

No. 35 (4/2021)

perspektywy **kultury**

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

Podróż orientalna

An Oriental Journey

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, prof. PAN; 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 i marketing / Editor – Management and Marketing); dr hab. Bogusława Bodzioch-Bryła, prof. AIK (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-Kopeć, prof. AIK (redaktor tematyczny – historia kultury i literatury / Editor – History of Culture and Literature)

Rada Naukowa / International Advisory Council: dr hab. Eva Ambrozová (Newton College, Brno); dr Josep Boyra (Escola Universitària Formatic, Barcelona); dr hab. Stanisław Cieślak SJ, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); 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 Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rome); dr Petr Mikuláš PhD (Univerzita Konštantína Filozofa, Nitre); 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: Magdalena Jankosz
Projekt graficzny / Graphic design: Joanna Panasiewicz
Tłumaczenia / Translation: Karolina Socha-Duško
Okładka / Cover: Code People Błażej Dąbrowski
Skład i opracowanie techniczne / DTP: Jacek Zaryczy

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: 80 egz. / copies

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym iThenticate.
The articles have been checked for plagiarism with iThenticate software.

Adres redakcji / Publisher Address
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl
tel. 12 399 96 62

Spis treści / Table of Contents

Łukasz Burkiewicz, *Od Redakcji*

5

Łukasz Burkiewicz, *Editorial*

9

Podróż orientalna/ An Oriental Journey

Wojciech Mruk, *Jedna podróż, trzy relacje, czyli jak wspólną peregrynację do Ziemi Świętej opisali Lionardo Frescobaldi, Giorgio Gucci i Simone Sigoli*

13

Christopher David Schabel, *The Village of Psimolophou in Cyprus and the Latin Patriarchs of Jerusalem*

27

Nicholas Coureas, *The Greek Church in Latin and Venetian Cyprus 1191–1570*

55

Magdalena Filipczuk, *Introducing Chinese Philosophy to Western Readers – Lin Yutang as a Cross-cultural Interpreter*

87

Małgorzata Sobczyk, *Problematyka nieczystości kobiety w Japonii w świetle szesnastowiecznych relacji europejskich*

105

Ewa Siemieniec-Gołaś, *Władysław Jabłonowski – polski lekarz w osmańskiej służbie. Znamca i badacz Wschodu*

117

Beata Gontarz, *Między sentymentem a sceptycyzmem.*

Jana Józefa Szczepańskiego doświadczenie Wschodu (na podstawie książki Do raju i z powrotem)

135

Sylvia Filipowska, *Radiowy reportaż z podróży profesora Tadeusza Kowalskiego do Turcji w 1927 roku*

153

Przestrzenie cyberkultury/ Areas of Cyberculture

Klaudia Golon, *Muzeum jako przestrzeń narracji o Korei*

167

Zarządzanie i marketing/ Management and Marketing

Ewa Kopeć, Michał Tuszyński, *Makro- i mezoekonomiczne skutki pandemii oraz znaczenie innowacji w czasie pandemii koronawirusa (COVID-19) – przegląd wybranych badań empirycznych*

185

Łukasz Quirini-Popławski, Marcin Semczuk, *Wykorzystanie aplikacji mobilnych GIS w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym. Propozycja postępowania badawczego*

199

Hubert Guz, Konrad Oświecimski, *Proces opracowania Strategii Rozwoju Województwa Małopolskiego jako przejaw organizacyjnego uczenia się samorządu*

223

Varia

Karolina Madeja, *Ritu paganorum vivere. O przyczynach buntów przeciwko chrystianizacji Węgier*

237

Rafał Hryszko, *Lumen apothecariorum Quirica (Domenica) de Augustis jako źródło do historii wczesnorennesansowego cukiernictwa włoskiego*

251

Marcin Ogrodnik, *Kulturowe aspekty rozwoju gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej. Pragmatyzm, autorytarny charakter władzy oraz dynamizm konfucjański*

281

Karol Miernik, *Podstawowe założenia myśli społecznej, politycznej, ekonomicznej i religijnej Ludwika Królikowskiego*

299

Łukasz Ospara, *Struktury organizacyjne Stronnictwa Narodowego w okręgu radomskim w latach 1928–1939*

311

Wiktor Szymborski, *Sztuka okopowa: forma, przykłady, a także jej wykorzystanie w badaniach naukowych – kilka propozycji*

337

Radosław Kazibut, *Alchemia. Mit i znaczenie*

365

Tomasz Grabowski, *Kulturowe aspekty wyjazdów zagranicznych bojowników terrorystycznych z Europy Zachodniej na Bliski Wschód w latach 2011–2021*

385

Evelina Kristanova, *Contemporary Polish Community Media and Democracy. An Example of Catholic Periodicals*

405

Agnieszka Puszkow-Bańka, *Polska i Polacy w myśli politycznej Jana Ludwika Popławskiego na tle krytyki Polski Michała Bobrzyńskiego*

415

Krzysztof Koehler, *Prości Sarmaci i piekielni politycy (kilka uwag na marginesie Kamienia świadectwa Wespazjana Kochowskiego)*

437

Agata Kilar, *Groza postaci demonicznych Fiodora Dostojewskiego*

453

Recenzenci tekstów opublikowanych w „Perspektywach Kultury” w 2021 r.

473

Łukasz Burkiewicz<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Akademia Ignatianum w Krakowie

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.01

Od Redakcji

Komunikat Ministra Edukacji i Nauki z dnia 21 grudnia 2021 r. o zmianie i sprostowaniu komunikatu w sprawie wykazu czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych przyniósł radosną wiadomość dla Redakcji, Czytelników oraz Przyjaciół „Perspektyw Kultury” w postaci otrzymania 100 punktów w nowym rankingu Ministerstwa.

Okładkowy tytuł nowego numeru *Podróż orientalna* przyciągnął bardzo duże zainteresowanie badaczy różnych dyscyplin. Od tego motywu nie stronili autorzy badający zarówno czasy odległe, jak i najnowsze. W dziale tematycznym znalazły się trzy teksty związane ze średniowiecznym Lewantem. Wojciech Mruk, mediewista z Uniwersytetu Jagiellońskiego, analizuje relację Lionardo Frescobaldiego, Simone Sigoliego i Giorgio Gucciego, którzy wspólnie odbyli peregrynację do Ziemi Świętej w latach 1384–1385. Kolejny artykuł – Christophera Schabela (Cyprus University in Nicosia) – opisuje najbardziej znaną średniowieczną wioskę cypryjską Psimolofu i jej związki z patriarchami Jerozolimy. Nicholas Coureas z Cyprus Research Center w swoim artykule daje szeroką perspektywę obecności Kościoła greckiego w trakcie panowania Lusignanów i Wenecjan na Cyprze (1191–1571). Kolejny tekst przenosi nas do XX w. i jeszcze dalej na Wschód – Magdalena Filipczuk (Akademia Ignatianum w Krakowie) w swoim artykule rekonstruuje wybrane wątki refleksji Lin Yutanga, chińskiego myśliciela, tłumacza i redaktora, na kanwie jego pracy na rzecz objaśniania i popularyzowania chińskiej kultury i filozofii na Zachodzie. Kolejna praca zatrzymuje nas na Dalekim Wschodzie, ale cofa w czasie – Małgorzata Sobczyk (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu) podejmuje się przedstawienia wizerunku Japonki w świetle szesnastowiecznych relacji europejskich. Następne trzy opracowania zapraszają nas do zapoznania się z Polakami i ich obecnością na Wschodzie. Ewa Siemienieć-Gołaś (Uniwersytet Jagielloński) podjęła się próby omówienia postaci Władysława Jabłonowskiego, nie tylko lekarza w osmańskiej służbie, ale również znawcy i badacza Wschodu. Beata Gontarz (Uniwersytet Śląski w Katowicach) omówiła kulturowe doświadczenia Jana Józefa Szczepańskiego na podstawie jego książki *Do rajy i z powrotem*. Ostatnim

tekstem w dziale tematycznym numeru jest praca turkolożki Sylwii Filipowskiej (Uniwersytet Jagielloński), która omawia okoliczności podróży Tadeusza Kowalskiego do Turcji w 1927 r.

Dział *Przestrzenie Cyberkultury/ Areas of Cyberculture* zawiera tekst Klaudii Golon (Uniwersytet Gdański), która w swoim tekście dokonała analizy filologicznej interpretacji narracji muzealnej wystawy *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei*, prezentowanej w Muzeum Narodowym w Warszawie na przełomie 2019 i 2020 r.

Stały dział „Perspektyw Kultury” – *Zarządzanie i marketing/ Management and Marketing* zawiera trzy teksty. Pierwszy jest autorstwa Ewy Kopeć (Akademia Ignatianum w Krakowie) i Michała Tuszyńskiego (Szkoła Główna Handlowa w Warszawie), którzy dokonali przeglądu wybranych badań empirycznych w kontekście znaczenia innowacji w czasie pandemii koronawirusa. Drugi tekst w tym dziale, autorstwa tandemu Łukasz Quirini-Popławski (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie) oraz Marcin Semczuk (Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie), dotyczy wykorzystania aplikacji mobilnych GIS w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym. Dział ten zamyka praca zespołu badaczy z Akademii Ignatianum w Krakowie – Huberta Guza i Konrada Oświecimskiego. Podjęli się oni przedstawienia procesu opracowania Strategii Rozwoju Województwa Małopolskiego jako przykładu organizacyjnego uczenia się samorządu.

W dziale *Varia* proponujemy szereg bardzo interesujących publikacji. Otwiera go mediewistka Karolina Madeja (Uniwersytet Jagielloński) przybliżająca w swoim przeglądowym artykule dotychczasowe poglądy badaczy na kwestię przyczyn wybuchu buntów pogańskich na Węgrzech od końca X do drugiej połowy XI w. Dalej, nie wychodząc z wieków średnich – Rafał Hryszko (Uniwersytet Jagielloński) skupia uwagę na interesującym dokumencie z końca XV w. stanowiącym niezwykle cenne źródło do badań wczesnorenesansowego cukiernictwa włoskiego. Marcin Ogródnik (Uniwersytet Jagielloński) w swoim tekście spojrzął z szerszej perspektywy kulturowej na rozwój Chińskiej Republiki Ludowej.

Autorami kolejnych dwóch tekstów są pracownicy Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. W pierwszym z nich Karol Miernik przedstawia fundamenty myśli społecznej, politycznej, ekonomicznej i religijnej Ludwika Królikowskiego (1799–1878). W drugim artykule Łukasz Ospara charakteryzuje struktury organizacyjne Stronnictwa Narodowego w okręgu radomskim w dziesięciolecie poprzedzającym II wojnę światową. Wiktor Szymborski (Uniwersytet Jagielloński) przedstawia możliwości wykorzystania w badaniach naukowych sztuki okopowej. Z kolei Radosław Kazibut (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) odwołał się do Claude’a Lévi-Straussa i jego podejścia do alchemii, która miała być źródłem przekazującym mitologiczne toposy. Następnym

autor – Tomasz Grabowski (Akademia Ignatianum w Krakowie) – podjął się próby wyjaśnienia kulturowych przyczyn radykalizacji zachodnioeuropejskich zagranicznych bojowników terrorystycznych (*foreign terrorist fighters*, FTF), którzy po 2011 r. migrowali do Syrii i Iraku, aby walczyć w szeregach ugrupowań terrorystycznych. Evelina Kristanova (Akademia Ekonomiczno-Humanistyczna w Warszawie) zaprezentowała charakterystykę sytuacji krajowych czasopism katolickich w obecnym systemie demokratycznym. Kolejny artykuł autorstwa Agnieszki Puskow-Bańki (Akademia Ignatianum w Krakowie) przedstawił porównanie krytyki Polski i Polaków w myśli wczesnoendeckiej (na przykładzie J.L. Popławskiego) i szkoły krakowskiej (na przykładzie M. Bobrzyńskiego). Numer dopełnia tekst Krzysztofa Koehlera (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), który jest interpretacją utworu Wespazjana Kochowskiego *Kamień świadectwa*, oraz artykuł Agaty Kilar analizujący groźbę postaci demonicznych w twórczości Fiodora Dostojewskiego.

Życzymy pozytywnej naukowo, a zarazem przyjemnej lektury

Łukasz Burkiewicz

Łukasz Burkiewicz – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii (Uniwersytet Jagielloński), absolwent studiów Executive MBA w Szkole Biznesu Politechniki Krakowskiej i Central Connecticut State University (New Britain, US), absolwent kulturoznawstwa śródziemnomorskiego, historii, zarządzania i marketingu oraz studiów Social Media and Content Marketing. Adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji w Akademii Ignatianum w Krakowie i wykładowca w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Jego zainteresowania naukowe są zogniskowane wokół dwóch obszarów: 1) dziejów kulturowych i politycznych we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w późnym średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej, w tym również ówczesnych podróży do Azji Środkowej, oraz 2) zarządzania, marketingu i ekonomiki w obszarach kultury, w tym zarządzania międzykulturowego. Autor czterech książek, redaktor i współredaktor dziesięciu prac zbiorowych oraz kilkunastu artykułów w czasopismach naukowych i rozdziałów w monografiach publikowanych w Polsce i za granicą. Jest członkiem the Society for the Study of the Crusades i Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Laureat Stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego dla Młodych i Wybitnych Naukowców (2014-2017). Od 2019 r. pełni funkcję Dyrektora Czasopism Naukowych w AIK oraz redaktora naczelnego „Perspektyw Kultury”.

Łukasz Burkiewicz<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Jesuit University Ignatianum in Krakow

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.02

Editorial

The announcement of the Minister of Education and Science dated December 21, 2021 on the amendment and correction of the announcement on the list of scientific journals and peer-reviewed materials from international conferences brought joyful news for the Editorial Board, Readers, and Friends of *Perspectives on Culture*. We have received 100 points in the new ranking of the Ministry.

The cover title of the new issue, *An Oriental Journey*, has attracted a great deal of interest from authors of various disciplines. Scholars of both remote and recent history have passionately explored this theme. The issue section contains three articles related to the medieval Levant. Wojciech Mruk, a medievalist from the Jagiellonian University, analyses the account given by Lionardo Frescobaldi, Simone Sigoli and Giorgio Gucci, who made a peregrination to the Holy Land together between 1384 and 1385. Another article, by Christopher Schabel (Cyprus University in Nicosia), discusses the best-known medieval Cypriot village of Psimolofu and its links with the patriarchs of Jerusalem. Nicholas Coureas of the Cyprus Research Center provides a broad perspective on the presence of the Greek Church on Cyprus during the Lusignan and Venetian rule (1191–1571). The next contribution takes us back to the 20th century and even further to the East. Magdalena Filipczuk (Jesuit University Ignatianum in Krakow) reconstructs selected themes in the reflections by Lin Yutang, a Chinese thinker, translator and editor, based on his work towards explaining and popularizing Chinese culture and philosophy in the West. One more article that takes us to the Far East, but back in time, is by Małgorzata Sobczyk (Nicolaus Copernicus University in Toruń) undertakes to characterize the image of a Japanese woman in the light of sixteenth-century European accounts. The next three studies invite us to learn more about Poles and their presence in the East. Ewa Siemieniec-Gołaś (Jagiellonian University) makes an attempt to discuss the figure of Władysław Jabłonowski, not only a physician in the Ottoman service, but also an expert and researcher of the East. Beata Gontarz (University of Silesia in Katowice) discusses the cultural experience of Jan Józef Szczepański based on his book *Do rajy i z powrotem* [*To Paradise and Back*]. The last article in the issue section

is a work of turkologist Sylwia Filipowska (Jagiellonian University), who discusses the circumstances of Tadeusz Kowalski's journey to Turkey in 1927.

The *Areas of Cyberculture* section contains a study by Klaudia Golon (University of Gdańsk), who analyses the philological interpretation of the museum narrative about the *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei* [Splendor and Finesse. Spirit and Matter in Korean Art] exhibition showed at the National Museum in Warsaw at the turn of 2020.

The regular section of the *Perspectives on Culture, Management and Marketing*, contains three texts: the first by Ewa Kopeć (Jesuit University Ignatianum in Krakow) and Michał Tuszyński (Warsaw School of Economics) who reviewed selected empirical studies in the context of the importance of innovation during the coronavirus pandemic. The second text in this section, by the tandem of Łukasz Quirini-Popławski (Pedagogical University in Krakow) and Marcin Semczuk (Economic University of Krakow), deals with the use of mobile GIS applications in cultural heritage management. The section closes with the work of a team of researchers from the Jesuit University Ignatianum in Krakow, Hubert Guz and Konrad Oświecimski. They undertook to present the process of developing the Development Strategy for the Małopolskie Voivodeship as an example of organizational learning in local government.

In the *Varia* section we offer a number of fascinating studies. It opens with a review by Karolina Madeja, a medievalist (Jagiellonian University), who presents the views of researchers on the causes of pagan revolts in Hungary from the end of the 10th to the second half of the 11th century. Next, continuing the Middle Ages studies, Rafał Hryszko (Jagiellonian University) focuses on an interesting document from the end of the 15th century, which is an extremely valuable source on early Renaissance Italian confectionery. Marcin Ogrodnik (Jagiellonian University) takes a broader culture perspective on the development of the People's Republic of China.

The authors of the next two articles are employees of Jan Kochanowski University in Kielce. The first one, Karol Miernik, discusses the foundations of the social, political, economic and religious thought of Ludwik Królikowski (1799–1878). In the second article, Łukasz Ospara characterizes the organizational structures of the National Party in the Radom district in the decade preceding World War II. Wiktor Szymborski (Jagiellonian University) presents the possibilities of using trench art in scientific research. Radosław Kazibut (Adam Mickiewicz University in Poznań) refers to Claude Lévi-Strauss and his take on alchemy, which was to be a source communicating mythological topoi. The next author, Tomasz Grabowski (Jesuit University Ignatianum in Krakow), ventures to explain the cultural causes of the radicalization of Western European

foreign terrorist fighters (FTF) who migrated to Syria and Iraq after 2011 to fight in the ranks of terrorist groups. Evelina Kristanova (Academy of Economics and Human Sciences in Warsaw) presents the characteristics of the situation of Polish Catholic periodicals in the current democratic system. The next article, by Agnieszka Puszkow-Bańka (Jesuit University Ignatianum in Krakow), presents a comparison between the criticism of Poland and Poles in early national democratic thought (on the example of J.L. Poplawski) and the Krakow school (as in M. Bobrzyński's views). The issue closes with an article by Krzysztof Koehler (Cardinal Stefan Wyszyński University), which interprets Wespazjan Kochowski's poem *Kamień świadectwa* [Testimony Stone], and an article by Agata Kilar analyzing the horror of demonic figures in the works of Fyodor Dostoevsky.

We wish you a scientifically useful and enjoyable read

Łukasz Burkiewicz

Łukasz Burkiewicz – Doctor of History at the Jagiellonian University, holder of an Executive MBA from Central Connecticut State University (New Britain, US) and Institute of Business Studies of Cracow University of Technology, graduate of the Culture Studies with specialization in Mediterranean Studies (BA), History (MA), Management and Marketing (MA), and postgraduate studies in the field of Social Media and Content Marketing (AGH University of Science and Technology). Assistant Professor at the Institute for Political Science and Administration at the Jesuit University in Krakow and lecturer in the Pontifical University of John Paul II in Krakow. His research interest focus in two general fields: 1) cultural and political events in the eastern part of the Mediterranean basin in the late Middle Ages and in the Early modern period, including journeys to Central Asia, and 2) management, marketing, and economics in the cultural fields, including cross-cultural management. Author of four books and editor of ten books, as well as several scientific articles published in Polish and foreign scientific journals. A member of the Society for the Study of the Crusades and the Polish Cultural Society. An award of the Ministry of Science and Higher Education scholarship for young scientists (2014-2017). Since 2019, he has served as a Director of journals at Jesuit University Ignatianum in Krakow and editor in chief of "Perspectives on Culture".

Wojciech Mruk

<http://orcid.org/0000-0002-5560-1001>

Uniwersytet Jagielloński

wojciech.mruk@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.03

Jedna podróż, trzy relacje, czyli jak wspólną peregrynację do Ziemi Świętej opisali Lionardo Frescobaldi, Giorgio Gucci i Simone Sigoli

STRESZCZENIE

Średniowieczne opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej to zazwyczaj dzieła na swój sposób jednostkowe. Opisanie w nich zostały indywidualne doświadczenia i wspomnienia pątników, których na ogół nie można porównać z relacjami innych uczestników tej samej wyprawy. Dlatego tak ważnym i cennym źródłem do badań nad pielgrzymowaniem do Ziemi Świętej są relacje pozostawione przez trzech pielgrzymów, którzy wspólnie odbyli peregrynację na Wschód w latach 1384–1385. Analiza relacji, których autorami byli Lionardo Frescobaldi, Simone Sigoli i Giorgio Gucci, pozwala na wskazanie szeregu prawidłowości rzucających światło na okoliczności spisania i sposób doboru informacji przekazywanych przez autorów opisów egzotycznych peregrynacji.

SŁOWA KLUCZE: Ziemia Święta, pielgrzymowanie, opisy podróży, wieki średnie

ABSTRACT

One Journey, Three Accounts, or How Lionardo Frescobaldi, Giorgio Gucci And Simone Sigoli Described Their Pilgrimage to the Holy Land

Medieval accounts of pilgrimages to the Holy Land are usually one-author works. They describe individual experiences and memories of pilgrims, which usually cannot be compared with the accounts of other participants in the same expedition. For this reason, an important and valuable source for the study of pilgrimage-making to the Holy Land are the accounts left by three pilgrims who made the journey to the East together in 1384–1385. The analysis of their accounts: Lionardo Frescobaldi's, Simone Sigoli's and Giorgio Gucci's, allows us to point out a number of regularities that shed light on the circumstances

Sugerowane cytowanie: Mruk, W. (2021). Jedna podróż, trzy relacje, czyli jak wspólną peregrynację do Ziemi Świętej opisali Lionardo Frescobaldi, Giorgio Gucci i Simone Sigoli. © *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 13–26. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.03.

of the writing and the way in which the authors of the exotic peregrinations selected the information provided.

