, nie doczekał się tłumaczenia żadnej ze swych prac na język polski. Był nie tylko płodnym pisarzem, ale również wybitnym dydaktykiem, przyciągającym uwagę słuchaczy i pozostającym na zawsze w ich pamięci.

Czy chodziło tylko o upamiętnienie rocznicy śmierci uczonego?

Zamysł wystawy był o wiele szerszy. W czasach, kiedy rozwijają się studia regionalne, a dziedzictwo regionów staje się dobrem wspólnym, warto spojrzeć na postać Schebesty jako syna ziemi śląskiej, który ze względu na słowiańskie korzenie, zdolności językowe i doświadczenie pochodzenia z mniejszości etnicznej potrafił z wielkim otwarciem i empatią prowadzić badania diametralnie obcych mu ludów, wśród których spędził w sumie ponad osiem lat życia w Afryce i Azji.

Można by sądzić, że badania Schebesty to sprawa przebrzmiała, że dzisiaj nikt już się nie interesuje ludami niskorosłymi w kontekście różnorodności ras ludzkich i początków ludzkości. Jest rzeczą oczywistą, że zainteresowania naukowe się zmieniają, a niektóre kwestie przestały być aktualne lub okazały się błędnie postawionymi pytaniami. Niemniej ludzie, o których mowa, żyją nadal – grupy etniczne, które nazywamy umownie pigmejskimi. Dla Schebesty nie były one wyłącznie przedmiotem badań, ale śląski werbista odczuwał nagłą potrzebę zabrania głosu na forum międzynarodowym w obronie tych ludzi, wykorzystywanych, pogardzanych i traktowanych jak zwierzęta. Temu celowi miały służyć liczne popularnonaukowe publikacje, a także starania, aby przyjść im z konkretną pomocą. Wspomnieć można przykładowo pomoc w założeniu plantacji bananów i szkoły dla Pigmejów już w latach 30. XX wieku. Trzeba było jednak czekać do początku XXI wieku, aby wspólnota międzynarodowa podjęła radykalne kroki w ich obronie w ramach ochrony tzw. ludów tubylczych na forum ONZ i Unii Afrykańskiej.

Środowiska naukowe Krakowa interesują się od dawna kwestią pigmejską. Wspomnieć można choćby pracę ks. Edwarda Kosibowicza SJ, opublikowaną w Wydawnictwie Księżych Jezuitów w Krakowie w 1927 roku, pt. *Problem ludów pigmejskich*. Nie wolno też zapominać o badaniach, głównie językoznawczych, profesora UJ Romana Stopy wśród ludów Khoisan w południowej Afryce. Prezentowana wystawa stała się okazją do przypomnienia tych opuszczonych ludów i wezwaniem do solidarności w imię praw człowieka i podstawowych ogólnoludzkich wartości. Jeśli choćby tylko trochę ożywiła wrażliwość zwiedzających, jej cel został osiągnięty.

**Łukasz Burkiewicz** – kulturoznawca, historyk i ekonomista kultury. Adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Jego zainteresowania naukowe są związane z dziejami kultury państw basenu Morza Śródziemnego w średniowieczu i epoce nowożytnej. Zajmuje się również podróżami średniowiecznymi. W kręgu jego badań znajdują się ponadto kwestie związane z zarządzaniem, marketingiem i ekonomiką kultury. Redaktor naczelny „Perspektyw Kultury”.

Zdjęcie nr 1. Wystawa „Misjonarz ze Śląska. O. Paul Joachim Schebesta SVD (1887–1967). Pionier badań wśród Pigmejów i Negrytów”. Miejsce: Biblioteka Główna Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Autor zdjęcia: ks. prof. dr hab. Jacek Pawlik



Zdjęcie nr 2. Organizatorzy wystawy: Dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie ks. prof. dr hab. Marek Żmudziński (po prawej) oraz kurator wystawy ks. prof. dr hab. Jacek Pawlik (po lewej). Autor zdjęcia: ks. prof. dr hab. Jacek Pawlik





Zdjęcie nr 3. O. Paul Joachim Schebesta SVD wśród Pigmejów. Fotografia ze zbiorów wystawy dzięki uprzejmości kuratora wystawy ks. prof. dra hab. Jacka Pawlika



Zdjęcie nr 4. Biuletyn informujący o wystawie. Materiał otrzymany dzięki uprzejmości kuratora wystawy ks. prof. dra hab. Jacka Pawlika



Kobiety Bamili i dzieci  
Sposób noszenia dzieci przez kobiety



O. Paul Schebesta SVD w 75. roku życia

Niewiele ludzi z tak wielką determinacją poświęca całe życie na rozwiązanie pojedynczego problemu i trwaława się, po pół wieku badań terenowych i skrupulatnych studiów, skromnym stwierdzeniem: „Zrobiłem tylko to, co było możliwe. Mam nadzieję, że przyczynił się trochę do poszerzenia naszej wiedzy”.