KEYWORDS: Holy Land, pilgrimage, journey accounts, Middle Ages

Dalekie wyprawy do egzotycznych krajów mogą wywierać znaczący wpływ na świadomość i życie odbywających je podróżników. Kontakty z ludźmi należącymi do innych kręgów kulturowych, wchodzenie w świat innych cywilizacji i nieznaną przyrodę może zmieniać sposób postrzegania otaczającej rzeczywistości. Taka podróż może też być okazją do zweryfikowania dotychczasowych przekonań i wyobrażeń. Zapewne może też pozostawiać barwne i niezatarte wspomnienia, którymi, już po zakończonej podróży, wędrowcy chcą się podzielić z czytelnikami i słuchaczami.

Przez długie stulecia wieków średnich dla mieszkańców łacińskiej Europy pielgrzymki do Ziemi Świętej były właśnie takimi atrakcyjnymi wyprawami do odległej i egzotycznej krainy. Nic więc dziwnego, że wśród ówczesnych pątników znaleźli się tacy, którzy postanowili opisać swe peregrynacje. Równie naturalne jest to, że do dzisiaj kolejne pokolenia badaczy analizują pozostawione przez nich opisy, starając się poznać materialną i duchową rzeczywistość średniowiecznych pielgrzymek. Większość znanych obecnie opisów średniowiecznych peregrynacji to dzieła na swój sposób jednostkowe. Opisane w nich zostały indywidualne doświadczenia i wspomnienia pobożnych wędrowców, których nie można porównać z relacjami innych uczestników tej samej wyprawy – ponieważ takie zazwyczaj nie istnieją. Jako materiał porównawczy mogą oczywiście posłużyć relacje wędrowców, którzy wywodzili się z podobnego środowiska i w podobnym czasie odbyli pielgrzymkę do tych samych miejsc świętych. Musimy jednak pamiętać, że sytuacja społeczna, polityczna i religijna w Ziemi Świętej w wiekach średnich była bardzo dynamiczna, zaś peregrynacje odbywane w odstępach zaledwie kilku lat mogły przebiegać w diametralnie odmiennych warunkach. Dlatego tak ważnym i cennym źródłem do badań nad pielgrzymowaniem do Ziemi Świętej w późnym średniowieczu są relacje pozostawione przez trzech pielgrzymów, którzy między październikiem 1384 r. a majem 1385 r. odbyli wspólną peregrynację na Wschód. Wszyscy trzej wędrowcy – Lionardo Frescobaldi, Simone Sigoli i Giorgio Gucci pochodzili z Florencji. Dwaj pierwsi wywodzili się z rodzin szlacheckich, zaś Gucci pochodził z rodziny plebejskiej, ale bogatej i wpływowej (Atiya, 1938; Hyde, 1990; Cecchi i Sapegno, red., 1965; Cardini, 2005; Cecere, 2015). Należeli więc do szeroko rozumianej elity swojego miasta i niewątpliwie byli świadomymi uczestnikami przemian kulturowych oraz intelektualnych, jakie dokonywały się w będącej

kolebką odrodzenia tokańskiej metropolii. Dlatego też można zaryzykować twierdzenie, że byli w podobnym stopniu przygotowani do odbioru oraz późniejszego opisanie wrażeń towarzyszących ich podróży na Wschód. Wszystkie trzy relacje, w znanej nam formie, powstały zapewne w podobnym czasie, dopiero kilka lat po zakończeniu peregrynacji. Precyzyjną datę spisania swego dzieła podał jedynie Simone Sigoli, który zakończył pracę nad tekstem 4 października 1390 r. (Sigoli, 1829; Cecere, 2015). Przypuszcza się, że dwie pozostałe relacje powstały nieco wcześniej, ale też w roku 1390 (Bagatti, 1948). Przystąpienie do pracy wszystkich trzech autorów w zbliżonym czasie może mieć związek z wyniesieniem w marcu 1390 r. do godności biskupiej we Florencji Onufrego Visdomini Steccutiego (Eubel, 1913; Bagatti, 1948; Cardini, 2005; Cecere, 2015). Duchowny ten, jeszcze jako zakonnik z klasztoru Santo Spirito we Florencji, poprosił planującego wyruszenie na Wschód Frescobaldiego o gromadzenie informacji, które można by wykorzystać podczas przygotowań do kolejnej krucjaty. Do wyprawy, którą miał wówczas planować król Neapolu Karol III, co prawda nie doszło, ale w relacji Lionarda Frescobaldiego rzeczywiście znalazły się (nieliczne!) informacje o charakterze wywiadowczym (Frescobaldi, 1948; Cardini, 2005; Cecere, 2015). Można więc sformułować ostrożną hipotezę, że wszystkie trzy relacje powstały w odpowiedzi na oczekiwanie (choć może niewyrażone bezpośrednio!) nowego biskupa Florencji. Byłby to kolejny łączący je element.

Choć autorzy przystąpili do redagowania ostatecznych wersji swoich dzieł dopiero pięć lat po zakończeniu peregrynacji, to możemy z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że już w czasie wyprawy wszyscy trzej sporządzali notatki. Świadczą o tym m.in. fragmenty, zapewne skopionych w Jerozolimie, wykazów miejsc świętych i związanych z nimi odpustów, które w różnych formach i wymiarze znalazły się we wszystkich trzech relacjach (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1948; Gucci, 1948; Campopiano, 2020). Odtworzenie takich fragmentów z pamięci i to po pięciu latach wydaje się mało prawdopodobne. Do podobnych, choć już nie tak jednoznacznych wniosków może też skłaniać porównanie podawanych przez autorów dokładnych dat, a nawet godzin przybycia do poszczególnych punktów etapowych podróży, jak również cen kupowanych towarów i innych opłat (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1948; Gucci, 1948).

We wszystkich relacjach znajdujemy opis odbywanej wspólnie, niemal przez cały czas, peregrynacji. Jej uczestnicy po wspólnym przewędrowaniu z Aleksandrii do Damaszku na pewien czas się rozdzielili. 29 stycznia 1385 r. Frescobaldi i Sigoli wyruszyli w kierunku Bejrutu. Po drodze jednak się rozdzielili. Sigoli dotarł do Bejrutu w środę 1 lutego, a Frescobaldi dopiero „na początku Wielkiego Postu”, który w roku 1385 rozpoczął się 15 lutego (Frescobaldi, 1948; Sigoli, 1829; Włodarski, 1957).

Giorgio Gucci opuścił Damaszek dopiero 10 marca 1385 r. i po trzech dniach dotarł do Bejrutu, gdzie dołączył do swych towarzyszy. Rejs do Wenecji Gucci i Sigoli rozpoczęli w kwietniu, Frescobaldi wracał oddzielnie dopiero w maju (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1948; Gucci, 1948).

Nie miejsce tu na pobieżne choćby przedstawienie treści analizowanych relacji, tym bardziej, że od dawna przyciągały one uwagę badaczy. Ich obszerność i drobiazgowość sprawiła, że stały się podstawą szeregu opracowań poświęconych rozmaitej problematyce, poczynając do warunków pielgrzymowania, przez relacje pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami, a na działalności warsztatów metalurgicznych w Damaszku oraz funkcjonowaniu gospód i zwyczajach kulinarnych w mameluckim Kairze kończąc (Hond i Mols, 2011; Cecere, 2015; Lewicka, 2005; Allan, 1984; Ashtor, 1970; Cytryn-Silverman i Blakley, 2013). O wszystkich tych i także wielu innych zagadnieniach pisali bowiem nasi drobiazgowi autorzy (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1948; Gucci, 1948).

Mimo wszystkich wskazanych powyżej czynników, które mogły zaowocować powstaniem bardzo podobnych tekstów, analizowane relacje są wyraźnie odmienne. Występowanie części różnic można z powodzeniem próbować tłumaczyć tym, że mimo wspomnianych podobieństw autorzy byli jednak różnymi ludźmi. Dlatego w poszczególnych relacjach możemy dostrzec indywidualne cechy naszych wędrowców.

Najdłuższą i najpełniejszą relację pozostawił Lionardo Frescobaldi, który dość szczegółowo opisał niemal całą podróż – od dnia wyruszenia z Florencji aż do szczęśliwego powrotu. W jego relacji znajdziemy najwięcej szczegółowych informacji o przygotowaniach, przebiegu i warunkach podróżowania, o kontaktach z możliwymi weneckimi, z przedstawicielami mameluckiej administracji oraz z działającymi na Wschodzie kupcami z Europy. Wszystko to dowodzi nie tylko szerokich horyzontów i zainteresowań autora, ale także sporego zapasu pisarskiego oraz niewątpliwego talentu literackiego (Levi Della Vida, 1944; Bagatti, 1948; Cecere, 2015). Dzięki tym przymiotom autora powstała obszerna, klarownie skonstruowana i barwnie opowiedziana historia o długiej podróży przez egzotyczne kraje.

Relacja Giorgio Guccio jest wyraźnie krótsza, uwaga autora skoncentrowana była na wydarzeniach i doświadczeniach bezpośrednio związanych z pobytem w Outremer. Znajdujemy w niej najbardziej precyzyjne zestawienie kosztów podróży (jak przystało na kupca!) oraz szczegółowe informacje na temat dat dotarcia do poszczególnych punktów etapowych. Jednocześnie Gucci jawi się jako najbardziej krytyczny i niezależny w swych opiniach obserwator egzotycznej rzeczywistości (Cecere, 2015). Dla przykładu wszyscy trzej autorzy szczegółowo opisali zwiedzanie piramid w pobliżu Kairu. Wszyscy opisali je, zgodnie z obecną od wieków

w świadomości łacinników tradycją, jako spichrze wzniesione za sprawą Józefa, w których przechowywano zboże zebrane podczas siedmiu lat tłustych (Grzegorz z Tours, 2002). Jednak tylko Giorgio Gucci wyraził wynikające z własnej obserwacji przekonanie, że te okazałe budowle nie nadają się do przechowywania ziarna i wzniesiono je w innym celu. Jak napisał, zapewne dla upamiętnienia na wieki jakichś zdarzeń lub osób (Gucci, 1948). W jego relacji nie znajdziemy również wielu opisanych przez pozostałych wędrowców cudownych zdarzeń dokonujących się, jakoby, w okresie bezpośrednio poprzedzającym przybycie podróżnych – np. opowieści o wodzie zmieniającej smak ze słodkiego na gorzki, gdy próbują zacerpnąć jej muzułmanie, czy historii o wołach, które za cudownym zarządzeniem miały świadomość dnia świątecznego i odmawiały pracy w niedzielę (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1948). Pominięcie tych wątków może świadczyć o racjonalistycznym krytycyzmie autora, który nie był skłonny do uznawania za prawdziwe wszystkich zasłyszanych opowieści (Cecere, 2015).

Z kolei Simone Sigoli jawi się jako obserwator bardziej od innych zainteresowany wyglądem i obyczajami mieszkańców Outremer. W swej relacji zawarł m.in. opis uczty weselnej, w tym również wręczanych panie młodej podarunków. Spod jego pióra wyszedł też opis tańca brzucha (Sigoli, 1829; Cecere, 2015). Jednocześnie dzieło Sigolego jest najbardziej chaotyczne. Autor często porzuca rozpoczęte wątki i wielokrotnie powraca w swej opowieści do zagadnień omawianych wcześniej (Sigoli, 1829; Kopp i Steve, 1946). Najbardziej spektakularnym tego przykładem jest powrót do opowieści o miejscach świętych w Palestynie i w Egipcie w końcowej części relacji, już po opisaniu rejsu powrotnego do Wenecji. Co więcej, fragment ten jest niemal dokładnie skopiowanym obszernym skrótem wykazu miejsc świętych i odpustów (Sigoli, 1829). Może to świadczyć o mniejszej niż w przypadku dwóch pozostałych autorów biegłości literackiej oraz nieumiejętności stworzenia obszernej i jednocześnie klarownej relacji.

Poza różnicami w doborze i sposobie przedstawienia informacji wynikającymi z indywidualnych cech poszczególnych autorów w relacjach dostrzec można także odmienny stosunek podróżników do wydarzeń, w których uczestniczyli. Dla przykładu podczas trudnej i wyczerpującej podróży przez pustynię między Synajem a Gazą wędrowcy zostali napadnięci przez bandę uzbrojonych beduinów, którzy wymusili okup za umożliwienie dalszej wędrówki. W zgodnej opinii wszystkich trzech autorów napastnicy byli w zмовie z przewodnikiem, który towarzyszył im od wyruszenia z Kairu. Po wielu dniach rzetelnie wykonywanej pracy muzułmański przewodnik postanowił wykorzystać okazję i wydał swych podopiecznych w ręce zbójców, jak przypuszczano, w zamian za udział w łupie. Dla wszystkich pielgrzymów było to doświadczenie budzące gwałtowną złość

i oburzenie. Jednak tylko Lionardo Frescobaldi napisał, że widząc zbliżających się napastników, poprosił sługę, by podał mu miecz i gotów był bronić siebie i swojego dobytku. Taka zdecydowana postawa miała sprawić, że tylko on jeden nie został obrabowany. Dwaj pozostali autorzy z żalem pisali o stratach materialnych, jakie ponieśli. Jednocześnie ani słowem nie wspomnieli o zdecydowanej postawie ich towarzysza, który nie stracił niczego ze swego majątku (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1948; Gucci, 1948). Sposób opisanego wydarzenia stawia nas przed kilkoma pytaniami, na które trudno znaleźć jednoznaczną odpowiedź: Jak bardzo groźna i zdeterminowana była banda beduinów, skoro Frescobaldi, choć nie wspominał o walce, nie został ograbiony? Czy może opowieść Frescobaldiego o własnej odwadze i skutecznej obronie nie jest przypadkiem próbą przedstawienia samego siebie w lepszym świetle? Czy Sigoli i Gucci nie wspomnieli o postawie ich towarzysza dlatego, że wstydziło się swej nieporadności lub tchórzostwa? Na żadne z tych pytań nie potrafimy udzielić pewnej odpowiedzi, a bez nich obraz tego dramatycznego wydarzenia na pustyni jest niepełny. Jak wyraźnie widać na tym przykładzie, mimo tego, że zdarzenie opisali wszyscy trzej autorzy, trudno dziś ustalić, jaki był jego rzeczywisty przebieg.

Wielu widocznych w analizowanych relacjach różnic z pewnością nie można wyjaśnić także tym, że mieszkający w jednym mieście i zapewne pozostający ze sobą w kontakcie autorzy mogli celowo i świadomie koncentrować się na opisanu innych zapamiętanych elementów, by stworzyć dzieła wzajemnie się uzupełniające i uniknąć powtórzeń. Obecność we wszystkich tekstach powtarzających się informacji każe przypuszczać, że autorzy nie starali się przygotować uzupełniających się dzieł i nie pomijali zagadnień omówionych przez ich towarzyszy. Drobne różnice, które można dostrzec np. przy wnikliwej analizie podawanych przez pielgrzymów dat przybycia do poszczególnych miejscowości, pozwalają stwierdzić, że autorzy przywoływali własne wspomnienia czy notatki i nie konfrontowali ich z informacjami podanymi przez pozostałych towarzyszy podróży. Dlatego wszystkie trzy relacje można zapewne uznać za dzieła samodzielne i w zamierzeniu ich autorów – kompletne. Tym samym opisy peregrynacji przygotowane przez Frescobaldiego, Gucciego i Sigolego stanowią zespół tekstów o wielkiej wartości badawczej. O ich znaczeniu decyduje bowiem nie tylko bogata treść dzieł sporządzonych przez wnikliwych i ciekawych świata obserwatorów, ale także kontekst wynikający z wyjątkowej dla średniowiecza możliwości dokonania analizy relacji trzech uczestników jednej podróży.

Dlatego z tym większą uwagą należy się przyjrzeć różnicom i podobieństwom, które możemy dostrzec podczas lektury tych trzech opisów jednej peregrynacji. Zastanawiające są np. rozbieżności w opisach zwyczajów muzułmanów. O ile wszyscy nasi autorzy wielokrotnie dali

wyraz swej niechęci do wyznawców islamu, to jednocześnie z wielkim zainteresowaniem opisywali ich zwyczaje, w tym także te dotyczące ich praktyk religijnych (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1949; Gucci, 1949; Cecere, 2015). Poza opisem postu w miesiącu ramadan, zwyczajowych ablucji poprzedzających modlitwy, nawoływań muezinów itp. u dwóch autorów znalazły się też informacje o dniu tygodnia, w którym muzułmanie gromadzą się w meczetach, by się modlić. U mającego szerokie zainteresowania i sprawnie władającego piórem Frescobaldiego możemy przeczytać, że dniem uroczystej modlitwy wspólnotowej jest poniedziałek (sic!) (Frescobaldi, 1948; Cecere, 2015). Tymczasem u nieco chaotycznego, ale żywo zainteresowanego zwyczajami wyznawców islamu Sigolego poprawnie wskazano piątek (Sigoli, 1829; Cecere, 2015). Jednocześnie opisując obyczaje rozwodowe muzułmanów, Frescobaldi barwnie przedstawił prawo, zgodnie z którym jeżeli mężczyzna trzykrotnie rozwiedzie się z tą samą kobietą, to nie może jej poślubić po raz czwarty, chyba że przed czwartymi zaślubinami spędzi ona noc ze ślepym mężczyzną (Frescobaldi, 1948; Cecere, 2015). Wedle słów Frescobaldiego w Egipcie wielu mężczyzn celowo pozbawia się wzroku, aby w razie potrzeby umożliwić wypełnienie wymogów prawa (Frescobaldi, 1948). Natomiast wedle Sigolego czwarte zaślubiny możliwe są dopiero po spędzeniu nocy z trzema ślepcami (Sigoli, 1829; Cecere, 2015). W obu przypadkach autorzy niedokładnie relacjonowali regulacje zawarte w Koranie zakazujące poślubienia po raz czwarty tej samej kobiety, chyba że po trzecim rozwodzie poślubiłaby ona innego mężczyznę i to małżeństwo także zakończyłoby się rozwodem. Co godne podkreślenia, Koran nie wspomina o ślepcie żadnego z mężów (Koran, Sura II, wersy 229–230).

Wskazane powyżej różnice w obu relacjach są dość charakterystyczne. Informacja o dniu modlitw wspólnoty mogła pochodzić z bezpośredniej obserwacji (pielgrzymi spędzili na Wschodzie ponad siedem miesięcy). Obaj autorzy niewątpliwie uznali obserwowane przez siebie praktyki towarzyszące modlitwom muzułmanów za interesujące i godne opisanie. Mimo to jeden opisał je poprawnie, a drugi nie. Z kolei szczegóły prawa rozwodowego zapewne zostały pielgrzymom przez kogoś przedstawione, ponieważ trudno założyć, że dane im było samodzielnie zaobserwować kolejne rozwody jakiejś muzułmańskiej pary. W tym przypadku poprawniej, choć nadal niezbyt precyzyjnie, przedstawił je Frescobaldi. Można przypuszczać, że informator naszych autorów był nieprecyzyjny lub został źle zrozumiany¹. Jednocześnie należy stwierdzić, że opisanie

1 O możliwości wprowadzenia pielgrzymów w błąd w przypadku informowania ich o miejscowych wspólnotach chrześcijańskich zob. Levi Della Vida, 1944.

wspomnianych zwyczajów w relacji z pielgrzymki do Ziemi Świętej nie było przecież konieczne. Z pewnością nikt nie uznałby opisów peregrynacji za niekompletne, gdyby pominięto w nich opis praktyk rozwodowych czy modłów muzułmanów. Mimo tego, że obyczaje te przyciągnęły uwagę naszych wędrowców, żaden z nich nie zapamiętał i nie opisał ich w pełni poprawnie.

O ile brak zgodności w opisach obyczajów wyznawców islamu można uznać za przeoczenie czy pomyłkę autorów w sprawie interesującej, ale błahej, to już kolejna z różnic w relacjach jest znacznie poważniejsza. Wszyscy trzej autorzy opisali historię cudu, jaki wydarzył się w Bejrucie. Pamiętki po nim nadal są czczone w jednym z tamtejszych kościołów. Otóż wedle słów Gucciego w kościele franciszkanów czczony jest cudowny krucyfiks, z którego wypłynęła prawdziwa krew. Cud ten zdarzył się, gdy pewien muzułmanin, chcąc zezłościć chrześcijan, uderzył go kijem (Gucci, 1948). Frescobaldi z wielką uwagą opisał ten sam uderzony krucyfiks, z którego wypłynęło tak wiele krwi, że rozlała się aż na ulicę Bejrutu. Sprawcami zniewagi mieli być jednak Żydzi, których wielu, na widok oczywistego cudu, miało przyjąć chrzest (Frescobaldi, 1948). Najbarwniej to cudowne znaczenie opisał Sigoli. W jego relacji jest mowa o tym, że w domu pewnego chrześcijanina w Bejrucie znajdował się namalowany na blacie stołu wizerunek ukrzyżowanego Chrystusa. Pewien niepohamowany Żyd sprowadził do tego domu swoich rodziców oraz przyjaciół. Cała zgraja zaczęła uderzać wizerunek i kłuć go ostrzami mieczy. Narobili przy tym tak wiele hałasu, że wzbudziło to uwagę przechodzących w pobliżu Saracenów, którzy zajrzeli do budynku i zobaczyli nie tylko Żydów, ale i krew wypływającą szerokim strumieniem na ulicę. Donieśli o tym zdarzeniu muzułmańskiemu zarządcy miasta, a ten polecił zabić Żydów, którzy dopuścili się napaści. Odrobinę cudownej krwi zabrał do Brugii pewien pobożny pielgrzym i jest tam czczona (Sigoli, 1829).

W przypadku tej historii nie można mówić o nieprecyzyjnym zapamiętaniu ciekawej, ale stosunkowo mało ważnej informacji o egzotycznych obyczajach mieszkańców Outremer. Mamy tu bowiem do czynienia z całkowicie odmiennym przedstawieniem cudu dotyczącego krwi Chrystusa wypływającej z Jego znieważonego przez innowierców wizerunku. Trudno przypuszczać, że opowieść o takim zdarzeniu mogłaby zostać zapamiętana na tak odmiennie sposoby. Dlatego można przyjąć hipotezę, że każdy z pielgrzymów usłyszał inną historię o cudownie wypływającej krwi. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że jak wspomniano wyżej do Bejrutu pątnicy dotarli osobno. Z tego powodu znajdujące się w mieście świątynie również mogli zwiedzać osobno i dlatego mogli usłyszeć różniące się historie o cudzie z krwią Chrystusa. Oznaczać by to mogło, że przewodnicy, być może nawet duchowni łańciszy,

opowiadali pielgrzymom rozmaite historie, niekoniecznie troszcząc się o ich powtarzalność, a może nawet o ich prawdziwość. Doświadczenie takie opisał dominikanin Felix Fabri, który dwukrotnie odwiedził Jerozolimę w końcu XV stulecia. Podczas swej drugiej peregrynacji, przy okazji wizyty na Górze Oliwnej, poprosił oprowadzającego pątników franciszkanina o wskazanie kamienia, na którym miał być odcisnięty ślad ciała Chrystusa. Zdumiony przewodnik odpowiedział, że nie słyszał o takiej pamiątce. Dociekliwy pielgrzym wyjaśnił, że kilka lat wcześniej wskazał mu ją inny minorityta. W odpowiedzi usłyszał, że brat, na którego informacji powołał się Fabri, opuścił Jerozolimę i obecnie nikt nie wskazuje wędrowcom takiego niezwyklego kamienia (Fabri, 1834).

Poza wskazanymi wyżej różnicami warto także zwrócić uwagę na wiele mówiące podobieństwa pomiędzy poszczególnymi relacjami. Jednym z najbardziej charakterystycznych jest to, że wszyscy autorzy najwięcej uwagi w swych dziełach poświęcili opisowi Egiptu i podróży przez pustynię. Oczywiście opisy tego etapu peregrynacji różnią się między sobą obszernością czy doborem informacji. Wszystkie jednak są znacznie bardziej szczegółowe od opisu wędrowek przez Palestynę i Syrię. Miastem wyznaczającym nie tylko geograficzną granicę Palestyny, ale także granicę precyzji, barwności i stylu opisów była Gaza (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1948; Gucci, 1948; Friedman, 1983; Manignis, 2010; Buquet, 2013; Petti Balbi, 1992; Sabbatini, 2012). Od przekroczenia tego miasta wszystkie relacje stają się lakoniczne i schematyczne. Informacje o mieszkańcach i ich zwyczajach, o odwiedzanych miastach oraz o świecie przyrody pojawiają się w nich sporadycznie. Pewną zmianę i powrót do bogatszej w szczegóły narracji można dostrzec dopiero przy opisie Damaszku i jego mieszkańców (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1948; Gucci, 1948; Sabbatini, 2012). Można odnieść wrażenie, że z perspektywy wszystkich trzech pielgrzymów pobyt w Egipcie i wędrowka przez pustynię, a następnie wizyta w Damaszku, miały dwa wyraźnie przenikające się aspekty. Pierwszym była okazja do odwiedzenia miejsc świętych i zaspokojenia potrzeb religijnych. W każdej z relacji mamy liczne tego dowody, zaś autorzy wiele uwagi poświęcili omówieniu swych doświadczeń i obserwacji dotyczących tej kategorii przeżyć (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1948; Gucci, 1948; Cardini, 2005). Jednocześnie dla wszystkich pątników była to też wizyta w egzotycznej krainie, w której mogli skosztować nieznanych im wcześniej owoców, zobaczyć niezwykle zwierzęta oraz spotkać ludzi, których religia, kolor skóry i obyczaje przyciągały uwagę przybyszów z Europy. Tymczasem opisy Jerozolimy, Betlejem, wizyt nad Jordanem czy w Ain Karim są niemal zupełnie pozbawione wszelkich elementów krajoznawczo-turystycznych. Wszyscy trzej autorzy przy opisie wędrowek przez te okolice, w mniejszym czy większym stopniu, wykorzystali standardowy

wykaz miejsc świętych i listę odpustów, które można było w nich uzyskać (Sigoli, 1829; Frescobaldi, 1949; Gucci, 1948; Campopiano, 2020). Zestawienia takie, zwane w literaturze „franciszkańskimi przewodnikami”, były zapewne przygotowywane i udostępniane pielgrzymom przez minorytów, którzy jako jedyni wówczas przedstawiciele duchowieństwa łacińskiego sprawowali opiekę nad miejscami świętymi i organizowali nabożeństwa dla pątników (Robson, 2006; Grabois, 1989; Dansette, 1979; Davies, 1988; Halbwachs, 1941; Brefeld, 1994; Colker, 1964; Delaruelle, 1975; Mruk, 2001). Nasi pielgrzymi z Florencji nie byli jedynymi autorami opisów peregrynacji, którzy wykorzystali w swych relacjach fragmenty takich wykazów (Brygg, 1884; de Marthono, 1895).

Sięgnięcie po przygotowany przez franciszkanów tekst sprawiło, że wędrówka przez Palestynę i Syrię we wszystkich trzech relacjach ukazana została jako przede wszystkim praktyka religijna. Co więcej, jako praktyka silnie skonwencjonalizowana, przy której opisie nie ma miejsca na przedstawienie wątków pozareligijnych. Wyraźne podobieństwo na tej płaszczyźnie może świadczyć o kilku prawidłowościach. Po pierwsze zdaje się dowodzić, że zarówno tekst przewodnika, jak i organizowane przez minorytów praktyki religijne oraz przekonanie o możliwości uzyskania odpustów były dla naszych wędrowców bardzo atrakcyjne. Po drugie może też wskazywać na to, że jeszcze przed wyruszeniem na Wschód pielgrzymi mieli jakąś wiedzę czy wyobrażenia na temat Jerozolimy i jej okolic, które okazały się zgodne z rzeczywistością zastaną na miejscu i dlatego nie uznano, że zasługują na osobne, bardziej szczegółowe omówienie. Po trzecie wreszcie wykorzystanie konwencjonalnego i niewątpliwie znanego w Europie tekstu „franciszkańskiego przewodnika” mogło służyć potwierdzeniu wypełnienia pielgrzymki w sposób zgodny z oczekiwaniami zakorzenionymi w świadomości ówczesnych Europejczyków (Friedman, 1983; Mruk, 2001). Można więc odnieść wrażenie, że taki sposób opisu pozwalał na zweryfikowanie i jednocześnie potwierdzenie wyobrażeń oraz oczekiwań zarówno samych autorów, jak i ich potencjalnych czytelników.

Przedstawiona powyżej analiza trzech relacji sporządzonych przez uczestników tej samej podróży na Wschód pozwala na sformułowanie kilku wniosków. Po pierwsze, jak dowodzą wskazane powyżej różnice pomiędzy poszczególnymi tekstami, sporządzone opisy były w znacznym stopniu uzależnione od indywidualnych zainteresowań, cech osobowości, rzetelności i kompetencji autorów. Po wtóre wielki wpływ na treść relacji miały informacje przekazywane podróżnym przez ludzi, z którymi spotykali się podczas wędrówek (Donvito, 2013; Bale i Beebe, 2021). Po trzecie wreszcie istotną rolę w kształtowaniu relacji mogły odgrywać także wyobrażenia i oczekiwania, jakie obecne były w świadomości autorów

jeszcze przed wyruszeniem w podróż, a pielgrzymi pochodzący z Florencji zapewne wiedzieli sporo o krainie, do której się wybierali (Kołat, 2016).

Podsumowując, należy stwierdzić, że średniowieczne opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej, a zapewne także innych egzotycznych podróży, są bardzo cenną i ciekawą kategorią źródeł. Mogą nam one bardzo wiele powiedzieć na temat przebiegu wyprawy i warunków jej odbywania. Przynoszą także cenne informacje na temat odwiedzanych krain i zamieszkujących je ludów. Jednocześnie bardzo wiele mówią o samych podróżnikach – ich zainteresowaniach, oczekiwaniach, ich gotowości poznawania świata i innych ludzi. Przynoszą też informacje na temat kręgu kulturowego, z którego wywodzili się autorzy opisów i potencjalni odbiorcy. Jednocześnie należy pamiętać, że obraz podróży i odwiedzanej krainy, wylaniający się z nich, jest rezultatem nałożenia się na siebie kilku filtrów, które jak w przypadku klasycznej fotografii mogą wyeksponować lub zacierać wybrane elementy. W przypadku opisów wędrówek rolę pierwszego filtra odgrywali autorzy, którzy poprzez dobór informacji i sposób ich przedstawienia, a także świadome lub nieświadome manipulowanie ich treścią, wpływali na kształtowany obraz podróży. Drugim filtrem byli informatorzy autorów, czyli np. marynarze, przewodnicy, inni spotykani podróżnicy oraz mieszkańcy odwiedzanych krain. Od ich rzetelności, kompetencji, ale także fantazji zależało to, jakie wiadomości i w jakiej formie docierały do autorów, którzy zazwyczaj nie mieli innego źródła informacji. Trzecim wreszcie filtrem były oczekiwania i wyobrażenia potencjalnych czytelników, którzy spodziewali się, że podróżnik odwiedzający okolice Kairu widział spichrże faraona, a pielgrzym wracający z Jerozolimy wiedział, że za modlitwą przy kolumnie biczowania można uzyskać odpust zupełny. Działanie wspomnianych filtrów sprawiało, że jak to jest w przypadku analizowanych relacji, nawet opisy tej samej podróży, ale przygotowane przez różnych autorów, mogły się od siebie znacząco różnić. Takie czynniki należy zawsze uwzględniać, analizując opisy egzotycznych wędrówek.

BIBLIOGRAFIA

- Allan, J.W. (1984). Sha'bān, Barqūq, and the Decline of the Mamluk Metal-working Industry. *Muqarnas*, 2, The Art of the Mamluks, 85–94.
- Ampère, J.-J. (1846). Voyage et recherches en Égypte et en Nubie. Première partie. *Revue des Deux Mondes*, Nouvelle série, 15, no. 3, 390–423.
- Ampère, J.-J. (1847). Voyage et recherches en Égypte et en Nubie. IV. Le Caire ancien et moderne. *Revue des Deux Mondes*, Nouvelle série, 17, no. 5, 890–918.

- Ashtor, E. (1970). The Diet of Salaried Classes in the Medieval Near East. *Journal of Asian History*, 4, no. 1, 1–24.
- Atiya, A.S. (1938). *The Crusade in the Later Middle Ages*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Bagatti, B. (1948). Preface. W T. Bellorini i E. Hoade (red., przekł.), *Visit to the Holy Places of Egypt, Sinai, Palestine and Syria in 1384 by Frescobaldi, Gucci and Sigoli*. Publications of the Studium Biblicum Franciscanum 6. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1–29.
- Bale, A. i Beebe, K. (2021). Pilgrimage and Textual Culture. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 51:1, 2–8.
- Brefeld, S.J.G. (1994). *A Guidebook for the Jerusalem Pilgrimage in the Late Middle Ages: A Case for Computer Aided Textual Criticism*. Middelceeuwse Studies en Bronnen 40, Hilversum, Verloren.
- Brygg, T. (1884). Itinerarium in Terram Sanctam domini Thomae de Swynburne, castellani Ghisnensis et postea Burdigalensis majoris, red. P. Riant. *Archives de l'Orient Latin*, 2, 380–388.
- Buquet, T. (2013). Animalia extranea et stupenda ad videndum. Describing and Naming Exotic Beasts in Cairo Sultan's Menagerie. W F. de Asís García García, M.A. Walker Vadillo i M.V. Chico Picaza (red.), *Animals and Otherness in the Middle Ages. Perspectives across disciplines*. Archaeopress, 25–34.
- Campopiano, M. (2020). *Writing the Holy Land. The Franciscans of Mount Zion and the Construction of a Cultural Memory (1300–1550)*. Cham: Palgrave MacMillan.
- Cardini, F. (2005). La Toscana medievale e l'oriente musulmano. *Oriente Moderno*, Nuova serie, 24 (85), 2/3, Studi in memoria di Pier Giovanni Donini, 363–375.
- Casucci, E.P. (2009). Le paci fra privati nelle parrocchie fiorentine di S. Felice in Piazza e S. Frediano: un regesto per gli anni 1335–1365. *Annali di Storia di Firenze*, 4, 195–241.
- Cecchi, E. i Sapegno, N. (red.) (1965). *Storia della letteratura italiana*, 2, Il Trecento. Milano: Garzanti Editore.
- Cecere, G. (2015). Between Trade and Religion: Three Florentine Merchants in Mamluk Cairo. W G. Christ, F.-J. Morche, R. Zaugg, W. Kaiser, S. Burkhardt i A.D. Beihammer (red.), *Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100–1800)*. Roma: Viella, 229–250.
- Colker, M.L. (1964). *A Medieval Pilgrim's Guide*, In *Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honor of Berthold Louis Ullman*, red. Ch. Henson Jr. Roma, 93–144.
- Cytryn-Silverman, K. i Blakely, J.A. (2013). The Khān at al-Sukkariyya: A Station on the Gaza-Hebron Route. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 369, 201–229.

- Dansette, B. (1979). Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la “Devotion Moderne” à la fin du Moyen Âge? Relation inédite d’un pèlerinage effectué en 1486. *Archivum Franciscanum historicum*, 72, 3–4, 330–428.
- Davies, J.G. (1988). *Pilgrimage. Yesterday and Today. Why? Where? How?* London: SCM Press.
- de Marthono N. (1895), Liber peregrinationis ad loca sacra, red. L. Le Grand. *Revue de l’Orient Latin*, 3, 577–669.
- Delaruelle, E. (1975). Deux guides de Terre Sainte aux XIV^e et XV^e siècles. W E. Delaruelle (red.), *La piété populaire au moyen âge*. Torino: Bottega d’Erasmus, 547–564.
- Donvito, F. (2013). The legend of Prester John. *Medieval Warfare*, 3, no. 6, Myths and legends in the Medieval world, 34–37.
- Eubel, C. (1913). *Hierarchia catholica medii aevi sive summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta*. Monasterii: Typis Librarie Regensbergianae.
- Fabri, F. (1843). *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, red. C.D. Hassler. Stuttgartiae: Societas Litterariae Stuttgardiensis.
- Frescobaldi, L. (1948). Pilgrimage of Lionardo di Niccolò Frescobaldi to the Holy Land. W T. Bellorini i E. Hoade (red., przekł.), *Visit to the Holy Places od Egypt, Sinai, Palestine and Syria in 1384 by Frescobaldi, Gucci and Sigoli*. Publications od the Studium Biblicum Franciscanum 6. Jerusalem: Franciscan Press, 31–90.
- Friedman, Y. (1983). Franciscinus of Pontremoli: A Pilgrim’s Path to Pardon. *Franciscan Studies*, 43, 279–311, 313–320.
- Grabois, A. (1989). Les pèlerins occidentaux en Terre Sainte au Moyen Âge, Une minorité étrangère dans sa partie spirituelle. *Studii Medievali*, Ser. 3, 30, 1, 15–48.
- Grzegorz z Tours (2002). *Historie. Historia Franków*, przekł. K. Liman i T. Richter, red. D.A. Sikorski. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Gucci, G. (1948). Pilgrimage of Giorgio Gucci to the Holy Places. W T. Bellorini i E. Hoade (red., przekł.), *Visit to the Holy Places od Egypt, Sinai, Palestine and Syria in 1384 by Frescobaldi, Gucci and Sigoli*. Publications od the Studium Biblicum Franciscanum 6. Jerusalem: Franciscan Press, 93–156.
- Halbwachs, M. (1941). *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hond, J. de i Mols, L. (2011). A Mamluk Basin for a Sicilian Queen. *The Rijksmuseum Bulletin*, 59, no. 1, 6–33.
- Hyde, J.K. (1990). Italian Pilgrim Literature in the Late Middle Ages. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 72, no. 3, 13–34.

- Kołat, J. (2016). Podróże florentyńczyków do Ziemi Świętej w XV wieku. *Perspektywy Kultury*, 15, 2, 109–126.
- Kopp, C. i Steve, A.-M. (1946). Le désert de Saint Jean près d'Hébron. *Revue Biblique*, 53, no. 4, 547–575.
- Levi Della Vida, G. (1944). Chrestiens de la sainture. *Modern Language Notes*, 59, no. 7, 484–487.
- Lewicka, P.B. (2005). Restaurants, Inns and Taverns That Never Were: Some Reflections on Public Consumption in Medieval Cairo. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 48, 1, 40–91.
- Manginis, G. (2010). *Hagia Koryphe (Jabal Mosa) in Sinai, Egypt*. Maszynopis rozprawy doktorskiej przedstawionej w University of London.
- Mruk, W. (2001). Czternastowieczne przewodniki po Ziemi Świętej związane ze środowiskiem franciszkanów. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*, 128, 49–58.
- Petti Balbi, G. (1992). Mare e pellegrini verso la Terra Santa: Il reale e l'immaginario. Uomo e il mare nella civiltà occidentale: da Ulisse a Cristoforo Colombo, Atti del Convegno. Genova, 1–4 giugno 1992. *Atti della Società Ligure di storia patria*, Nuova serie, 32(106), 99–120.
- Ritzerfeld, U. (2014). Made in Cyprus? Fourteenth Century Mamluk Metal Ware for the West: The Question of Provenance. W M.J.K. Walsh, T. Kiss i N. Coureas (red.), *The Harbour of all this Sea and Realm: Crusader to Venetian Famagusta*. Budapest: Central European University Press, 107–134.
- Robson, M. (2006). *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: The Bodley Press.
- Sabbatini, I. (2012). Finis corporis initium animae. La qualità morale del nemico nella rappresentazione del corpo tra epica crociata e odeporica di pellegrinaggio. *Micrologus*, 20, 1–35.
- Sigoli, S. (1829). *Viaggio al monte Sinai di Simone Sigoli*, red. F. Poggi. Firenze: Tipografia all' insegna di Dante.
- Włodarski, B. (red.) (1957). *Chronologia Polska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wojciech Mruk – dr hab., prof. UJ. Zainteresowania badawcze: dzieje religijności i praktyk religijnych w wiekach średnich, historia kultury krajów basenu Morza Śródziemnego, dzieje kontaktów między chrześcijanami, muzułmanami i żydami w średniowieczu, historia Ziemi Świętej w wiekach średnich.

Christopher David Schabel<http://orcid.org/0000-0001-5508-6516>

University of Cyprus

schabel@ucy.ac.cy

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.04

The Village of Psimolophou in Cyprus and the Latin Patriarchs of Jerusalem

*In memoriam Johannis Richardi (1921–2021)***ABSTRACT**

Psimolophou is perhaps the best known village in medieval Cyprus, thanks to a document published by Jean Richard in 1947 that provides extensive and detailed information about the finances and organization of the fief, the people, and their obligations in the early fourteenth century. Less attention has been paid to the unusually well-documented vicissitudes of the fief, an important Templar property that after the dissolution came into the hands of the exiled Latin patriarchs of Jerusalem. The story presented below involves a long struggle over tithes, the diversion of the river going through the fief, and the gradual decline of patriarchal control over Psimolophou. It is told largely using sources discovered by Professor Richard himself in the 65 years following his 1947 publication, and two key documents are printed in an appendix.

KEYWORDS: Psimolophou, Cyprus, Latin patriarchs of Jerusalem, tithes, papacy, water rights

*Pamięci Jeana Richarda (1921–2021)***STRESZCZENIE**

Wioska Psimolophou na Cyprze i łacińscy patriarchowie Jerozolimy

Psimolophou jest być może najlepiej poznaną wioską średniowiecznego Cypru dzięki dokumentowi opublikowanemu przez Jeana Richarda w 1947 r., który dostarcza obszernych i szczegółowych informacji na temat finansów i organizacji lenna, ludu i jego obowiązków na początku XIV w. Mniej uwagi poświęcono niezwykle dobrze udokumentowanym perypetiom lenna, ważnej posiadłości templariuszy, która po rozwiązaniu zakonu przeszła w ręce wygnanych łacińskich patriarchów Jerozolimy. Przedstawiona poniżej historia

Suggested citation: Schabel, Ch.D. (2021). The Village of Psimolophou in Cyprus and the Latin Patriarchs of Jerusalem. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 4(35), pp. 27–54. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.04.

Submitted: 08.07.2021

Accepted: 30.11.2021

obejmuje długą walkę o dziesięć, zmianę kierunku biegu rzeki przepływającej przez lenno oraz stopniowy zanik patriarchalnej kontroli nad Psimolophou. Jest ona opowiedziana w dużej mierze poprzez źródła odkryte przez samego profesora Richarda w ciągu 65 lat po pierwszej publikacji z 1947 r., a dwa najważniejsze dokumenty załączone zostały jako dodatek.

SŁOWA KLUCZE: Psimolophou, Cypr, łacińscy patriarchowie Jerozolimy, dziesięć, papieństwo, prawa wodne

In the fourteenth century, knights, masters of theology, archbishops, patriarchs, cardinals, kings, and popes argued over the village of Psimolophou, not far to the southwest of Nicosia. Psimolophou was the subject of the first publication concerning Cyprus by Jean Richard, who recently passed away, two weeks shy of his 100th birthday. In 1947, the young Richard published *Le casal de Psimolofou et la vie rurale en Chypre au XIV^e siècle*, in the already venerable *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*. Despite his young age, Richard's illustrious career was well underway, eventually leading to his election to the French Académie des Inscriptions et Belles-Lettres forty years later in 1987, a prelude to his becoming *doctor honoris causa* of the University of Cyprus in 2006. He continued to bring out fine studies about Frankish Cyprus until the day of his death over 70 years after his first article on the topic. Richard's inaugural and pioneering paper in Cypriology touched on the crusades and the papacy, but provided a unique textual window onto Cypriot rural life with his partial edition and analysis of an early-fourteenth-century document from the Vatican Archives concerning Psimolophou. This paper is a minor contribution to the history of Psimolophou, updating Richard's fourteenth-century history of the village, often using my transcriptions of documents that Richard himself later discovered while compiling summaries for volume III of the *Bullarium Cyprium*, published in 2012 (for context with discussion of the village, see also Coureas, 2010, pp. 144–161 *passim* & 260, 328, & 435; and Coureas, 2020, pp. 138–141). For what follows, I have made full transcriptions of the documents, but only the summaries will be cited, pending the future publication of the next volumes of the *Bullarium Cyprium*. An appendix offers editions of the last of the pertinent documents in the Vatican's *Instrumenta Miscellanea* series, numbers 654 and 6204.