Colin M. Turnbull

Można by się spytać, skąd wziął się jego talent? Jego słowności zdolności językowe pozwalały na bezpośredni kontakt z ludźmi. Mówił nie tylko po niemiecku, którego nauczył się w szkole, ale również po czesku, polsku, angielsku, francusku, portugalsku, malajsku i wielu językach afrykańskich. Ponadto dobrze rozumiał sytuacje uniemożliwiającej styczność, ponieważ sam z takiej mniejszości się wywodził. Ale to nie wszystko. Ostatecznego powodu otwartości należy szukać w kapłaństwie i powołaniu misyjnym, które stanowiły trzon jego osobowości. Podczas całego życia pozostał misjonarzem, mimo że jego poglądy na temat misji z czasem gruntownie się zmieniły i nie akceptował stosowanych wówczas metod działalności.

Zawsze próbował być w pełni świadomy sytuacji, w jakiej się znajdował. Należy to wziąć pod uwagę we właściwej ocenie jego osiemnastu lat badań terenowych, a także w kontekście pracy za biurtem, jego podjęcia do życia i jego relacji do innych.

American Anthropologist



Matka z dziećmi przed zasobami

Uważał, że spojrzenie na sytuację różni się w zależności od osób. Na przykład, bardzo załował, że nigdy nie towarzyszył mu kobieta, która by dzieliła życie z kobietami Bamili.

American Anthropologist

Realizacja:  
Kolo Naukowe Antropologii Kultury - Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie we współpracy z Muzeum Misyjno-Etnograficznym Księcy Werbitów w Pieniężnie  
Kurator wystawy: ks. dr hab. Jacek Jan Pawlik, prof. UWM  
Opracowanie graficzne: Sławomir Błazewicz



Misjonarz ze Śląska

## O. PAUL JOACHIM SCHEBESTA SVD

(1887 - 1967)  
pionier badań wśród Pigmejów i Negrytów



O. Paul Schebesta SVD wśród Pigmejów Bamili

Kolo Naukowe Antropologii Kultury Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

Muzeum Misyjno-Etnograficzne Księcy Werbitów w Pieniężnie





## Perspektywy Kultury

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa  
Akademii Ignatianum w Krakowie

ISSN 2081-1446

„Perspektywy Kultury” to regularnie ukazujący się od 2009 roku kwartalnik Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Czasopismo w 2019 roku zostało nagrodzone grantem w ramach programu *Wsparcie 500 czasopism naukowych* Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego i jest ujęte w wykazie czasopism naukowych MNiSW z dnia 31 lipca 2019 roku, w którym przyznano mu 20 punktów. Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Każdy numer czasopisma wydawany jest z określonym tematem przewodnim (tzw. temat numeru) oraz stałymi działami, którymi są:

1. **Zarządzanie międzykulturowe** (*Cross-cultural Management*)
2. **Europejskie dziedzictwo duchowe** (*European Spiritual Heritage*)
3. **Przestrzenie cyberkultury** (*Areas of Cyberculture*)
4. **Varia**
5. **Inne** (*Others*)

W dziale *Varia* publikowane są teksty o ogólnej tematyce kulturoznawczej. Dział *Inne* przyjmuje recenzje, sprawozdania, opinie, dyskusje i inne formy publikacji niebędące klasycznymi artykułami naukowymi.

**Procedura recenzowania:** Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury” jest recenzowany. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych 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 26, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662  
e-mail: [perspektywykultury@ignatianum.edu.pl](mailto:perspektywykultury@ignatianum.edu.pl)

## *Perspectives on Culture*

Academic Journal of the Institute of Cultural Studies,  
Jesuit University Ignatianum in Krakow

ISSN 2081-1446

*Perspectives on Culture* is a regularly published quarterly of the Institute of Cultural Studies of Jesuit University Ignatianum in Krakow since 2009. In 2019 the journal obtained a grant within the *Support for 500 scientific journals* programme awarded by the Ministry of Science and Higher Education and is included in the list of scientific journals published by the Ministry of Science and Higher Education on 31 July 2019, where it was assigned 20 points. The archival numbers and the guidelines for authors can be found in libraries and in the digitised form in the Open Journal Systems platform: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Each issue of the journal has a specific leading theme and the following regular sections:

1. **Cross-cultural Management**
2. **European Spiritual Heritage**
3. **Areas of Cyberculture**
4. **Varia**
5. **Others**

The *Varia* section includes texts devoted to general cultural, literary, and historical topics. The *Others* section contains reviews, reports, opinions, discussions, and other texts that are not traditional (ranked) scientific articles.