Dramatis personae:

Patriarchs of Jerusalem during the Avignon papacy:

Anthony Bek, 6 Feb. 1306–†3 March 1311

Pierre de Pleine-Chassagne, OFM, 26 Feb. 1314–†6 Feb. 1319

Pierre de Genouillac (admin. Limassol) 19 June 1322–†by end of 1323

Raymond Bequin, OP (admin. Limassol) 19 March 1324–†by end of 1328
Pierre de la Palu, OP (admin. Limassol) 27 March 1329–†31 Jan. 1342
Hélie de Nabinaud, OFM (admin. Nicosia) 28 June 1342–promot. 20 Sept. 1342
Pierre de Casa, OCarm, 7 Oct. 1342–†2 Aug. 1348
Guillaume Amy, 2 March 1349–†9 June 1360
Philippe de Cabassolle, 18 Aug. 1361–promot. 22 Sept. 1368
Guillaume le Chevalier, OP, 22 June 1369–1370/71
Guillaume de la Garde, 12 Dec. 1371–†23 July 1374
Philippe d’Alençon, 27 Aug. 1375–ca. 1380

Other important *dramatis personae* of that period:

Antoine Michel de Voiron, renter of Psimolophou, 1375
Arnaud *de Fabricis*, papal nuncio, 1327–1333
Bernard de Muret, Hospitaller in charge of Psimolophou, 1315–1319
Déodat *de Planis*, nuncio of patriarch, 1318–1319
Gérard de Veyrines, papal nuncio, bishop of Paphos, 1323–1335/36
Giovanni Conti, archbishop of Nicosia, 1312–1332
Guillaume *Laboria*, nuncio of patriarch, 1318
Hélie de Nabinaud, OFM, archbishop of Nicosia, 1332–1342 (see above)
Hugh IV of Lusignan, king of Cyprus, 1324–1359
Jacques de Bar, Templar commander of Psimolophou, 1308
Jacques de Nores, turcopolier of Cyprus, mid-1340s–early 1370s
Jean de Saint-Michel, steward of Psimolophou, 1363–1365
Johannes de Manso, agent of patriarch, 1375
Peter I of Lusignan, king of Cyprus, 1359–1369
Peter II of Lusignan, king of Cyprus, 1369–1382
Pierre *de Antissaco*, OESA, vicar of patriarch, 1372
Pierre *Domandi*, papal collector, 1357–1363
Pierre *de Manso*, papal nuncio, 1327–1333
Pierre des Près, cardinal-bishop of Palestrina, 1323–1361
Philippe de Chambarlhac, archbishop of Nicosia, 1342–1360
Raymond de la Pradele, archbishop of Nicosia, 1361–1376
Raymond Saquet, papal legate, 1350
Simon Sudbury, auditor of the palace and papal chaplain, 1355–1356
Thomas de Montolif, *bailli* of the royal Secrète of Cyprus, 1372

The transfer of Psimolophou from the Templars to the Patriarchate

At the beginning of the fourteenth century, the village or, in medieval terms, *casale* of Psimolophou was the property of the Knights Templar. There is no information on exactly when Psimolophou had come into the hands of the Templars, but the military order could very well have retained the village when it relinquished control of Cyprus in 1192, when Guy de Lusignan began his rule (Edbury, 1991, pp. 7–9). The first evidence for Psimolophou appears in the context of the saga of the arrest, trial, and dissolution of the Templars in the period 1307–1312. Referring to 29 May 1308, the so-called Chronicle of Amadi even records the actions of Brother Jacques de Bar as commander of Psimolophou: *fra Jacomo de Bar, commendator de Psimolopho* (*Chronique d'Amadi*, 1891, p. 287), indicating that the village was among the most significant Templar properties. The sixteenth-century chronicler Florio Bustron omits the name in mentioning the *commendator de Psimolofu* (Florio Bustron, 1886, p. 168), but, unlike “Amadi,” Florio provides an inventory of Templar properties on Cyprus that were to be transferred to the Knights Hospitaller by orders of Pope Clement V, as arranged by his legate, Pierre de Pleine-Chassagne, at that time bishop of Rodez. At the very end of this catalogue, Florio lists *Psimolofu, Cato Deftera, et Tripi* (Florio Bustron, 1886, p. 171).

The next we hear of Psimolophou, however, it appears as a property not of the Hospitallers but of the Latin patriarch of Jerusalem. On 26 February 1314 (*Bullarium Cyprium II*, 2010, q-109), a few weeks before he died on 20 April, Pope Clement V promoted Bishop Pierre of Rodez to the position of the patriarch of Jerusalem, replacing the already deceased Anthony Bek, also bishop of Durham, who had died three years earlier on 3 March 1311 (Mas Latrie, 1893, p. 28). At the end of the document that formed the core of Jean Richard's 1947 study, *Instrumentum Miscellaneum* 4733, a report for the year 1317 (which corresponds to our period from 1 March 1317 to 28 February 1318, when the document was drawn up), there is a list of funds connected to Psimolophou remaining from the year 1316 (1 March 1316 to 28 February 1317). Some money “from the loan that the lord patriarch lent the peasants (*villanis*) for purchasing oxen and donkeys” (Richard, 1947, p. 153) was carried over from the year 1314 (1 March 1314 to 28 February 1315), when Brother *Johannes de Sepulchro* was in charge, whereas Brother Bernard was in charge in 1315 (1 March 1315 to 29 February 1316). According to *Instrumentum Miscellaneum* 654, printed below, the latter was the Hospitaller Bernard de Muret, Patriarch Pierre's proctor or agent on Cyprus.

The question is when and how Psimolophou was given to the patriarchate of Jerusalem. Patriarch Pierre was already in possession of it during his first year at his new post. Although *Johannes de Sepulchro* could have been a Hospitaller, he may have been a canon of the Holy Sepulchre, the patriarch's own cathedral church. Canons of the Holy Sepulchre had their own property on Cyprus (Coureas, 1997 and 2010, *passim*). Nevertheless, the fact that afterwards the patriarch's agent was a Hospitaller suggests that Florio Bustron is correct and the village first passed through the hands of the Knights of St John of Jerusalem. It is probable that Pierre de Pleine-Chassagne managed to obtain the property before his appointment. It is doubtful that the legate could have done so after his promotion to patriarch, because by the time Pierre received official word of this in the 26 February 1314 letter sent from Provence, Clement was either already dead or would have been dead before Pierre's response reached the papal curia. Clement's successor, John XXII, was not elected until 7 August 1316, by which time Psimolophou already belonged to the patriarchate. However it happened, Pierre had been in a position as legate in charge of the Templar question to divert some of the property to the vacant patriarchate after Patriarch Anthony's death, perhaps with papal, royal, or even Hospitaller approval.

Pierre de Pleine-Chassagne returned to the West by 26 October 1317, when Pope John XXII asked him to give an account of his legation (*Bullarium Cypricum III*, 2012, r-40). On 15 July 1318, probably after receiving the account from his agent, Bernard de Muret, Pierre had a document drawn up in the castle of Palmas, the present Palmas-d'Aveyron, about 20km east of Rodez, in which the patriarch made two of his chaplains his proctors and special nuncios in business and legal matters. These chaplains were Guillaume *Laboria*, rector of the church of Saint-Pierre de *Latapetra*, and Déodat de *Planis*, curate of the church of Sainte-Austremoine, both in the diocese of Rodez. The document, included in *Instrumentum Miscellaneum* 654, stipulated that both or either of the two had the power to deal with the financial matters of his *casale* of *Psimolofa* in the Kingdom of Cyprus and his other goods there, specifically to "request, exact, receive, and have from Brother Bernard of Muret of the Hospital of St John of Jerusalem, our proctor in Cyprus, and any other persons, Greeks and Latins, an account and computation of the incomes and expenses" of Psimolophou and his other goods in the Kingdom of Cyprus, and to "request, receive, and recuperate, exact, and have from any persons in the kingdom, both Greeks and Latins," all goods and rights that belonged to his patriarchate. They were also given the power to retain or remove and replace Bernard as proctor.

In the end, Déodat alone arrived on Cyprus, where in his capacity as "chaplain, proctor, and familiar" of the patriarch he had a document drawn up in Nicosia on 13 March 1319 in the house of Bishop Baldwin of

Famagusta and Tortosa, in the presence of the bishop, knight Thomas de Picquigny, bailli of the royal Secrète, and six other witnesses (including the scribe), one of whom, Bernardin *de Ienoulayco*, must have been a relative of the later patriarch of Jerusalem, Pierre de Genouillac. The document, the present *Instrumentum Miscellaneum* 654, is an agreement between Déodat and Bernard, described as “bailli and proctor of said lord patriarch in the Kingdom of Cyprus in his *casale* of *Psimolofa*.” First, the document gives the background, namely that when Déodat arrived on Cyprus for the purposes of his business, he fell seriously ill and was unable to stay in Cyprus safely without grave danger. Thus, having confidence in Bernard and his previous actions, Déodat decided to retain him in his post.

Nevertheless, they agreed on several items outlined in the document. First, for the present year, i.e., 1 March 1319 to 29 February 1320, Bernard was to pay to the patriarch or his agent 5000 white bezants of Cyprus in two installments, 2500 in September and 2500 in February, from the incomes of the *casale* of *Psimolofa*, minus the expenses of Bernard and his scribe, two servants, and two animals. Anything in excess would be ascribed to the patriarch, and Bernard would have to make up the difference in case the incomes fell short of 5000 white bezants. Bernard was to provide a guarantee with pledges from secular persons in the royal Secrète in case he failed to fulfill his obligation to pay the 5000 in whole or in part. Those who vouched for him would be completely freed from any obligation if the patriarch terminated Bernard’s administration before the year ended, once Bernard first rendered an account for his entire time as bailli of the *casale* to the person of the patriarch’s choosing.

In addition, Bernard was obligated to pay the normal tithe to the church of Nicosia and the papal tithe as well. The traditional tithe to the local secular clergy was 10% of annual income, which in Cyprus was paid to the diocesan bishop, in this case the archbishop of Nicosia. As a papal letter of 27 August 1326 reminds us, however, at the Council of Vienne (1311–1312) Pope Clement V announced a special tithe on ecclesiastical incomes for six years to support crusading (starting on 1 October 1312), and Pope John, the author of the letter, started the tradition of renewing this tithe for three-year periods (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-296).

The dispute over the tithe obligation of Psimolophou

In 1947, Jean Richard employed the figure of 4.5:1 for the ratio of value between the florin and the Cypriot white bezant in this period (Richard, 1947, p. 139), but by the time he published *Chypre sous les Lusignans* in 1962, his new *Documents chypriotes des archives du Vatican* had taught him

that the correct ratio at the time was actually 6:1 (Richard, 1962, pp. 18, 34 n. 7, 38 n. 3), and I have verified this in other sources. Regarding Psimolophou, later papal letters, as we shall see, suggest that the normal tithe obligation for the village was 120 florins, which Professor Richard calculated in 1947 as 510 bezants, which in turn happened to correspond roughly to an annual income of 5000 bezants, the amount that Bernard had to pay the patriarch after expenses. If we employ Richard's corrected ratio of 6:1 from 1962, however, the 120 florins indicates an income of 7200 bezants. This makes more sense, especially when we take into consideration the fact that Bernard was obliged to pay two tithes in addition to the 5000 bezants, the normal one to the archbishop of Nicosia and another to the pope. If the *casale* was only worth around 5000 bezants, after paying the two tithes Bernard would only be left with 4000 bezants, and he would never have agreed to pay 5000 to the patriarch minus expenses. Starting with an income of 7200 bezants, in a normal year he would have 5760 remaining after the tithes, leaving enough leeway to make the job worth his while.

A letter of Pope Benedict XII from 5 July 1335 (*Bullarium Cyprium III*, 2012, s-5) repeats the claim of a later patriarch of Jerusalem, Pierre de la Palu, that since the Church of Jerusalem was occupied by the Saracens, his properly patriarchal revenues on Cyprus and in the West amounted to less than 1700 florins, or around 10,000 bezants. It is true that from 1295 until 1449 newly appointed patriarchs of Jerusalem are recorded as obliging themselves to pay 2000 florins for the common services, normally equivalent to one third of a prelate's first annual income, but perhaps the popes took into consideration the fact that the patriarchs had incomes from other posts after the fall of Acre, so *de facto* an entire year's income from the patriarch was exacted (Hoberg, 1949, p. 63b). At any rate, the bulk of the patriarch's income proper came from Psimolophou, and to compensate for that, Pierre de Pleine-Chassagne was allowed to retain his post and income as bishop of Rodez. Pierre died in Rodez on 6 February 1319, a few weeks before the agreement between Déodat and Bernard was drawn up (Mas Latric, 1893, p. 28, mistakenly giving 1318, which is old style). Pierre's successor, Pierre de Genouillac, papal nuncio in Cyprus, was merely a canon of Nicosia when Pope John XXII promoted him to patriarch on 19 June 1322 (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-134), so Pope John renewed a thirteenth-century tradition when a Latin patriarch (of Antioch) administered the see of Limassol and enjoyed its income for almost a quarter-century, granting the administration of Limassol to the new Patriarch Pierre on the same day as his promotion (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-135; cf. *Bullarium Cyprium I*, 2010, f-20; *Bullarium Cyprium II*, 2010, k-11).

Nevertheless, the tithes on Psimolophou were irksome. Pierre de Genouillac's successor, Raymond Bequin, a Dominican master of theology at the University of Paris who was appointed on 19 March 1324 following Pierre's death, also succeeded Pierre as administrator of Limassol (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-224–225). Raymond soon complained to the pope, however, that his patriarchal incomes were not befitting of his patriarchal status, and yet he had to pay the archbishop of Nicosia (another Dominican, Giovanni Conti) the tithe on his *casale de Psimolofa*, despite the fact that, unlike the patriarch, the archbishop was very wealthy (*in redditibus valde habundat*). Patriarch Raymond asked the pope to exempt him and his successors as patriarch from this tithe, as well as the tax on the first year's income paid to the papal camera (*primitia*). Pope John XXII responded favorably on 27 August 1326, instructing the bishop and official of Paphos and the abbot of Stavrovouni (St Paul of Antioch) to make it so, as long as the tithe normally owed to the archbishop of Nicosia did not exceed 120 florins (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-294), although some have mistakenly understood the reverse, that he had to pay if the sum did not exceed 120 florins (Mas Latrîe, 1893, pp. 29 & 32; Hill, 1948, pp. 192–193 n. 2). The same day, the pope responded favorably to a similar request of Raymond concerning his grange or hamlet (*grangia seu prestaria*) variously called *Credo*, *Cerdo*, or *la Crida* in the diocese of Paphos, claiming this time that the bishop of Paphos was rather wealthy (*in redditibus satis habundat*). John XXII ordered the bishop of Paphos himself, along with the abbot of Stavrovouni and the cantor of Nicosia, to implement the decision, although this time only if the annual tithe did not exceed 60 florins (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-295). In the 1360s, what was then elevated to the status of the *casale* of *Lacrida* paid just 105 bezants for the papal triennial tithe, or 35 *per annum*, indicating that it was worth only 350 bezants per annum, which suggests that the 60 florins mentioned in Pope John's letter was simply a standard figure in the case of *Credo/Cerdo/Crida* (Richard, 1999, p. 13). It should be noted that the archbishop of Nicosia was indeed very wealthy and the bishop of Paphos rather wealthy.

Having obtained a tithe exemption for Psimolophou, Raymond wanted even more, as we learn from another papal letter from a few months later, 22 May 1327. Since as administrator of Limassol and as lord of the *casale* of *Psimalofa* he was subject to the archbishop of Nicosia, Raymond thought this beneath his patriarchal dignity, so he appealed to the pope. John XXII responded by fully exempting Raymond, the bishopric of Limassol, the *casale* of Psimolophou, and all his vicars and agents from all jurisdiction of the archbishop and the chapter of Nicosia, for as long as it pleased the papacy (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-318).

The exemption from the archbishop's tithe and jurisdiction did not solve all of Raymond's problems with Psimolophou, however, because not only did he have to pay the papal tithe, but his predecessor had neglected to do so and the sum owed had accumulated. On the same day that Pope John granted Raymond exemption from the normal tithe, 27 August 1326, the pope addressed a letter to the archbishop of Nicosia and the bishops of Paphos and Famagusta, in other words the heads of all the churches of Cyprus besides Patriarch Raymond himself, responding to Raymond's complaint that the papal nuncio and tithe collector on Cyprus, Gérard de Veyrines, archdeacon of Benevento and future bishop of Paphos, had occupied the patriarch's *casale* of *Psimaloffa* at the time of the death of Raymond's predecessor and still enjoyed much of the fruits of that *casale*, while at the same time Raymond was being compelled to pay the papal tithes that the late Patriarch Pierre de Genouillac had neglected to pay as well as Pierre's other debts. The pope ordered the addressees to investigate and either to have Gérard restore whatever fruits of Psimolophou he had taken or their equivalent value, or to have him retain enough to match the tithe debt, rendering a full account to Patriarch Raymond or his agents and returning the remainder to Raymond (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-296).

After his death on Cyprus (Mas Latrie, 1893, p. 29), Raymond's struggles over Psimolophou were repeated under his successor, another Dominican master of theology at the University of Paris, Pierre de la Palu, who was appointed on 27 March 1329 and made administrator of Limassol on the same day (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-399–400). Even though Patriarch Raymond Bequin had secured for himself and his successors a perpetual exemption from paying normal tithes on *Psimalofa* in the Nicosia diocese and on *Credo/Cerdo/Crida* in the Paphos diocese, a papal letter dated 20 June 1329 and addressed to the bishop of Famagusta, the archdeacon of Paphos, and Goffredo Spanzota, canon of Nicosia, informs us that Patriarch Pierre de la Palu had to request the same and received the same terms as his predecessor, as if the exemptions from less than three years before had never been granted (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-412).

Eight days earlier, on 12 June 1329, Pope John had written to the archbishop of Nicosia and the bishop of Famagusta relating that the new Patriarch Pierre had informed him that Bishop Gérard of Paphos' replacements as nuncios and tithe collectors, Pierre *de Manso* dean of Badajoz and the Dominican Arnaud *de Fabricis*, had seized goods and property of the late Patriarch Raymond, including the *casale* of *Psimolofa*, and continued to occupy them, while Patriarch Pierre de la Palu was obliged to pay Raymond's debts and remaining papal tithes. Once again Pope John ordered the addressees to look into the matter and to have the nuncios

return everything they had seized or received, or to instruct them to keep only what covered the tithe debt and return the rest to Patriarch Pierre (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-409). Perhaps in the process of fulfilling the papal directive, the two nuncios reminded the pope that their predecessor had also occupied and received the fruits of “a certain *casale* in the Kingdom of Cyprus,” no doubt Psimolophou. The nuncios reported that some money was still owed for the papal three-year tithe on this *casale* from the time of Gérard’s occupation, so on 22 March 1330 John XXII instructed the nuncios to determine whether any money should be exacted from Patriarch Pierre or Bishop Gérard and, if so, to collect the money from Gérard, not Pierre (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-437).

It seems that Pierre de la Palu was successful in putting to rest for a time the patriarchate’s troubles with its main possession, and we hear nothing of Psimolophou during the papacy of Pope John XXII’s successor, Benedict XII (1334–1342). Nevertheless, the financial status of the patriarch changed in the East, for although Benedict first allowed Pierre de la Palu to continue as administrator of Limassol as long as he lived, approving the patriarch’s request on 5 July 1335 (*Bullarium Cyprium III*, 2012, s-5), the following year on 17 July 1336 he granted Pierre the administration of the diocese of Couserans in the French Pyrenees and revoked the concession of the administration of Limassol, ordering Pierre not to involve himself in the affairs of the Cypriot diocese any further (*Bullarium Cyprium III*, 2012, s-21). On 2 June 1337 the pope named Lambertino bishop of Limassol, explaining that, following the death of Bishop John of Limassol, Pope John XXII had granted the administration of Limassol “to various patriarchs of Jerusalem successively, and then, when they had died,” he entrusted it to Pierre de la Palu for as long as the latter presided over the Church of Jerusalem. After Pope John’s death, Benedict continued, he revoked all such grants, but renewed it for Pierre for as long as it pleased the papacy. For unspecified reasons, Benedict finally revoked the grant to the patriarch and thus ended the tradition of patriarchs administrating Limassol (*Bullarium Cyprium III*, 2012, s-30).

Theoretically, with the loss of Limassol the *casale* of Psimolophou became all the more important for the patriarchate, but because the effort to summarize the many tens of thousands of letters of Pope Benedict XII’s successor, Clement VI (1342–1352), is nowhere near complete, at present we have no further mention of the village until 1351. (It is also during the reign of Pope Clement that Louis de Mas Latrie’s catalogue of Latin patriarchs of Jerusalem begins to go astray: Mas Latrie, 1893, pp. 31–35.) Upon Patriarch Pierre de la Palu’s death on 31 January 1342 (Dunbabin, 1991, p. 195; *pace* the summary in *Bullarium Cyprium III*, 2012, s-30, Pierre did not die in 1337), and Benedict XII’s death less than three months later on

24 April, Clement decided to renew John XXII's policy temporarily, but in reverse, by 28 June 1342 granting the patriarchate to the archbishop of Nicosia, Hélié de Nabinaud, yet another master of theology at the University of Paris, this time a Franciscan (*Bullarium Cyprium III*, 2012, t-3). The renewal lasted only a few months, however, because on 20 September 1342 Pope Clement raised Hélié to the cardinalate and five days later transferred Philippe de Chambarlhac from the bishopric of Sion to Nicosia (*Bullarium Cyprium III*, 2012, t-21). On 7 October, Clement appointed the Carmelite master of theology Pierre de Casa patriarch of Jerusalem and following Pierre's death on 2 August 1348 he was succeeded by Guillaume Amy on 2 March 1349. Pierre de Casa was attached to the bishopric of Vaison not far from Avignon, while Guillaume was the administrator of Fréjus, farther to the east in Provence (Mas Latrie, 1893, 31–32; Eubel, 1913, 276 & 517).

On 12 August 1351 Pope Clement wrote to Patriarch Guillaume Amy, responding to the latter's petition concerning, once again, the patriarch's tithe obligation toward the archbishop of Nicosia for the *casale* of *Psimolofò*. This time not only did Clement exempt both Guillaume and his successors perpetually from this tithe, as well as the tax on the first year's income, but the pope made no mention of any upper limit of 120 florins. Just as Pope John XXII's grant of a perpetual exemption to Pierre de la Palu and his successors made no mention of the identical grant the same pope had made to Pierre's predecessor Raymond Bequin, Clement's grant to Guillaume Amy was silent about John XXII's earlier exemptions (*Bullarium Cyprium III*, 2012, r-616).

Although this silence is hard to explain, the need for the renewal was clearly due to the constant opposition of the archbishops of Nicosia. As Mas Latrie noted as far back as 1893, on 6 March 1356 Pope Clement VI's successor, Innocent VI (1352–1362), “ratifie la sentence arbitrale rendue par Pierre, évêque de Palestina, entre Guillaume, patriarche de Jérusalem, et Philippe, archevêque de Nicosie, sur les dîmes de Psimolopho, en Chypre” (Mas Latrie, 1893, p. 32). The summary in the *Bullarium Cyprium* published 119 years later merely adds that “le patriarche prétendait ne pas payer plus de 60 florins en alléguant un privilège de Clément VI” (*Bullarium Cyprium III*, 2012, u-91). While Mas Latrie was confused about the earlier exemptions, Charles Perrat and Jean Richard, who discovered the full papal letter in the papal registers, were rather taciturn about the dispute and the settlement, although the letter covers two full folios, roughly seven printed pages, and includes a document within a document.

The earliest document in the letter is dated Avignon, 11 January 1356, in the house of Pierre des Près, the elderly cardinal-bishop of Palestrina (since 1323) and vice-chancellor of the Holy Roman Church (since 1325).

The document explains the background as a dispute over the tithes from the *casale* of *Psimolopho* between Patriarch Guillaume Amy and Archbishop Philippe. Probably after 1 September 1355, when Pope Innocent VI wrote to King Hugh IV recommending the patriarch's *familiares* and *ministri* living in Cyprus (*Bullarium Cyprium III*, 2012, u-78), the two prelates litigated in person in the "Palace of Cases" of the papacy in Avignon, before Simon Sudbury, already described as chancellor of Salisbury, auditor of the palace and papal chaplain, who later became bishop of London (1361–1375) and then archbishop of Canterbury (1375–1381), in which capacity he was beheaded on 14 June 1381 by rebels in the Peasants' Revolt (Logan, 2020). Archbishop Philippe of Nicosia argued that he was owed the tithe on all the revenues from *Psimolophou*, while Patriarch Guillaume countered that by virtue of a privilege of Pope Clement VI he was exempt from paying the tithe, a claim that, as we have seen, was true. The executors of the exemption, that is, the bishops of Barcelona and Paphos and the archdeacon of Antwerp, conducted legal proceedings against Archbishop Philippe over the issue, while the archbishop did the same against the patriarch on the authority that he asserted had been granted him by the papal legate Raymond Saquet, bishop of Th erouanne, soon to be archbishop of Lyon, who had gone to the East in early 1345 (*Bullarium Cyprium III*, 2012, t-128) and was named legate in 1350 (Setton, 1976, 221a-b). In fact, Archbishop Philippe specified that the money from *Psimolophou* was required as reimbursement for a stipend that Philippe had paid to the legate. Another bone of contention was the fact that, in connection with the above, the archbishop had seized a certain quantity of grain that the patriarch had purchased, after the patriarch had appealed to the pope. Since the litigation was exhausting and expensive, in the end the two parties agreed to the arbitration of Cardinal-Bishop Pierre of Palestrina, with the will and permission of Pope Innocent, given to the parties in person (*oraculo vive vocis*), even without the consent of the chapters of Jerusalem and Nicosia. Cardinal Pierre would decide on all matters of disagreement between the two, including what was argued before Simon Sudbury and others elsewhere, and with their hands on their hearts they swore to obey Cardinal Pierre's decision, on pain of the large sum of 1000 silver marks, over 4000 florins, one half being paid to the other, obedient party, and the other half to the papal camera.

This document, witnessed by a bishop, a dean, an archdeacon, a scribe, and the notary, allowed Cardinal Pierre to pronounce his decision, which he did in a document dated the same day and place in front of the same witnesses. Pierre decided on a compromise on the tithe issue, ignoring the exemption granted by Pope Clement VI, but apparently reducing the obligation on *Psimolopho* from what seems to have been the original 120

florins annually to half that amount, 60 florins, which Patriarch Guillaume Amy and his successors would pay to Archbishop Philippe and his successors every 1 November, All Saints Day, after the harvest. Philippe and his successors were never to ask more, and Guillaume and his successors were never to bring up Pope Clement's exemption again. Cardinal Pierre cancelled all sentences of excommunication, suspension, and interdict that the archbishop and the executors of Clement's exemption had promulgated against the other party, and declared that all related litigation would cease, with no further question of penalties, damages, or interest. Both parties accepted the arbitral decision and swore to obey it forever, binding their successors as well.

On 8 March 1356 Pope Innocent approved the arrangement and, one assumes, the issue was put to rest. According to the accounts of the papal tith collector on Cyprus for the years 1357–1363, Pierre *Domandi*, archdeacon of Limassol, the sum of 60 florins was indeed collected from the patriarchate's *casale* of *Psimolofo* for the year 1360 (1 March 1360 to 28 February 1361), during which the see of Nicosia was vacant following the transfer of Archbishop Philippe to Bordeaux (*Bullarium Cyprium III*, 2012, u-248). Archdeacon Pierre also received 350 florins from the patriarchate, since that see too was vacant following the death of Patriarch Guillaume Amy on 9 June 1360 (Richard, 1984–1987, p. 43; Mas Latric, 1893, pp. 32–33).

The patriarchs received no corresponding reduction for their papal tith obligations, however. Patriarch Guillaume Amy's successor, Philippe de Cabassolle, was appointed on 18 August 1361 and remained patriarch until he assumed his duties as cardinal-priest of Ss Marcellino e Pietro following his appointment on 22 September 1368, although on 31 May 1370 he became cardinal-bishop of Sabina (*Bullarium Cyprium III*, 2012, v-237; *Instrumentum Miscellaneum* 4600, f. 8r). We have the record of what he paid for the triennial papal tith for the years 1363–1365 (1 March 1363 to 28 February 1366), when 1800 bezants was collected for what was owed for *Simolopho* (Richard, 1999, p. 12). An unpublished section of the document specifies that Guillaume actually paid 1895: in the first year he paid 635, in the second 530, and then 730 was received from the grain that Jean de Saint-Michel (presumably the patriarch's steward) sold from the *casale* of *Simalopho*. The document continues by explaining that 1800 was exacted for the Nicosia diocese, but that the patriarch owed 105 bezants for the diocese of Paphos, i.e., for *Lacrida*, although only 95 was paid, leaving 10 still owed (*Instrumentum Miscellaneum* 4600, ff. 13r & 14v).

The above figures indicate that the *casale* of Psimolophou was assessed at 6000 bezants per year, close to but one sixth less than what was estimated above for its value in the 1310s. Nevertheless, the same unpublished

document records that in 1369 the Lord Turcoplier was paying 7000 bezants rent for what can only have been Psimolophou. Since, as the text explains, Patriarch Philippe became cardinal on 22 September 1368 and the post of patriarch was vacant until the following June, and we know that Guillaume le Chevalier was appointed on 22 June 1369 (Mas Latrie, 1893, p. 33), exactly nine months later, the papal camera received 5250 bezants from the rent paid during the vacancy, corresponding precisely to nine months, three-fourths of the 7000 (*Instrumentum Miscellaneum* 4600, f. 8r).

The Diversion of the Pediaios River

Having found a *modus vivendi* with the local ecclesiastical authority, it did not take long for the patriarch to clash with the secular powers. The turcoplier was a high military official, and in this case the office holder was Jacques de Nores, already turcoplier in 1344 (Edbury, 1991, p. 175; *Bullarium Cyprium III*, 2012, t-122) and still playing that role on 20 May 1368 (*Diplomatarium Veneto-Levantium II*, 1889, 144 no. 83), who is last mentioned in ca. 1372–1373 (Leontios Makhairas, 2003, p. 260). How did it come about that the patriarch ceased administering Psimolophou directly between early 1366, when presumably his agent Jean de Saint-Michel seems to have been in charge, and early 1369, when Jacques de Nores was renting the *casale*?

In what would be the last papal letter addressed to King Hugh IV, dated 20 August 1359, “a certain *casale*” belonging to the patriarchate of Jerusalem in the kingdom of Cyprus, obviously Psimolophou, is described as being “of fertile plenty” (*frugifera ubertas*). “Less licitly,” however, “the Turcoplier Jacques,” a member of the famous de Nores family who perhaps held a neighboring fief, “changed the natural channels of a certain river that normally passes through [the *casale*],” managing to delay the legal cases and trials set up under royal authority and preventing justice from being shown, much to the detriment of Patriarch Guillaume Amy and the finances of his church, which had figuratively collapsed. The pope urges and requests that the king have this “channel and aqueduct” returned to its earlier course, hear the cases, beside what is just, and show the patriarch justice, out of proper reverence for God, the pope, and the Apostolic See, not to mention the king’s eternal reward (*Bullarium Cyprium III*, 2012, u-216).

King Hugh IV died on 10 October, probably before Pope Innocent VI’s letter arrived in Nicosia, definitely too late to have any effect. The so-called chronicles of “Amadi” and of Makhairas both claim that Hugh crowned his son Peter king of Cyprus during the former’s lifetime,

on 24 November 1358, but there is no indication that the pope or anyone else knew this, and the Venice manuscript most closely associated with Leontios Makhairas himself adds that he read elsewhere that the coronation took place on 25 November 1359, which would make more sense both because that was a Sunday and because it was only a few weeks after Hugh's death (Makhairas, 2003, pp. 111–112). Thus the first letter addressed to King Peter I after the pope was informed of his father's death and the new king's coronation, sent on 16 April 1360, concerned precisely the same issue, the Pediaios River and the *casale* of Psimolophou. Unlike the 1359 letter, which Jean Richard only discovered after his 1947 article and published in the *Bullarium Cyprium* in 2012, the 1360 letter was already known to him in 1347 through a draft copy in the Vatican, *Instrumentum Miscellaneum* 6204 (Richard, 1947, p. 125), although Richard later found another copy in the Vatican Registers. The draft, printed below in the appendix, is fascinating in that one can detect three different versions as the papal chancery progressively edited the letter.

The arenga in all three versions emphasizes that the pope is obliged to support all collapsed churches and all oppressed faithful. Pope Innocent goes on to say that consideration of Peter's royal honor and reputation leads the pope to approach his highness as he had found that he approached Peter's father Hugh of clear memory when Hugh was still alive, noting that he was sending Peter a copy of his earlier letter to Hugh along with this one. Innocent then rehearses the issue, in the first version remarking that the river going through a "certain *casale*" belonging to the Church of Jerusalem had newly become dry because of the diversion of the natural course, while the second and third versions specify that this is the *casale* of *Symuloffa* in the diocese of Nicosia, that the river was "very" dry, from which river the now arid *casale* used to be irrigated and kept quite fertile. In the first version Peter is urged to divert (!) his reforming eyes to the *casale*, and in the second and third versions to the otherwise collapsed Church of Jerusalem, rather than – as the pope finds hard to believe – to his familiar the noble knight Jacques the Turcoplier, at whose intervention, the later versions note, the course of the river is said to have been changed. In the first version the chancery continued with a passage emphasizing how upset the pope was and pushing King Peter toward virtue, but the second and third versions are more conciliatory, remarking that King Hugh had also neglected to deal with the issue. The second version adds a threatening phrase about the danger to souls, presumably Jacques' and Peter's, but the chancery thought the better of it and removed the reference in the third version.

The final section of all three versions contains the pope's exhortation to Peter to show justice to the patriarch. The first version refers to the

problems as “evils” (*mala*), but this is later softened to “losses” (*dispendia*). The second and third versions interject that the pope is adding prayers on prayers and exhortations on exhortations, but otherwise what is added in the second version is removed in the third.

Leasing Psimolophou

Just what King Peter did is unknown. Patriarch Guillaume Amy died on 9 June 1360, probably around the time Innocent’s letter reached Cyprus, and Philippe de Cabassolle was not appointed until 18 August 1361. After the papal tithe collectors had rendered an account for the three-year period ending 28 February 1366, Patriarch Philippe complained to the pope via a petition that he was unable to rent out or sell the produce of his *casale* of *Cimoleph* and his other patriarchal possessions on Cyprus profitably without doing so for long periods of time, and for this sort of leasing or farming agreement special papal approval was required. Pope Innocent VI’s successor, Urban V (1362–1370), responded by writing to Archbishop Raymond of Nicosia on 12 October 1366, asking him to investigate and, if it seemed useful and fruitful for the patriarch and the Church of Jerusalem, to grant the request for a length of time that seemed fitting to the archbishop, as long as it did not exceed five years (*Bullarium Cyprium III*, 2012, v-157).

Evidently Patriarch Philippe de Cabassolle then rented Psimolophou to the very person who had diverted the Pediaios River away from the village for his own uses. There is no evidence, but it is possible that, with King Peter’s backing, Jacques de Nores pressured Patriarch Philippe, who did not wish to deal with the administration of Psimolophou under those circumstances. The deal was apparently for 7000 bezants per year, probably starting in early 1367, after the arrival of the papal letter of 12 October 1366. Perhaps not surprisingly, the new arrangement did not solve the patriarch’s problems, for we learn from a letter of Pope Urban dated 5 July 1370 that Philippe, then cardinal-bishop of Sabina, had informed him that “the priest John *de Aquatio*, alias Monguent, the noble knights Francis *Fabri* and the turcoplier,” that is, Jacques de Nores, “and several others of the city and diocese of Nicosia” were refusing to pay various sums of money, goods, and other things that they owed Philippe from the time he was patriarch of Jerusalem. The pope ordered the bishop of Famagusta to investigate and compel the debtors to pay Philippe de Cabassolle or his agents what they owed (*Bullarium Cyprium III*, 2012, v-237). We have seen that the papal collectors were more successful in securing the rent from the turcoplier from the vacancy after Philippe became cardinal, but they did not work for Philippe.

After the brief reign of Philippe de Cabassolle's successor, Patriarch Guillaume le Chevalier, Pope Urban V's successor, Gregory XI (1371–1378), appointed Guillaume de la Garde patriarch of Jerusalem on 12 December 1371, and recommended him to King Peter II on 26 June 1372. Guillaume de la Garde is described as a close relative of the pope, which probably would have assisted Patriarch Guillaume in his efforts to "recover and keep the rights and goods of himself and of his Church of Jerusalem," which the young King Peter was called upon to support. Pope Gregory addressed similar letters on the same day to Peter's mother Queen Eleanor and his uncles Princes John and James (*Bullarium Cypricum III*, 2012, w-125–126; Eubel, 1913, p. 276). On 30 June 1372, Gregory wrote to Cardinal Philippe de Cabassolle, the former patriarch, recommending the Augustinian Pierre *de Antissaco*, bachelor of canon law, whom Patriarch Guillaume de la Garde was sending to Cyprus as his vicar to recover his rights and goods (*Bullarium Cypricum III*, 2012, w-127). Finally, on 2 July the pope addressed a letter to Thomas de Montolif, the *baillif* of the royal Secrète of Cyprus, to help in this financial matter (*Bullarium Cypricum III*, 2012, w-129).

Guillaume de la Garde died two years later, on 23 July 1374 (Mas Latrie, 1893, p. 33), to be replaced by Philippe d'Alençon on 27 August 1375 (Eubel, 1913, p. 276). On 6 December of that year, Patriarch Philippe d'Alençon's agent, Johannes de Manso, a knight of the Order of St Lazarus, farmed out the patriarch's Cypriot properties to a priest, Antoine Michel, of the church of Nicosia, also known as Antoine Michel de Voiron, who already had ecclesiastical incomes in Nicosia in 1358 (*Bullarium Cypricum III*, 2012, u-200). The arrangement was for four years for 800 florins *per annum*, but the exchange rates had changed and this was then worth only about 3500 bezants, half the 7000 that Jacques de Nores had paid only a few years earlier (Mas Latrie, 1882, p. 587; Richard, 1962, p. 18). Like Jacques, who had probably passed away, Antoine was close to the crown: he was a student of canon law in 1366 (*Bullarium Cypricum III*, 2012, v-163), and by the time of the lease he was chaplain of King Peter II, described as such on 26 June 1376, when he was granted the important position of archdeacon of Paphos (*Bullarium Cypricum III*, 2012, w-340), and a few months later he was papal chaplain and auditor of legal cases in the papal palace, which was then back in Rome (*Bullarium Cypricum III*, 2012, w-347–349).

Not long afterwards, in 1378, the papacy was weakened by the onset of the Great Schism of the West, in which Europe was split into two obediences, to two popes in Rome and Avignon. No longer enjoying any useful support from the popes of Avignon, the kings of Cyprus took advantage of the situation to expropriate ecclesiastical revenues. A valuable *casale*

owned by an absentee and titular patriarch, rented out to a royal official, was an easy target. At any rate, we hear nothing of Psimolophou in papal correspondence during the Schism, although we do have letters from both the Avignon and Roman popes concerning their patriarchs of Jerusalem (Kouroupakis, 2018, *passim*). In 1409 a third pope was elected, and the circus was only resolved during the Council of Constance (1414–1418) with the resignation or deposition of the three popes and the election of Martin V in 1417. At the moment, there is no record of which I am aware concerning any Latin patriarch of Jerusalem between 1409, when the patriarch of the Avignon pope died, and 7 June 1419, when Martin V appointed the Catalan Francesc Climent (†1430), although there are vague reports that Patriarch Ugo Roberti of the Roman line, appointed on 12 April 1396, also died in 1409 (Eubel, 1913, p. 276).

A document dated 1421 and discussed by Jean Richard may clarify the matters. Containing our first mention of Psimolophou in four decades, the document is a report of Patriarch Francesc's agent for his Cypriot properties, P. de Casasajes. When Casasajes arrived on Cyprus and requested to be put in possession of the patriarch's holdings on the island, he met with much resistance because Patriarch Ugo Roberti, apparently not dead at all, had long enjoyed the revenues of *Ximoloso* and the dependent *Defteras*, along with a hamlet near Paphos, obviously *Credo/Cerdo/Crida*. For more than ten years, we are told, the Cypriot knight Étienne Pignol was leasing Psimolophou, subleasing the *casale* to various individuals. Now, the pope of the Avignon line, the Aragonese Benedict XIII (†1423), refused to step down after the election of Martin V and retreated to Peníscola Castle near Valencia, where he continued to hold out in increasingly comic fashion. Jean Richard surmised that Patriarch Francesc was from Benedict XIII's obedience (Richard, 1947, pp. 125–126). It is indeed possible that Benedict XIII had appointed Francesc in 1409, and eventually Francesc, perhaps unlike Ugo, professed his obedience to Martin, who rewarded Francesc with his support.

Losing Psimolophou

In 1421, the rent from Psimolophou and the dependency of Deftera were estimated at 520 to 570 ducats, between 3120 and 3420 bezants (Richard, 1947, p. 126 n 1; Richard, 1962, p. 18). The continuing decline in the revenues that reached the patriarchs, coupled with the more indirect ties they had with Psimolophou, suggests that they were losing their grip. Psimolophou was soon confiscated by the crown, for Philippe de Lusignan, illegitimate son of King James I's third son Henri (†1426), who possessed the

casale as a fief, and passed it to his son, Charles or Clarion de Lusignan (Mas Latrie, 1881, p. 32; Lusignan, 1586, f. 96v). The next mentions of the *casale* come in the context of James II's reconquest of Famagusta in 1464, when, according to Florio Bustron, "Psimolofo et Tripi" were in the hands of a member of an old Frankish-Cypriot family, "Helena Zappe" (Florio Bustron, 1886, p. 423), in fact the wife of Charles de Lusignan, James II's cousin, who, according to Étienne de Lusignan, received the tithes of the "bourg de Psimoloffe" (Lusignan, 1580, f. 180v; Mas Latrie, 1893, p. 38). Charles and Helena had supported Queen Charlotte against James, so James deprived them of their estates. According to the sole surviving volume of the *Livres des Remembrances* of the royal Secrète, on 7 June 1468 King James II gave the "cazal de Psimolofou" to "sire Piere Bibi, fis de sire Jaque" and five days later he granted "la presterie de Trippi, aparthenance dou cazal de Psimilofou" to Guomes Davila (Richard, 1983, pp. 17 & 84).

In the Venetian period, the patriarchal claims resurfaced. According to a document that Mas Latrie found in Venice, the patriarch of Jerusalem, Bernardino López de Carvajal, cardinal-bishop of Sabina, claimed the *casalia* of *Psimolophis et Defeterce*. On 20 May 1520 the Venetian Senate ordered the *luogotenente* and *consiglieri* on Cyprus "to put the patriarch of Jerusalem or his representative in possession of the villages" (Mas Latrie, 1893, p. 37). At some point later, however, the *casale* appears to have been the property not of the patriarch of Jerusalem, but that of Antioch: "Lo patriarcha d'Antiochia, videlicet casal Psimolosu de Laphethera, val ogni anno per stima ducati 600," with Laphethera probably meaning "Deftera" (Mas Latrie, 1852–1861, III: 502; Mas Latrie, 1893, p. 38).

Thanks largely to the discoveries of Jean Richard made over the span of 65 years, we now know twice as much about Psimolophou as Richard did when, at the age of 26, the future Doyen published his first article on Cyprus. May he rest in peace.