**Reviewing procedure:** Each article sent to the editorial team of *Perspectives on Culture* is reviewed. The editorial team reserves the right to shorten the texts and change the titles. Materials which had not been ordered will not be returned.

Initially, a text is reviewed by thematic and language editors in order to predetermine its substantive and formal value. The editors may reject a text at this stage should it not meet the expectations and requirements of substance related to the current state of knowledge in the given field of the humanities. Interesting texts, but deviating from language norms or formal recommendations proposed by the editors in the instructions for authors are sent back to the authors with suggestions of improvement.

All texts that are positively evaluated at the initial stage of creating the issue are then passed on to external reviewers (the "double blind review" procedure). In other cases, the reviewers are required to sign a declaration of no conflict of interest.

The review process ends with a written note containing a concise opinion and justification, and a clearly defined status of the text. The text may receive an authorized or unauthorized for publication status.

The Editors' address: *Perspectives on Culture*  
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. +48 12 3999 662  
e-mail: [perspektywykultury@ignatianum.edu.pl](mailto:perspektywykultury@ignatianum.edu.pl)

Recenzenci / Reviewers: dr Olga Biłobrowiec (Uniwersytet Państwowy imienia Iwana Franki w Żytomierzu); dr hab. Stanisław Cieślak SJ, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr Grzegorz Chajko (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); ks. dr hab. Michał Drózd, prof. UPP2 (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); dr Sławomir Dryja (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); dr hab. Beata Domańska-Szaruga, prof. UPH (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach); dr Krzysztof Duda (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr hab. Katarina Fichnova (Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach); dr Krzysztof Fokt (Uniwersytet Jagielloński); dr Kinga Anna Gajda (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Ewa Głażewska, prof. UMCS (Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie); dr Dariusz Głuch (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Anna Gomółka (Uniwersytet Śląski w Katowicach); dr hab. Tomasz Graff (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); prof. dr hab. Anna Grzegorzczak (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); dr Marek Hafaburda (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); dr Michał Hanczakowski (Univerzita Palackého v Olomouci); dr Dariusz Grzonka (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr Barbara Hryszko (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr hab. Agnieszka Kaczmarek, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); prof. dr hab. Ewa Kosowska (Uniwersytet Śląski w Katowicach); dr Agnieszka Knap-Stefaniuk (Akademia Ignatianum w Krakowie); doc. Peter Mikulas (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre); dr hab. Anna Mlekođaj, prof. PPUZ (Podhalańska Państwowa Uczelnia Zawodowa w Nowym Targu); dr hab. Grzegorz Nieć, prof. UP (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie); dr Tatiana Pawlińczuk (Uniwersytet Państwowy imienia Iwana Franki w Żytomierzu); dr Paula Pyplacz (Politechnika Częstochowska); dr Wit Pasierbek SJ (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr hab. Danuta Quirini-Popławska (Uniwersytet Jagielloński); prof. dr hab. Dariusz Rott (Uniwersytet Śląski w Katowicach); dr hab. Anna Ryłko-Kurpiewska, prof. UG (Uniwersytet Gdański); dr Senri Sonoyama (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Monika Stankiewicz Kopeć (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr hab. Beata Stuchlik-Surowiak (Uniwersytet Śląski w Katowicach); dr Natasza Styryna (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); prof. Zdenka Švarcová (Univerzita Palackého v Olomouci); dr Aleksandra Szczechla (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Wiktor Szymborski (Uniwersytet Jagielloński); prof. PhDr. Jiří Trávníček (Akademie věd České republiky); dr hab. Zbigniew Widera, prof. UE (Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach); dr Łukasz Wojciechowski (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave)

# HUMANITAS

STUDIA KULTUROZNAWCZE

*Badania • Wprowadzenia • Monografie • Źródła*

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego

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. Waško, Kraków 2007.
- *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, red. naukowa A. Gielarowski, T. Homa, M. Urban, Kraków 2008.
- *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wybór i opracowanie K. Koehler, Kraków 2009.
- Bogusława Bodzioch-Bryła, *Kapłan Biblioteki. O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*, Kraków 2009.
- *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010.
- *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wałczyk, Kraków 2010.
- *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński i M. Urban, Kraków 2010.
- *Krzysztofa 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 „Reguły reformacji”, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2012.*
- Stanisław Stabryła, *Historia kultury europejskiej. Starożytność*, Kraków 2012.
- Jan Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013.
- *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, red. naukowa T. Obolovich, 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. Smołucha, Kraków 2017.
- *Management – Tourism – Culture. Studies and reflections on tourism management*, red. Ł. Burkiewicz, A. Knap-Stefaniuk, Kraków 2020.