Document 1

Instrumentum Miscellaneum 654

Nicosia, house of Bishop Baldwin of Famagusta, 13 March 1319

In nomine Domini, amen. Anno nativitatis Eiusdem millesimo CCC^o nonodecimo, Indictione secunda, die terciadecima mensis Martii. Noverint universi presens publicum instrumentum inspecturi et etiam audituri quod, in presencia mei notarii infrascripti et testium infrascriptorum ad hec specialiter vocatorum et rogatorum, venerabilis et discretus vir dominus Deodatus de Planis, curatus ecclesie Sancti Austermonii Ruthenensis diocesis, capellanus, procurator, et familiaris reverendi in Christo patris et domini domini fratris Petri, Dei gratia sancte Ierosolimitane ecclesie patriarche et episcopi Ruthenensis, pro ut constat per patentes litteras seu per publicum instrumentum eiusdem domini patriarche patriarchali sigillo munimine roboratas seu roboratum, quarum quidem litterarum seu cuius publici instrumenti tenor per omnia talis est:

In nomine Domini, amen. Anno Eiusdem millesimo CCC^o decimo octavo, mense Julii et die quintodecimo ab introitu eiusdem mensis, Indictione prima, pontificatus sanctissimi patris et domini nostri domini Johannis digna Dei providencia pape vicesimi secundi anno secundo, per presens publicum instrumentum pateat cunctis presentibus et futuris quod nos, frater Petrus, miseratione divina sancte Ierosolimitane ecclesie patriarcha et episcopus Ruthenensis, pro nobis et nostro patriarchatu, cum presentis publici instrumenti testimonio facimus, constituimus, et ordinamus nostros certos et indubitatos procuratores ad negocia et ad lites¹ et nuncios speciales Guillelmum Laboria, rectorem ecclesie sancti Petri de Lata-petra, et Deodatum de Planis, curatum ecclesie Sancti Austermonii nostre diocesis Ruthenensis, cappellanos nostros, exhibitores huius publici instrumenti, et quemlibet ipsorum insolidum, ita quod non sit melior conditio occupantis, immo quod unus inceperit, alter resumere valeat et finire, ad petendum, exigendum, recipiendum, et habendum rationem et computum de perceptis et expensis gestis et administratis de redditibus, proventibus, et obventionibus nostris casalis nostri loci seu reparii de Psimolofa in regno Cipri et aliis bonis nostris a fratre Bernardo de Mureto Hospitalis Sancti Johannis Ierosolimitani, procuratore nostro in Cipro, et aliis quibuscumque personis Grecis et Latinis, et ad petendum, recipiendum, et recuperandum, exigendum, et habendum omnia bona nostra, debita, deveria, et iura patriarchatus nostri et nostra in ipso regno a quibuscumque personis, Grecis pariter et Latinis, quibus et cuilibet ipsorum insolidum damus et concedimus potestatem, auctoritatem, licentiam, et mandatum premissa omnia et singula faciendi nec non et agendi et deffendendi,

1 [ad lites] adalites MS.

libellos offerendi, litem contestandi de calumpnia et de veritate dicenda, in animam nostram iurandi et subeundi ac prestandi cuiuslibet alterius generis iuramentum, testes et instrumenta producendi, sententiam audiendi, expensas petendi et recipiendi, restitutionem in integrum petendi, quitationem, pactum, et financiam faciendi, dictum fratrem Bernardum de Mureto in procuratione nostra quam hactenus habuit confirmandi ac etiam, si eis visum fuerit, ab ipsa procuratione et administratione bonorum nostrorum revocandi et amovendi eundem, alium et alios procuratores substituendi et constituendi, et substitutos et constitutos amovendi et revocandi, et demum generaliter et universaliter omnia alia et singula facienda procurandi, explicandi, et exercendi quae veri et legitimi ac legitime constituti procuratores ad negocia et ad lites facere possunt et debent, etiam si mandatum exigant speciale, et que nos facere possemus si presentes essemus et que causarum et negotiorum merita exigunt et requirunt. Et volentes eosdem procuratores nostros relevare ab omni onere satisfaciendi, promictimus tibi subscripto notario pro omnibus quorum interest stipulari de rato et iudicatum solvi cum suis clausulis sub ypotheca bonorum nostrorum et nostri patriarchatus pro ipsis nos obligantes nomine fideiussorio ac etiam principali. Que omnibus quorum interest per presens instrumentum publicum per notarium publicum infrascriptum scriptum et signatum et sigillo nostro sigillatum vicem epistole² continens fieri volumus manifesta.

Acta fuerunt hec in castro Palmacii Ruthenensis diocesis, anno, die, mense, Indictione, pontificatu quibus supra, presentibus testibus discretis viris dominis Bernardo Gaffinelli rectore ecclesie sancti Petri de Broresta, Guillelmo Cayrosa curato ecclesie de Palmatio, Magistro P. Planhas fisico, et Petro Addemarii domicello.

Ego, Imbertus de Turreta clericus, publicus imperiali auctoritate notarius, premissis omnibus et singulis una cum dictis testibus presens fui et ut supra stipulatus fui et presens instrumentum publicum sumpsi et scripsi et signo meo sequenti signavi rogatus.

In quorum etiam fidem et testimonium nos, idem patriarcha, sigillum nostrum apponi fecimus huic presenti publico instrumento.

Constitutus coram reverendo in Christo patre domino B., Dei gratia Famagustane et Antheradensis ecclesiarum episcopo, et nobili et sapienti militi domino Thoma de Pinquiniaco, ballivo Secrete regalis, ex una parte, et religiosus et honestus vir frater Bernardus de Mureto, ballivus et procurator dicti domini patriarche in regno Cipri in casali suo de Psimolofe, ex altera, ipsi ambo unanimiter et concorditer dixerunt, fecerunt, narraverunt,³ ac stipulati sunt inter se in omnibus et per omnia ut inferius continetur.

2 [epistole] epistolie *a.c.* MS.

3 [narraverunt] naraverunt *a.c. s.l.* MS.

Et ecce cum hoc sit quod idem dominus Deodatus venerit ad regnum Cipri ex parte dicti domini patriarche ad faciendum, exercendum, et procurandum facta et negocia sibi commissa per ipsum dominum patriarcham pro ut et sicut in sua procuracione predicta plenius continetur, et postquam venerit ad regnum Cipri sit et fuerit gravibus infirmitatibus detentus, ita quod non possit in regno Cipri secure morari absque periculo sue persone, idcirco procuratorio nomine eiusdem domini patriarche et pro eo ex auctoritate et potestate sibi concessa per ipsum dominum patriarcham, pro ut constat, ut dictum est, ex procuracione predicta, confidens de legalitate et industria fratris Bernardi predicti, eundem fratrem Bernardum ibidem presentem et mandatum huiusmodi in se sponte suscipientem tanquam illum qui bene, legaliter, et fideliter se habuerit atque gesserit in procuracione sibi commissa per ipsum dominum patriarcham toto tempore retroacto, ratificavit, confirmavit, atque de novo constituit seu substituit ac ordinavit procuratorem, actorem, deffensorem, et nuncium specialem ad agendum, deffendendum, procurandum, et recuperandum omnia bona dicti domini patriarche, et pro eo dans et concedens sibi potestatem et auctoritatem faciendi et exercendi omnia supradicta pro ut et sicut in procuracione dicti domini Deodati plenius continetur.

Hiis tamen pactis et conventionibus appositis et factis inter procuratores predictos:

In primis videlicet quod dictus frater Bernardus teneatur reddere et restituere dicto domino patriarche seu procuratori suo vel eius mandato pro fructibus, redditibus, et obventionibus quorumcumque casalis de Psimolofe cum omnibus iuribus et pertinenciis suis unius anni tantummodo quinque milia bizantium alborum de Cipro bene ponderatorum et numeratorum ad iustum pondus regni Cipri, deductis honeribus et expensis dicti casalis de Psimolofe, solvendorum per terminos infrascriptos, videlicet in mense Septembris proximo futuro II^m V^c biz., et in mense Februarii anno a nativitate Domini Mⁱ CCCⁱ XXⁱ, Indictione tertia, alia II^m V^c biz. Et si dictum casale de Psimolofe cum omnibus iuribus et pertinentiis suis habundaret seu valeret plus in redditibus, fructibus, et obventionibus quam V^m biz., quod illud plus, deductis honeribus et expensis persone dicti fratris Bernardi et scribe sui et duorum famulorum et duarum bestiarum pro persona sua, debeat applicari dicto domino patriarche aut eius mandato. Et si minus habundaret in anno predicto, ut est dictum, quam de V^m biz., nichilominus dictus frater Bernardus teneatur perficere V^m biz. predictorum domino patriarche predicto aut eius certo nuncio. Et de hiis tenetur dare bonam cautionem de personis secularibus in Secreta regali de restituendis et reddendis pro anno predicto dicto domino patriarche aut eius certo nuncio pro redditibus, fructibus, et obventionibus⁴ dicti casalis de Psimolofe V^m biz., si dictus frater Bernardus deficeret

4 [obventionibus] obventionibus MS.

in toto vel in parte. Et si contingeret quod infra annum predictum dominus patriarcha scriberet vel aliquo modo predictum fratrem Bernardum ab amministrazione predictorum revocaret, quod fideiussores qui erunt pro eodem fratre Bernardo, ab eodem die quo dictus frater Bernardus quomodocumque fuerit a dicta amministrazione amotus, sint totaliter a fideiussione predicta absoluti ac etiam liberati, ita tamen quod dictus frater Bernardus teneatur reddere ratiocinium sicut ballivus dicti casalis cuicumque dictus dominus patriarcha voluerit de toto tempore quanto steterit in dicto casali, et reddito ratiocinio quod fideiussores sint tunc absoluti.

Item, quod dictus frater Bernardus ultra quantitatem V^m biz. predictorum teneatur solvere decimam Nicossiensis ecclesie et etiam decimam domini pape, et debet facere omnes expensas que pertinent dicto casali.

Item, si dictus dominus patriarcha mittet aliquem procuratorem sive nuncium in Cipro, quod dictus frater Bernardus teneatur dicto procuratori seu nuncio dare sibi competentes expensas pro dicto procuratore et pro alio, ita quod respondeat duobus in victu tantum sufficienti modo quamdiu steterint in regno Cipri.

Actum Nicossie, in domo predicti domini episcopi, presentibus discretis viris dominis Goberto Arquegeire, Georgio Pasquali, Guillelmo Petri, Johanne Spin, et Bernardino de Jenoulayco, testibus ad predicta specialiter vocatis et rogatis.

Et ego, Jacobus Lamberti, sacrosancte matris Romane Ecclesie publicus auctoritate notarius, predictis omnibus interfui rogatus, scripsi, et in hanc publicam formam redegi, meoque signo consueto signavi.

Document 2

Instrumentum Miscellaneum 6204

Pope Innocent VI to King Peter I, Avignon, 16 April 1360

(underlined = changed in next version; italics = changed from last version)

Version 1	Version 2	Version 3 (Reg. Vat. 241, pars 2, ff. 20v-21v)
<p>Carissimo in Christo filio Iohanni regi Silicie illustri.</p> <p>Pietatis movemur officio ac debito colapsis ecclesiis per universa orbis climata longe lateque diffusis cunctisque Christi fidelibus oppressis seu laborantibus in adversis nos appostolice servitutis obligat perurgemur.</p> <p>Tuique, inclite fili, regii honoris et fame consideratio nos inducit ut apud celsitudinem tuam quemadmodum penes clare memorie Hugonem genitorem tuum cui, dum vitam gereret in humanis, invenimus alias instituisse, prout sub transumpto presentibus intercluso plenius continetur, ut ad <i>casale de Symuloffa</i>, cuiusdam casalis ecclesie Jerosolimitane,</p>	<p>Carissimo in Christo filio <i>Petro</i> regi <i>Cipri</i> illustri.</p> <p>Pietatis movemur officio ac debito colapsis ecclesiis per universa orbis climata longe lateque diffusis, cunctisque Christi fidelibus oppressis seu laborantibus in adversis nos appostolica servitus obligat, <i>eiusque ad hec permaximis excuriis</i> perurgemur.</p> <p>Tuique, inclite fili, regii honoris et fame consideratio nos inducit ut apud celsitudinem tuam quemadmodum penes clare memorie Hugonem genitorem tuum cui, dum vitam gereret in humanis, invenimus alias instituisse, prout sub transumpto presentibus intercluso plenius continetur, ut ad <i>casale de Symuloffa</i>, <i>Nicosiensis diocesis</i>, ecclesie Jerosolimitane,</p>	<p>Carissimo in Christo Petro regi Cipri illustri, <i>salutem etc.</i></p> <p>Pietatis movemur officio ac debito colapsis ecclesiis per universa orbis climata longe lateque diffuctis cunctisque Christi fidelibus oppressis seu laborantibus in adversis nos apostolica servitus obligat, eiusque ad hec permaximis excuriis perurgemur.</p> <p>Tuique, inclite fili, regii honoris et fame consideratio nos inducit ut apud celsitudinem tuam quemadmodum penes clare memorie Hugonem genitorem tuum cui, dum vitam gereret in humanis, alias instituisse, prout sub transumpto presentibus intercluso plenius continetur, ut ad casale de Symuloffa, Nicosiensis diocesis, ecclesie Jerosolimitane</p>

<p>propter subversionem <u>cuiusdam</u> naturalis aque alvei defluentis noviter arcescentes, tuos intuitus reformatorios et pietatis propicio oculos inclinare, quos ad dilecti filii nobilis viri Jacobi Tricoplerii, militis, familiaris tui, hucusque, quod vix credimus, diceris elongasse, pro simplici iusticia que deberetur postulanti <u>cullibet</u> prompte reddi via regia <u>redderes meram iusticiam super hiis</u> inter eos, in quibus, et si nos more patris benivoli dampnosa <u>dissidia</u> [rimina a.c. s.l.] unitatis Ecclesie Sancte Dei, dampnosaque discrimina et profunda cordis amaritudine recensemus, tuamque serenitatem non mediocri anxietate vexatam forsan inter <u>ambiguitates</u> huiusmodi circumplexam. <u>Speramus</u> autem quod tui solii iustitie plenitudo non concidat, nec concassabitur in premissis, quin immo quia virtus in infirmitate perficitur ut virtutes resumas virtuosius et adhibeas diligentem providentiam in agendis.</p>	<p>propter subversionem <u>eiusdem</u> naturalis aque alvei defluentis noviter <u>perarescens</u>, unde <u>casale prefaum ad presens aridum et consueverat irrigari</u>, et ubertates fertiles propagare, tuos intuitus reformatorios et pietatis propicio oculos <u>eidem Jerosolimitane ecclesie ministrare, alias colapse, permaximum [dicitur] ministrare</u> viri Jacobi Tricoplerii, militis, familiaris tui, <u>cuiusmodi interventu idem alveus dicitur commutatus</u>, hucusque, quod vix credimus, diceris elongasse, <u>quemadmodum idem progenitor tuus contemplatione consimili distulisse dicitur quoad vixit</u>, pro simplici iusticia que deberetur postulanti <u>cullibet in sepefate ecclesie, ut premititur, permaximum dispendium et iacturam, tui et tuorum fortasse, si veritas relatiibus fulciatur, non modicum periculum animarum,</u> prompte reddi via regia reddi <u>faceres meram super hiis</u> iustitiam inter eos.</p>	<p>propter subversionem <u>cuiusdam</u> naturalis aque alvei defluentis noviter <u>perarescens</u>, unde casale prefaum presens aridum consueverat irrigari, et ubertates fertiles, tuos intuitus reformatorios et pietatis propicio oculos eidem Jerosolimitane ecclesie, alias colapse, permaximum ministrare dicitur inclinare, quos ad dilecti filii nobilis viri Jacobi tricoplerii, militis, familiaris tui, cuiusmodi interventu idem alveus dicitur commutatus, hucusque, quod vix credimus, diceris elongasse, quemadmodum idem progenitor tuus contemplatione consimili distulisse dicitur quoad vixit, pro simplici iusticia que deberetur postulanti cullibet in sepefate ecclesie, ut premititur, permaximum dispendium et iacturam,</p>
		<p>prompte reddi via regia faceres meram super hiis iusticiam inter eos.</p>

<p>Nos autem, <u>malis</u> huiusmodi obviare, quantum cum Deo possumus, cupientes, celsitudinem tuam rogamus attentius et ortamur attente quatinus huiusmodi iustitiam inter partes previas seu aliud <u>promptum</u> et debitum <u>ac</u> salubre remedium procurare festines, ita quod venerabilis frater noster . . . patriarcha Jerosolimitanus, cui eius exigentibus meritis afficimur non indigne, celsitudinis tue presidio in commisso sibi regimine ecclesie prelibate possit assidue procurari, et tibi exinde a Retributore bonorum perempnis vite premium rependatur, ac a nobis condigna proveniat actio gratiarum.</p>	<p>Nos autem, <i>dispendiis</i> huiusmodi obviare, quantum cum Deo possumus, cupientes, <i>preces continuantes precibus et exhortationes exhortationibus cumulant</i>, celsitudinem tuam rogamus attentius et ortamur attente quatinus, <i>ob dignam Dei reverentiam, apud quam non est acceptatio personarum nec obubratio vicissitudinis aliqualis. et Apostolice Sedis reverentiam. cui afficaris ut devotus intermis visceribus caritatis, ac nostram utilitatem quoque rei publice interventus</i>, huiusmodi iustitiam inter partes previas seu aliud debitum <i>et</i> salubre remedium procurare festines, ita quod venerabilis frater noster . . . patriarcha Jerosolimitanus, cui eius exigentibus meritis afficimur non indigne, celsitudinis tue fultus presidio in commisso sibi regimine ecclesie prelibate possit assidue Deo propicio prosperari, et tibi exinde a Retributore bonorum omnium perempnis vite premium rependatur, ac a nobis condigna proveniat actio gratiarum.</p>	<p>Nos autem, dispendiis huiusmodi obviare, quantum cum Deo possumus, cupientes, preces continuantes precibus et exhortationes exhortationibus cumulantes, celsitudinem tuam rogamus attentius et hortamur attente quatinus, ob dignam Dei reverentiam,</p> <p>huiusmodi iustitiam inter partes previas seu aliud debitum et salubre remedium procurare festines, ita quod venerabilis frater noster . . . patri archa Jerosolimitanus, cui eius exigentibus meritis afficimur non indigne, celsitudinis tue fultus presidio in commisso sibi regimine ecclesie prelibate possit assidue Deo propicio prosperari, et tibi exinde a Retributore bonorum omnium perempnis vite premium rependatur, ac a nobis condigna proveniat actio gratiarum.</p>
<p>Datum Avinione, XVI Kalendas Maii, anno octavo.</p>	<p>Datum Avinione, XVI Kalendas Maii, anno octavo.</p>	<p>Datum Avinione, XVI Kalendas Maii, anno octavo.</p>

REFERENCES

- Bullarium Cyprium I: Papal Letters Concerning Cyprus 1196–1260* (2010a). Ed. C. Schabel. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Bullarium Cyprium II: Papal Letters Concerning Cyprus 1261–1314* (2010b). Ed. C. Schabel. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Bullarium Cyprium III: Lettres papales relatives à Chypre 1316–1378* (2012). Eds. C. Perrat & J. Richard, avec la collaboration de C. Schabel. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Coureas, N. (1997). *The Latin Church in Cyprus, 1195–1312*. Aldershot: Ashgate.
- Coureas, N. (2010). *The Latin Church in Cyprus 1313–1378*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Coureas, N. (2020). Fluctuating Territoriality. The Military Orders and the Crown of Cyprus: 1191–1313. In M.-A. Chevalier (ed.), *Ordres militaires et territorialité au Moyen Âge: entre Orient et Occident*. Paris: Paul Geuthner, 125–158.
- Chronique d'Amadi* (1891). Ed. R. de Mas Latrie. Paris: Imprimerie nationale.
- Diplomatarium Veneto-Levantium. Sive acta et diplomata res Venetas, Graecas atque Levantis illustrantia*. Vol. II: 1351–1454 (1889). Ed. R. Predelli. Venice: Deputazione Veneta di storia patria.
- Dunbabin, J. (1991). *A Hound of God. Pierre de la Palud and the Fourteenth-Century Church*. Oxford: Clarendon Press.
- Edbury, P.W. (1991). *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191–1374*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eubel, C. (1913). *Hierachia catholica medii aevi*. Münster: Libreria Regensbergiana.
- Florio Bustron (1886). *Chronique de l'île de Chypre*, ed. R. de Mas Latrie. Paris: Imprimerie nationale.
- Hill, G. (1948). *A History of Cyprus: Vol. 2. The Frankish Period, 1192–1432*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoberg, H. (1949). *Taxae pro communibus servitiis ex libris obligationum ab anno 1295 usque ad annum 1455 confectis*. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Kouroupakis, A. (2018). *Η Κύπρος και το Μεγάλο Σχίσμα της Δύσης (1378–1417)*. Nicosia: University of Cyprus (PhD dissertation).
- Leontios Makhairas (2003). *Χρονικό της Κύπρου. Παράλληλη διπλωματική έκδοση των χειρογράφων*, eds. M. Pieris & A. Nicolaou-Konnari. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Logan, F.D. (2020). *The Register of Simon Sudbury, Archbishop of Canterbury, 1375–1381*. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- Lusignan, É. de (1580). *Description de toute l'isle de Cypre*. Paris: Guillaume Chaudiere.

- Lusignan, É. de (1586). *Les généalogies de soixante et sept très-nobles et très-illustres maisons*. Paris: Guillaume le Noir.
- Mas Latrie, L. de (1852–1861). *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, 3 vols. Paris: Imprimerie nationale.
- Mas Latrie, L. de (1881). *Généalogie des rois de Chypre de la famille de Lusignan*. Venice: Marco Visentini.
- Mas Latrie, L. de (1882). *Documents nouveaux servant de preuves à l'histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*. Paris: Imprimerie nationale.
- Mas Latrie, L. de (1893). Les patriarches latins de Jérusalem Mas-Latrie. *Revue de l'Orient latin*, 1, 16–41.
- Richard, J. (1947). Le casal de Psimolofu et la vie rurale en Chypre au XIV^e siècle. *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 59, 121–153. Reprinted in idem (1976). *Orient et Occident au Moyen Âge. Contacts et relations XIIIe-XIVe siècles*. London: Variorum, no. IV.
- Richard, J. (1962). *Chypre sous les Lusignan. Documents chypriotes des archives du Vatican (XIV^e et XV^e siècles)*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Richard, J., with Papadopoullos, T. (1983). *Le Livre des remembrances de la secrète du royaume de Chypre: 1468–1469*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Richard, J. (1984–1987). Les comptes du collecteur de la Chambre Apostolique dans le royaume de Chypre (1357–1363). *Επετηρίδα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών*, 13–16, 1–47. Reprinted in idem (1992). *Croisades et états latins d'Orient*. Aldershot: Ashgate, no. XV.
- Richard, J. (1999). La levée des decimes sur l'Eglise latine de Chypre. Documents comptables de 1363–1371. *Επετηρίδα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών*, 25, 11–18. Reprinted in idem (2003). *Francs et orientaux dans le monde des croisades*. Aldershot: Ashgate, no. XX.
- Setton, K.M. (1976). *The Papacy and the Levant (1204–1571)*. Volume I. *The Thirteenth and Fourteenth Centuries*. Philadelphia: American Philological Society.

Christopher David Schabel – PhD in History, University of Iowa, 1994, works primarily on later-medieval intellectual history and the Latin East. He is Professor of Medieval History in the Department of History and Archaeology of the University of Cyprus.

Nicholas Coureas<http://orcid.org/0000-0001-8903-8459>

Cyprus Research Centre in Nicosia

ncoureas@hotmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.05

The Greek Church in Latin and Venetian Cyprus 1191–1570

ABSTRACT

The Greek Church faced considerable problems following the Latin Conquest of Cyprus and the establishment of the Lusignan dynasty. Much of its property was impounded by the new Latin rulers, in the 1220s its bishoprics were reduced to four, with each bishop subject to a Latin diocesan. Under the provisions of the *Bulla Cyprica* of 1260 it accepted papal primacy and ceased to have its own archbishop following the death of Germanos. Limits were placed on the numbers of monks in Greek monasteries and the refusal of Greek monks to accept the validity of Latin unleavened communion bread resulted in the martyrdom of 13 of them in 1231. Despite this, however, the Greek Church overcame these challenges and even strengthened its position in the later Lusignan and Venetian periods. Several reasons explain its ability to survive and maintain the allegiance of most of the population. The small number of Latins on Cyprus, concentrated mainly in the towns of Nicosia and Famagusta, made them fear absorption into the far more numerous Greeks and so disposed to tolerate a Greek Uniate Church that formally accepted papal primacy. The great distance separating Cyprus from Rome and Avignon together with increasing absenteeism among the Latin clergy from the later fourteenth century onwards made it impossible to enforce papal directives. The growing Ottoman threat from the late fifteenth century onwards likewise made the Venetian authorities on Cyprus reluctant to implement papal rulings that would anger the Greek majority. In addition, the Greek Church of Cyprus maintained contact with the Greek patriarchates of Constantinople, Antioch and Alexandria, all outside the areas under Latin rule, and so was not isolated from the Orthodox Christians subject to the patriarch of Constantinople.

KEYWORDS: Greeks, Latins, Lusignans, Venetians, monasteries, *Bulla Cyprica*, papacy, clergy

STRESZCZENIE

Kościół grecki na Cyprze łacińskim i weneckim 1191–1570

Po łacińskim podboju Cypru i ustanowieniu dynastii Lusignanów Kościół grecki stanął w obliczu poważnych problemów. Duża część jego majątku została skonfiskowana przez nowych łacińskich władców, w latach 20. XII w. liczba jego biskupstw została zredukowana do czterech, a każde z nich podlegało łacińskiemu biskupowi diecezjalnemu. Na mocy postanowień Bulli Cypriańskiej z 1260 r. diecezje przyjęły prymat papieski, a po śmierci Germanosa przestały mieć własnego arcybiskupa. Ograniczono liczbę mnichów w greckich klasztorach, a odmowa przyjęcia przez nich ważności łacińskiego niekwaszonego pieczywa eucharystycznego doprowadziła do męczeńskiej śmierci trzynastu z nich w 1231 r. Mimo to Kościół grecki przezwycięzył te trudności, a nawet wzmocnił swoją pozycję w późniejszym okresie panowania Lusignanów i Wenecjan. W tekście wyjaśniono kilka powodów tej zdolności do przetrwania i utrzymania lojalności większości mieszkańców. Nie wielka liczba łacinników na Cyprze, skupionych głównie w miastach Nikozja i Famagusta, sprawiała, że obawiali się oni wchłonięcia przez znacznie liczniejszych Greków i dlatego byli skłonni tolerować grecki Kościół unicki, który formalnie akceptował prymat papieski. Ogromna odległość dzieląca Cypr od Rzymu i Awinionu, wraz z rosnącą absencją wśród łacińskiego kleru od końca XIV w., uniemożliwiała egzekwowanie papieskich dyrektyw. Rosnące zagrożenie osmańskie od końca XV w. również sprawiło, że władze weneckie na Cyprze niechętnie wdrażały papieskie nakazy, które mogłyby rozgniewać grecką większość. Ponadto, Kościół grecki na Cyprze utrzymywał kontakt z greckimi patriarchatami Konstantynopola, Antiochii i Aleksandrii, które znajdowały się poza obszarami pod panowaniem Kościoła łacińskiego, a więc nie był odizolowany od prawosławnych chrześcijan podlegających patriarchsze Konstantynopola.

SŁOWA KLUCZE: Grecy, łacinnicy, Lusignanowie, Wenecjanie, klasztory, Bulla Cypria, papieństwo, duchowieństwo

The early to middle Lusignan period (1191–1373)

The Greek Church of Cyprus, spiritually subject to the Patriarchate of Constantinople and enjoying administrative autonomy – or autocephaly – since the Council of Ephesus of 431 (Englezakis, 1995, I, pp. 29–40), underwent a more radical change as a result of the Latin conquest in 1191 than at any other time before or since in its long history. Here, these changes, their effects, and how the Greek Church reacted and adapted to them will be examined, with special emphasis on the period of Venetian rule.

Around the Third Crusade, and following the conquest of Cyprus in 1191 by the forces of King Richard I of England, the island was sold twice, first to the Order of the Templars, who returned it after a bloodily suppressed Greek revolt in Nicosia, and then to Guy de Lusignan, the dispossessed king of Jerusalem, who founded a Latin Roman Catholic dynasty that ruled Cyprus until 1473 (Edbury, 1991, 1994², pp. 1–12). As Roman Catholics, the Latin kings, nobles and merchants settling in Cyprus in the wake of the conquest could not have their spiritual needs catered to by a Greek Church, considered schismatic by the papacy. Therefore, a Latin Church of Cyprus, consisting of one archdiocese of Nicosia and three suffragan dioceses of Paphos, Limassol and Famagusta, was founded in 1196 under Pope Celestine III, with the declared aim of bringing the Greek Church under the jurisdiction of the papacy (Coureas, 1997, pp. 3–6; Schabel, 2010, vol. 1, a-1 to a-3).

Until the Limassol and Famagusta agreements of 1220 and 1222, the latter of which the papacy confirmed in 1223, intervention in the affairs of the Greek Church was minimal. Nonetheless, some of the 14 Greek bishoprics existing in Cyprus prior to 1191 were amalgamated, probably for economic reasons, given that the end of Byzantine rule over Cyprus had resulted in the ending of Greek churches and monasteries' patronage from the Byzantine emperors and nobility, who had largely fled the island after the conquest, although some Greek landowners remained. Neophytos the Recluse, who founded a monastery in the hills outside Paphos at the close of the twelfth century and witnessed the Latin Conquest, bewailed its effects but he acknowledged that the Latins had not harmed his monastery and adopted a cautious attitude towards them instead (Coureas, 1997, pp. 252–259). Nonetheless, the extant Greek monastic foundation rules of the period, those of Neilos for the monastery of Makhairas and of Neophytos the Recluse for the Engleistra monastery did set limits on the numbers of candidates entering the monastery to become monks, thereby presaging the limits on their entry according to the terms of the 1220 and 1222 agreements (Coureas, 2003, pp. 50–51, chapters 164 [Neilos] and 9 [Neophytos]).

These agreements came into being after the Fourth Crusade of 1204, by which time Constantinople, most of mainland Greece, Crete and many Aegean islands had come under Latin rule. Under Pope Honorius III (1216–1227), the papacy formulated a more interventionist policy towards the Greek Churches in Latin ruled territories with a view to implementing their subjection to papal jurisdiction. In Cyprus, this resulted in the conclusion of the 1220 and 1222 agreements between the Latin crown and nobility on the one hand and the Latin secular Church and the Roman Catholic military orders on the other, as confirmed by Pope Honorius III

in January 1223. Despite the fact that the Greek Church was not a party to either agreement, some of the provisions affected it directly. These were the ones officially reducing the number of Greek bishops to four, with each of the remaining bishops to be resident in one of the four Latin dioceses and to be subordinate to the Latin diocesan. This represented a retreat from the Pope Honorius' initial position that there should only be Latin bishops on Cyprus, but it also meant that henceforth, the Greek bishops would have no territorial jurisdiction, being placed directly under their Latin diocesans, and so they would cease to be bishops *pleno iure* (Coureas, 1997, pp. 259–274; Schabel, 2010, vol. 1, c-47; Coureas & Schabel, 1997, nos. 82–84).

In a wider context, the position of Greek bishops in Cyprus from now on corresponded roughly to those of the Greek *presules* of Southern Italy and Sicily, another area where a Latin Church had been founded among predominantly Greek-rite Christians (Herde, 2002, pp. 240–251). The existence of a Greek archbishop of Cyprus was tacitly ignored in these agreements. The numbers of Greeks entering the Greek secular clergy and the monasteries was also limited by these agreements. The reason for this was that many of them were serfs and the numerical limits aimed at preventing too many serfs from leaving the lands of their Latin feudal lords, especially since the Greek deacons and priests were relieved by the same agreements from having to perform manual labour. Greek churches and land owning monasteries, as well as Greek and Melkite Syrian secular landowners, also had to pay tithes to the Latin Church, although not on properties they had owned prior to 1214, the date of the Fourth Lateran Council at which the Greeks' obligation to pay such tithes and under what circumstances was defined (Coureas & Schabel, 1997, nos. 82–84; Schabel, 2010, vol. 1, c-47). Greek monks, however, apparently continued to have servile obligations. The monks of Neangomi, a Greek monastery under royal protection granted to an officer of the crown on a lifetime basis in the late thirteenth or early fourteenth century, were exempted from such obligations under the terms of this grant, proof that up until then they had been performing them (Beihammer, 2007, no. 45).

These agreements and their implementation caused a split in the ranks of the Greek clergy, between those desiring an accommodation with the Latins and those advocating resistance. Greek monks were prominent among the latter, even if the resistance advocated was non-violent, and focused on condemning the perceived dogmatical errors of the Latins, especially over their use of unleavened bread (Kyriacou, 2018, pp. 8–12 and 233–237). When the Dominican friar Andrew engaged in a debate with some of them in the monastery of Kantariotissa near Kantara, over the validity of the unleavened communion bread used by the Latins, the rejection of his viewpoint by the

13 monks there, who included refugee monks from the monastery of Kalon Oros in southern Anatolia, caused him to have them arrested. They were taken to Nicosia, stopping overnight at the Greek monastery of St George of Mangana, the wealthiest Greek monastery in Cyprus, near the capital. They were gaoled in Nicosia for several years as they persisted in their position, with one of them dying in captivity. The matter was finally brought to the pope, who instructed the Latin archbishop to hand them over to the secular arm if they remained obdurate. This done, the remaining 12 monks were burnt at the stake in 1231, and their bones were mixed with those of unclean animals to prevent their retention as relics. This martyrdom, unique in the Greek lands coming under Latin rule, also occurred during a period of civil war and a royal minority, for the Latin rulers and nobility of Cyprus in general sought to prevent such inter-confessional bloodshed. For the Latin clergy however, the refusal of their Greek counterparts to accept the validity of unleavened bread made them heretics, and not just on Cyprus. According to the life of Luke, a Greek bishop of Isola Capo Rizzuto in the Norman kingdom of Sicily, the Latins attempted to burn him alive in around 1100 when he denied the validity of unleavened bread, comparing the Latins to Pharisees, but he survived miraculously (Coureas, 1997, pp. 281–285; Schabel, 2010, pp. III, 2–21).

Not all the Greek clergy counselled uncompromising resistance. When a delegation of Greek prelates visited Germanos, the ecumenical patriarch of Constantinople, then in exile in Nicaea, they were initially advised to accept some of the Latin demands, although the unexpected intrusion of irate Greek refugees from Latin Constantinople to this meeting stiffened the patriarch's resolve against the Latins. In two letters of 1223 and 1229, Patriarch Germanos advised the Greeks and Syrians of Cyprus to obey the Latins superficially, but to avoid canonical obedience to them and keep away from those Greeks who had done so. The remonstrations of the Greek prelates of Cyprus indicated that some of the island's Greek bishops had accepted papal jurisdiction and primacy, excommunicating those refusing to submit. Furthermore, after the burning of the 13 monks mentioned above, the Greek archbishop of Cyprus Neophytos implored the Byzantine Emperor John Vatatzes to cease urging confrontation with the Latins, while also pointing out that the monks had gone to their deaths willingly and after heaping abuse on their captors (Nerantzi-Varmazi, 1996, pp. 121–130; Coureas, 1997, pp. 283–287). Under Pope Innocent IV, a more conciliatory policy towards the Greek clergy was followed, although not as regarded making Greeks conform to Latin liturgical usages where their own customs were divergent. It was during his pontificate that Greek converts to the Latin rite are first recorded, in regulations that the Latin Church of Nicosia promulgated on Palm Sunday

1251, concerning their mass attendance in the Latin cathedral of St Sophia and their confession to Latin priests (Schabel, 2001, pp. 154–157; Coureas, 1997, pp. 287–296; Kyriacou, 2018, p. 13). Nevertheless, any plans the pope may have had about creating parallel Latin and Greek Episcopal hierarchies, with both being directly subordinate to Rome, were fervently resisted by Hugh of Fagiano, a Praemonstatensian monk who became Latin archbishop of Nicosia in 1251. Pope Innocent's death in 1254 and the succession of the more conservative Pope Alexander IV resulted in the resolution of the dispute between the Latin and Greek clergy of Cyprus by the *Bulla Cypria* of 1260 (Coureas, 1997, pp. 291–292 and 296).

This agreement was formulated by the papal legate Eudes de Chateauroux and accepted by the Greek archbishop Germanos and the Greek bishops of Lefkara, Arsinoe and Karpasia. All of these localities were within the respective Latin suffragan dioceses of Limassol, Paphos and Famagusta. They essentially reiterated the provisions of the 1220 and 1222 agreements, but with added clauses. Annual visitations of Greek monasteries by Latin bishops were limited and so were expenses payable by the Greek clergy, while Greek bishops had the same authority over Greek monasteries and priests as their Latin equivalents had over Latin monasteries and priests. Greek ecclesiastical courts could continue functioning in localities traditionally having them, although appeals against their decisions would go to the Latin diocesans and ultimately to the Roman Curia (Schabel, 2010, vol. 1, f-35; Coureas, 1997, pp. 297–300). The family law applied in these courts has survived in a manuscript written between the years 1260–1306 by an anonymous Greek cleric for the Greek Episcopal court of Arsinoe. It consists of ten articles, five on procedural law and five on substantial law. The more modern editions of these laws acknowledge the influence of the Latin *summae* in circulation throughout Western Europe from the twelfth century onwards (Simon, 1973, pp. 7–8; Maruhn, 1981, pp. 218–222; Aimilianides, 2004, pp. 55–56). The Greek clergy were also granted authority over the Melkites, Greek-rite Syrian Christians. Archbishop Germanos, while acknowledging papal jurisdiction, was to be completely free from the jurisdiction of the Latin archbishop of Nicosia as long as he lived. After his death, however, the Greeks of Cyprus would cease to have their own archbishop. His successor, the bishop of Solea, would be directly subordinate to the Latin archbishops of Nicosia. Archbishop Hugh of Fagiano, disgusted on account of not having Germanos placed under his jurisdiction, left Cyprus after the agreement never to return (Schabel, 2010, vol. 1, f-35, no. 20; Coureas, 1997, pp. 300–302). Nonetheless, despite continued Greek resentment, it lasted until the Ottoman conquest of 1570.

Splits within the Greek Church over relations with the Latins and occasional conflicts continued after 1260. Greek priests in the Nicosia

diocese opposed to the provisions of the *Bulla Cypria* are recorded as having uprooted the vines and driven their colleagues accepting it from their houses, who then sought refuge with the Latin archbishop of Nicosia. The regulations of a Latin provincial synod convened under Archbishop Ranulf condemned those Greek clergy refusing to accept Latin doctrines, especially regarding the validity of unleavened bread, as heretics and the Greek bishop Matthew of Lefkara narrowly escaped arrest on the orders of the Latin Dominican Bishop Berard of Limassol for persistently refusing to recognize its validity (Coureas & Schabel, 1997, nos. 11, 75–77, 79 and 81; Coureas, 1997, pp. 302–311; Schabel, 2001, pp. 142–145; Schabel, 2010, pp. IV 227–234). Yet there are instances of Greek clergy recognizing the authority of their Latin counterparts. On Bishop Matthew's death the Greek clergy solicited and obtained Bishop Berard's approval for the election of his successor, in accordance with the terms of the *Bulla Cypria*. Sometime before 1301 the two disappointed candidates for the abbacy of St George of Mangana appealed to the pope against Leo, albeit unsuccessfully. Attempts by Latin clergy in Cyprus in 1306 and 1308 to have the Greek monks of the monasteries of St George of Mangana near Nicosia and of three Greek monasteries in Paphos replaced by Latin monks were unsuccessful, partly because most Latins in Cyprus and therefore most establishments of the Latin church were concentrated in the capital Nicosia and in Famagusta, the island's main port. Indeed, in the early fourteenth century Abbot Germanos of St George of Mangana successfully prevented various Latins and Greeks from despoiling his monastery's property by appealing to Pope John XXII (Coureas, 1997, pp. 312–316; Coureas, 2010, pp. 460–465).

What conflicts did occur with the Latin Church in the fourteenth century were caused by visiting papal legates. In 1314, Peter de Pleine Chassaigne, the titular patriarch of Jerusalem, had the Greek bishops of Solea and Lefkara gaoled for refusing to accept new regulations whereby the Greek practice of prostration before the Host after its benediction and before its consecration was proscribed as being idolatrous. The Greek bishops were instructed to convene a synod twice a year shortly after the convening of a Latin provincial synod, to celebrate orders at the same time as the Latin clergy and to receive the chrism prepared by the Latin bishops. The Greek bishops opposed these rulings as contrary to the *Bulla Cypria* and following the intervention of Pope John XXII they were released, although instructed to clarify to their congregations that the Host did not become the body and blood of Christ prior to its consecration (Coureas, 2010, pp. 426–428; Schabel, 2001, pp. 341–349). In 1360, the Carmelite friar and papal legate Peter Thomas provoked a riot in the Latin cathedral of the Holy Wisdom in Nicosia when he preached to the bishop of

Solea and other Greek clergy summoned there on the errors of their ways. He also tried to force them to accept the Latin sacrament of confirmation according to the fifteenth century Greek chronicle of Leontios Makhairas. King Peter I sent a force of mounted sergeants to disperse the Greeks rioting. St Brigit of Sweden likewise viewed the Greeks of Cyprus and their church as insubordinate to Rome. When preaching in Famagusta in 1372, she warned the Greeks that their empire would face destruction if they did not acknowledge papal primacy, although conceding that those Greeks not aware of the need to submit to Rome and otherwise living as good Christians would attain salvation (Coureas, 2010, pp. 448–450; Smet, 1954, pp. 92–93; Dawkins, 1932, vol. 1, paras. 101–102; Kezel, 1990, p. 199).

Yet, the scarcity of Latin clergy, especially outside Nicosia and Famagusta, worked to the advantage of the Greek Church. Although the Constitutions of the Latin provincial synod held in 1340 under Archbishop Helias of Nabineaux record the formal acceptance of the fundamental articles of the Roman Catholic faith by the Greek clergy and those of other rites present, in practice they appear to have been a dead letter. In 1353, Archbishop Philip de Chamberlhac passed rulings stating that Greeks and Latin intermarrying had to wed and raise their children according to the Latin rite and that priests of each rite could only administer the sacraments to persons of the same rite, except in cases of Greeks wishing to go over to the Latin rite, who would then receive the Latin sacrament of confirmation from Latin priests. Pope Urban V's letter of 1368 to Archbishop Raymond de la Pradele alludes to complaints King Peter I of Cyprus had submitted to him about Latin nobles not receiving the sacraments in the Latin cathedrals of the island and of Latin noblewomen frequenting the churches of "Greeks and schismatics" (Coureas & Schabel, 1997, no. 131; Schabel, 2001, pp. 248–271; Coureas, 2010, pp. 444–448).

Major rural Greek monasteries such as those of Makhairas, St George of Mangana, which had dependencies as far away as Cilician Armenia, St Margaret of Agros, and Neophytos the Recluse were able to survive throughout the periods of Lusignan and Venetian rule, although the smaller monastery of the Holy Cross of Lefkara lost its independence and was united to the Episcopal *mensa* of the local Greek bishop. Major Greek monasteries outside Cyprus, like St Catherine of Sinai, and SS Savvas and Theodosios in Palestine owned properties throughout Cyprus. In the towns, the churches of St Barnabas and Panagia Hodegetria functioned as the main Greek churches of Nicosia after the early fourteenth century. In Famagusta, the church of St George of the Greeks built in the mid-fourteenth century rivalled the Latin cathedral of St Nicholas in size and splendour (Coureas, 2010, pp. 459–473; Coureas, 1996, pp. 475–484; Richard, 1986, pp. 61–75; Schabel, 2012, pp. 160–161; Olympios, 2018, p. 314).

Nicosia was home to the Greek monasteries of St John of Bibi, the Andreion, Neankomos, “de Lagro” and Stavros ho Phaneromenos recorded from the mid-fourteenth century onwards, as well as to the nunneries of Phaneromeni, All Saints, the Gynaikeion and Pallouriotissa, the records for which are mainly from the fifteenth and sixteenth centuries. The monasteries of St Yerasimos and St George of Dadi as well as the church of St Epiphianos are recorded as existing in Famagusta and the surrounding district in the fourteenth century (Schabel, 2012, pp. 166 and 168–172; Coureas, 2010, pp. 473–474). Despite losing lands to the incoming Latin rulers and nobles after 1191 and witnessing a drastic reduction in the number and powers of its bishops from the 1220s onwards, the Greek Church retained a powerful presence throughout urban and rural Cyprus.

The patronage that the Lusignan kings and nobility extended towards the Greek Church helped it retain such a presence. They offered their support by endowing Greek monasteries and churches. King Henry II (1285–1324) or King Hugh IV of Cyprus (1324–1359) placed the Greek monastery of Our Lady at Neankomi just outside Nicosia under royal protection, exempting it from fiscal and servile obligations. The fifteenth century Cypriot chronicler Leontios Makhairas recounts how the Holy Cross of Tochni, scorned by Latin prelates but proven to be miraculous when it survived placement in fire and restored the power of speech to Alice d’Ibelin, King Hugh’s wife, impelled her to found a Greek church at Hagios Dometios, also near Nicosia, for preserving a fragment of the True Cross. According to Ephraim the Athenian, King Peter I of Cyprus (1359–1369) and his wife Eleanor of Aragon had the damages caused by fire to the Greek monastery of Kykko in 1365 repaired in six months. King Peter I also arranged for the monastery of the priests (ton Hiereon) in the diocese of Paphos to receive financial assistance from Balian de Soissons, the baillif of the royal finance office, the so-called *secrète*, and had the church at the village of Menoiko rebuilt and granted the relics of SS Kyprianos and Juliana. The coats of arms of the Lusignan kings and of prominent Latin noble families, the Dampierres, the Chappes, the Morfs and possibly the Montolifs are found on churches in the Troodos mountains, at Kaliana, Pedhoulas and Kalopanayiotis, an indication of noble as well as royal patronage (Grivaud, 2007, pp. 259–262; Dawkins, 1932, vol. 1, paras. 67 and 69–77; Coureas, 2010, pp. 437–439).

Whether the patronage of the Lusignan kings derived from that exercised formerly by the Byzantine emperors or from their position as feudal lords regarding Greek monasteries located in the royal domain is uncertain due to the paucity of documentation. The lack of documentation also makes it impossible to determine the proportion of Greek monasteries forming part of Latin fiefs after 1191 as opposed to those retaining full

ownership of their properties. According to the agreements of 1220 and 1222 Greek abbots had to be elected canonically and have the assent of the lay lords on whose lands their monasteries were situated. This was done with the aim of limiting the number of Greek serfs becoming monks in order to escape their feudal obligations towards the Latin lords. The same accords prohibited any interference by the Latin rulers or lords regarding the properties the Greek churches, abbeys and monasteries had possessed from Byzantine times. In the course of time, however, the rights of Latin lay lords to approve the election of Greek abbots disappeared, as appears from the report of the 1480s that a cleric of the Latin cathedral of the Holy Wisdom of Nicosia prepared for Benedetto Soranzo, the incumbent archbishop of Nicosia. This weakening of temporal rights enjoyed by Latin nobles over Greek monasteries is perhaps proof of the *libertas ecclesie* promoted by the papacy. Nevertheless, the sparse documentation, especially when compared with the more abundant documentation from Venetian Crete and Hospitaller Rhodes, does not permit of a firm conclusion (Coureas & Schabel, 1997, nos. 82–84; Voisin, 2013a, pp. 395–396 and 399–403).

The Lusignans and the Latin nobles also promoted the cult of Cypriot saints. King Hugh IV before 18 May 1353 had granted an income of 400 white bezants to the Latin cathedral of the Holy Wisdom in Nicosia, part of which was allocated for the celebration of SS Barnabas, founder of the Church of Cyprus, and Epiphanius, the famous bishop of Salamis (Coureas & Schabel, 1997, no. 130). The hermitage of St Sozomenos above the homonymous village to the south of Nicosia was embellished with high quality paintings in the mid-fourteenth century and again in the fifteenth and sixteenth centuries, when this village and the nearby Potamia belonged to the royal domain. The worship of St Mamas, first attested in Cyprus during the twelfth century, expanded during the Lusignan period, when – according to Leontios Makhairas – it was promoted in Nicosia, Famagusta and Limassol, with a Greek nunnery dedicated to him recorded in 1375 in Nicosia. A second monastery dedicated to St Mamas appeared in Morphou, that had become part of the royal domain under King Hugh IV in 1324, during the late fourteenth or early fifteenth century. As there were no wealthy Greek burgesses there to finance this monastery's construction, it was probably built on account of Lusignan patronage (Dawkins, 1932, vol. 1, paras. 429 and 570; Grivaud, 2007, pp. 263–268).

The later Lusignan period (1374–1473)

Following the war between Cyprus and Genoa, which resulted in the Genoese occupation of Famagusta until 1464, the Latin crown, nobility and

church of the island were weakened. Absenteeism among the island's Latin clergy, already a problem in the previous period, increased as time went on, while the papal schism of 1378–1417 with rival popes in Rome and Avignon further weakened the Latin Church on Cyprus. The archbishop of Nicosia and his suffragans of Paphos and Limassol supported Pope Clement VII in Avignon, while the bishop of Genoese-occupied Famagusta backed Pope Urban VI in Rome. This presented an opportunity to the Greek Church of Cyprus (Hill, 1948, pp. 1084–1085; Collenberg, 1982, pp. 621–631; Kyriacou, 2018, pp. 132–133). By the early fifteenth century, it felt confident enough to seek secret communion with the ecumenical patriarchate of Constantinople, while outwardly remaining subordinate to Rome. In 1405, the learned Constantinopolitan monk Joseph Bryennios, who between the years ca. 1382–1402 had served as the judge and instructor of the Greeks of Venetian Crete, prior to his expulsion from the island after publicly rejecting the Latin filioque doctrine, was assigned the task of examining this application. In 1412, he resolutely rejected it before a council of Orthodox clergy convened in Constantinople. He pointed out the hypocrisy of such an arrangement and the deleterious effect it would have on other Orthodox churches in areas under Latin rule. Yet, even in this instance, the split within the Greek Church between those advocating resistance and those desiring an accommodation with the Latins shows through, for the Greek bishop of Lefkara in the diocese of Limassol was absent on account of being a “Latinizer.” Furthermore, Bryennios himself castigated the Greek clergy of Cyprus for attending religious functions organized by the Latin Church. Among his other arguments, he makes the interesting observation that whereas the Latins and various other Christian confessions on Cyprus faithfully adhered to their traditional rites, the Greek church of Cyprus, in administering the sacraments, had adopted many rites not only of the Latins, but of the other Christian denominations present on the island. He castigated the Greek clergy for their attendance of religious processions, festivals and funerals organised by the Latin Church (Hackett, 1923, pp. 186–196; Hill, 1948, pp. 1085–1088; Coureas, 1998, pp. 83–84; Kyriacou, 2018, pp. 134–151).

Despite Bryennios' final observation, a letter of 1441 written by the Greek bishops of Cyprus to Pope Eugenius IV in the wake of the Council of Florence of 1432, in which the union of the Catholic and Orthodox churches was formally proclaimed, complained that even if the Latins on Cyprus had formerly quite properly abstained from maintaining social intercourse with the Greeks while the Catholic and Orthodox churches were separate, they were nonetheless continuing to do this following the union achieved at the Council of Florence, disdaining to invite the Greek clergy in accordance with their station to weddings, funerals and other

public functions even though they no longer had cause to snub them. Indeed the Latins had expressly forbidden such fraternization, maintaining that such behaviour would occasion scandal. Andreas Chrysoberges, a Uniate Greek who was the archbishop of Hospitaller Rhodes at this time, was urged by the Greek bishops of Cyprus “and other loyal Greeks of the said kingdom” to compel the Latin clergy on pain of ecclesiastical censure to invite them to such functions in a spirit of welcome. In passing on the letter to Chrysoberges, the pope instructed him to examine the truth of these allegations, and, should they prove correct, to ensure that the Latins entered into social relations with these loyal Greeks desiring this (Hofmann, 1946, pp. 40–41 and note 1). Even if Joseph Bryennios was wrong about the Greeks taking part in various processions of the Latin Church, some of the Greek clergy and laity on Cyprus apparently wished to do so. On the other hand, the letter Pope Nicholas V sent to Andrew Chrysoberges, the Greek Uniate archbishop of Rhodes, in August 1447, complained that Greeks on Cyprus and Rhodes were defiant towards the rulings of the Council of Florence, maintaining instead that the Latins had accepted the Greek creed (Hill, 1948, pp. 1091–1092; Kyriacou, 2018, p. 155).

Pope Eugenius IV’s instructions to Andreas Chrysoberges were, at least to some extent, rendered superfluous by the increasing absenteeism of Latin prelates and other clergy from Cyprus. Indeed, the Greek bishops of Solea took advantage of the absenteeism of the Latin archbishops by residing in Nicosia on a permanent basis. According to the provisions of the *Bulla Cypria* of 1260, Archbishop Germanos and the Greek bishops of Solea who succeeded him were permitted to reside at the Greek church of St Barnabas whilst in Nicosia, but they normally had to be resident at Solea (Coureas & Schabel, 1997, no. 78). By 1458, however, Bishop Nicholas of Solea appears to have been resident in Nicosia. He supported James, the illegitimate son of King John II of Cyprus by his Greek mistress, Maria of Patras, in his attempt to seize the throne from Queen Charlotte in December 1458. He was likewise in Nicosia when King James II died and his wife Catherine Cornaro was proclaimed queen along with her infant son James III in August 1473 (Hill, 1948, pp. 550–551, 617–618 and 1093; Coureas, 2005, paras. 31 and 102). From the above *termini ante* and *post quem* one can deduce that Bishop Nicholas of Solea held this office for at least 15 years and appears to have resided in Nicosia. He was also the Greek bishop of Solea to whom Pope Sixtus IV alluded in his bull of mid-1472, in which he observed that the Latin church had long lacked a pastor in the city and diocese of Nicosia capable of defending its rights and liberties, and that for some time past, a Greek bishop from Solea had usurped all matters pertaining to the jurisdiction and to the Episcopal

office of the Latin archbishop of Nicosia. This bishop was, moreover, presuming to exercise the archbishop's powers instead of confining himself to Solea, the only locality in which he could lawfully maintain an ecclesiastical tribunal (Coureas & Schabel, 1997, no. 94).

The bull promulgated by Pope Sixtus IV in 1472, on the eve of the Venetian annexation of Cyprus, attempted to redress this situation in favour of the Latin Church. Passed with specific regard to the relations between the Latin and non-Latin clergy on Cyprus itself, the letter painted a bleak situation as regarded the Latin clergy on Cyprus. The Latin archbishop was an absentee while the Greek and other non-Latin bishops, such as Armenians and Jacobites, were exercising rights pertaining to the Latin diocesans throughout the Latin dioceses of Cyprus. Without seeking the permission of the Latin diocesans, they were conferring holy orders, often on morally unsuitable candidates, practising simony, blessing marriages within the prohibited degrees, and usurping the jurisdiction of the Latin archbishop and his suffragans in matrimonial and other spiritual issues. The provisions of the Council of Florence were being disregarded, and doctrinal errors were being disseminated, to the overall detriment of the Latin Church and its episcopate. To remedy this, the pope ordered the restoration of the rights of the Latin bishops, stating that non-Latin bishops were to exercise ecclesiastical jurisdiction only over their respective congregations, and were to cease exercising jurisdiction over matrimonial issues, or to grant marriage dispensations, divorces or separations. The Greek bishops were to exercise jurisdiction concerning the above matters only within the localities in which they were supposed to be resident according to the stipulations of the *Bulla Cypria*, on pain of excommunication. The contents of the above letter, if correct, indicate that the Greek and other non-Latin prelates were exercising ecclesiastical jurisdiction over Latins, something all the more credible in view of the absenteeism of the Latin archbishop as well as that of many other Latin bishops and prelates, a phenomenon which had assumed serious proportions from the fourteenth century onwards. Furthermore, the composition in Greek of a Florilegium between the years ca. 1439–1550 by a Cypriot Franciscan friar named Francis affirming the existence of Purgatory and of the Beatific Vision, elements of the Roman Catholic faith denied by the Greeks, indicates that the Latin Church on Cyprus was on the defensive doctrinally as well (Coureas & Schabel, 1997, no. 94; Hill, 1948, pp. 1094–1095; Kyriacou, 2018, pp. 157–159, 162–163 and 247–250).

Greek churches and monasteries in the later Lusignan period

There is documentary evidence for a number of churches in this period. A document written in December 1460, describes how a *protopapas* named Kyriakos bequeathed some houses to his son Anthony, also a priest. The document alludes to two churches, Our Lady of Engomi and St Nicholas, and both were described as being situated in the area near the village of Ayios Dometios to the west of Nicosia. Clearly there was a settlement there, which later developed into the present-day suburb of Engomi. Indeed Our Lady of Engomi, described as a church in the above document, was in reality a monastery first mentioned in an earlier document in which the king of Cyprus granted the royal monastery of Neankomos, dedicated to Our Lady and located outside Nicosia, to a loyal subject of his by way of rewarding him. The earlier document is undated and both the king and the beneficiary unnamed, while Spyridon Lambros who published the document initially dated it to the thirteenth century and subsequently to the fourteenth. One notes that in 1405 a certain Thomas of Sour also called Kalamouneotis, was ordained priest in the church of Neankomou in March 1405, while the monastery itself continued to be in existence until the early part of the nineteenth century. Besides the churches and monasteries mentioned above, there were other Greek churches and monasteries in Nicosia for which we have only isolated references. Among them are the churches of St Nicholas of Soulouan and of St Nicholas “*tou Querachi*,” as well as that of St Luke the Evangelist, all mentioned in the *Livre des Remembrances* for the years 1468–1469 (Angelomatos-Tsougaraki, 1995, pp. 171–175; Richard, 1983, nos. 167, 206–207 and 214).

Turning to the Greek monasteries, one observes that St Mammas was a notable Greek monastery of Nicosia which as mentioned above figures in the chronicle of Leontios Makhairas. Makhairas recounts how Thibaud of Belfarage, a knight of Syrian origin whom he criticises for having crossed over from the Greek rite to the Latin one, murdered the Latin priest Sir Philip outside this monastery. Sir Philip had gone there to visit his mother who had become a nun at the monastery. Both Thibaud of Belfarage’s crossing from the Greek to the Latin rite and the fact that the Latin priest Sir Philip had a mother who had become a Greek nun illustrate how within fourteenth century Cyprus people could change confession, as well as how people of the same family could belong to different rites. In a document of 1468 St Mammas is mentioned as paying an annual tax assessment of 300 bezants (Dawkins, 1932, vol. 1, paras. 566–569; Mas Latrie, 1855, p. 281).

The monastery of St John the Evangelist of Bibi, founded by the Bibi family originating from Syria, was a burial place for Syrian Melkites in the

later fourteenth century. Furthermore, it was also mentioned by Joseph Bryennios during his visit to Cyprus in 1406 as a monastery whose monks had been ordained by Orthodox clergy from outside Cyprus not subject to the *Bulla Cypria* and its provisions, who considered themselves to be the only genuine Orthodox clergy on Cyprus (Kyriacou, 2018, p. 144; Coureas, 2019, pp. 89–90). It is also mentioned in an act of March 1468. A certain Philip Vacla, who had obtained the use of a flour mill at Kythraea from Philip David, who had leased the mill for five years, accepted the obligation to pay the taxes of this monastery from the incomes of these mills. In November 1468 the monastery's executor Andreas Salah, who was clearly of Syrian origin, gave notice that he had received the annual revenues due to the monastery from the *casale* of Episkopi, amounting to 1433 bezants. In January 1469 the monastery, which had recovered the rights it enjoyed over the priestery of St Niketas near the *casale* of Lakatamia, leased those rights to a certain Philip Jura, who undertook to pay just over one third of the rent of 122 bezants to the Greek monastery of St George of Mangana and the balance to the monastery of St John of Bibi. Philip Jura also undertook to have restored the church of St Niketas and the two buildings attached, on pain of having to pay 500 bezants along with interest and damages (Richard, 1983, nos. 187, 195 and 217–218).

The Greek Church in Venetian Cyprus (1473–1571)

In Cyprus as in their other overseas colonies Venice sought to control the local clergy, Greek and Latin, and this entailed control over Episcopal appointments. This in practice meant the exclusion of the Greek clergy from the election process according to the terms of the *Bulla Cypria*, although in August 1477, while Catherine Cornaro was still queen of Cyprus, the Venetian Senate decreed that the custom of obtaining the crown's consent for the election of Greek bishops and abbots should be respected and that any sums of money given in connection with this were to go to the royal treasury. The allusion to this custom suggests that the crown was intervening in Episcopal elections from the later Lusignan period onwards, and Stephen de Lusignan likewise believed, albeit mistakenly, that this right of the crown was in the provisions of the *Bulla Cypria*. Although the evidence is inconclusive it is possible that in this regard the Venetians were simply adapting practices inherited from the later Lusignan monarchs (Mas Latrie, 1855, p. 414; Arbel, 2009, pp. 374–375).

The two authors of the report known as the *Memoria*, prepared for the Venetian archbishop of Nicosia Benedetto Soranzo following his appointment in 1485, state curiously regarding the Greek clergy of Cyprus that

Greek deacons, priests and the laity in general on Cyprus were subject to the jurisdiction of the Lusignan crown, whereas in other instances Greek clergy and laity were subject to the jurisdiction of the Latin archbishop of Nicosia. This assertion is wholly unfounded. Since the promulgation of the *Bulla Cypria* in 1260 all the Greek clergy on Cyprus recognised papal primacy and came directly under the jurisdiction of the Latin archbishop of Nicosia and his suffragan bishops of Famagusta, Limassol and Paphos. Their assertion, however, was probably influenced by the situation regarding the Greek clergy on Crete, a Venetian possession since 1211. The lower ranking Greek clergy consisting of 130 priests came under the jurisdiction of the Latin archbishop of Crete while the four arch-priests or *protopapades* at the top of this hierarchy, not chosen from 1360 onwards from among the 130 priests under the Latin archbishop, came under the authority of the secular Venetian authorities in Crete. If this observation in the *Memoria* indicates a desire on the part of Venice to introduce a similar separation of jurisdictions among the Greek clergy of Cyprus this was never implemented (Voisin, 2013b, pp. 113–114; McKee, 2000, pp. 104–106).

From the start of the Venetian period the problem of simony within both Latin and Greek churches was mentioned, a phenomenon that possibly existed earlier without being reported. The abovementioned *Memoria* stated that Greek and Latin benefices were sold at public auctions that the clergy of both confessions sought to free themselves of episcopal control both as regarded their election and their confirmation in office. Simony was practiced in the election of Greek secular clergy, bishops and even simple clerks, and it extended to the Greek monastic clergy as well (Voisin, 2013b, pp. 102–103 and 108). In 1490 the Venetian lieutenant of Cyprus transmitted a complaint to the Venetian government on behalf of the Cypriots. It stated that vacancies to Greek and Latin churches under the *ius patronatus* of the kingdom were sold to the highest bidder, and that this even applied to bishoprics, abbotships and Greek priories, regardless of whether the candidates were ecclesiastics or laymen, suitable or not, literate or unlettered. These churches had come to ruin, the persons appointed to them were usurping and plundering their goods and the divine offices were being reduced. The Venetian government was asked to put a stop to this state of affairs, but their response was in general non-committal, although it was stated that the Venetian rectors on Cyprus could undertake the repair of neglected churches and monasteries with the incomes of the attached benefices (Mas Latric, 1882, pp. 529–531; Hill, 1948, p. 778).

Indeed, Venice practiced simony at the start of the sixteenth century to raise money for her own expenses in the war against the League of Cambrai. Candidates to Greek benefices were asked to lend money to finance

the arming of galleys, two examples being the priest Demetrios, *oikonomos* of the church of St Eleousa in the diocese of Nicosia, offered the abbacy of the monastery of St Mamas if he lent 600 ducats for equipping a galley, and the priest Andreas, who offered 500 ducats to obtain the Greek bishopric of Karpasia in the diocese of Famagusta. In 1510 the Greek abbot of St Mamas near Nicosia, erroneously referred to as Santa Maura by Sir George Hill, offered to pay a good price for the bishopric of Nicosia, the price being 1,500 ducats or more “as is customary” and he was recommended by the Venetian captain of Cyprus. In 1521 the Greek bishop of Nicosia appeared before the college of Venetian rectors with the complaints that attempts were being made to deprive him of his authority, even though he had paid 2,000 ducats for this office. Financial necessity also impelled the Venetian Senate in 1512 to pass a decree stating that Orthodox communities of up to 30 families should be served by no more than one priest or deacon, in order to prevent too many free peasants, the so-called *franco-mati* from escaping their obligations to work on building fortifications by joining the priesthood (Hill, 1948, pp. 778–779; Skoufari, 2011, p. 104 and notes 47 and 49; Aristeidou, 1993, p. 194 note 4).

The Venetians nonetheless took some steps to combat simony. From 1490 onwards, the Venetian Senate decided that the lieutenant and his two councillors in Cyprus should each propose a suitable candidate for vacant churches, either Cypriots or persons from other Venetian territories who had resided in Cyprus for at least five consecutive years. The College would then elect one of the three candidates and limit the time in which a church remained vacant. Their choice would be entrusted to a majority in the *reggimento*, the Venetian administration on Cyprus, which would then simply inform the authorities in Venice so as to obtain confirmation of the election. In the same year, an embassy consisting of representatives of the ruling groups on Cyprus tried to put an end to the simony behind the formal election processes of Greek clergy, especially bishops, abbots and priors. It requested that the elections of literate and suitable candidates should follow consultation with the gentry and other local citizenry, although the election procedure was not precisely specified. In 1506, however, the Venetian Senate received a Cypriot delegation on the same subject which expounded the current election process then followed. On the death of a Greek bishop, the Venetian rectors would propose three candidates, and the Venetian metropolitan authorities would make the choice. In response to their overtures, the Senate in 1507 took the radical step of entrusting the election of Greek bishops to the urban assembly of Nicosia, with the Senate confirming their choice. The urban assembly of Nicosia was also granted the power of proposing Greek bishops for the districts of Famagusta, Limassol and Paphos, although in 1552 the urban assembly

of Famagusta petitioned the Venetian authorities (without success) for the right to elect their own bishops (Arbel, 2009, pp. 375–378; Birdachas, 2011, pp. 133–134; Skoufari, 2011, pp. 102–104).

Mindful of the fact that Cyprus, like other Venetian overseas possessions, had a Greek majority population, the Venetians sought to avoid antagonizing the Greek clergy. Hence despite a ruling that every newly elected Greek bishop had to journey to Venice to receive confirmation of his election, in 1507 the Cypriot Greek bishops were dispensed from having to undertake this long and expensive journey from Venice's furthest possession. Instead, they had to present themselves before the Venetian authorities in Nicosia that would request the required written confirmation from the Venetian Senate (Skoufari, 2011, p. 100). Nevertheless, the procedure the Venetians introduced for the election of Greek bishops ultimately alienated them from the ordinary Greek clergy without necessarily guaranteeing the loyalty of the bishops elected from the candidates proposed by the urban assembly of Nicosia to Venice. The examples we have of this procedure all date from 1543 onwards, although it may have been followed earlier. Indeed, it resembled the procedure applied in Venice itself until 1510 for the Latin prelates in Venetian territories, although the latter, unlike their Greek counterparts, also needed papal confirmation, whereas the Greek bishops of Cyprus were simply consecrated by the Latin diocesans of their districts. The system introduced for electing Greek bishops increased the overall hostility of Greek clergy towards Venice. One observes that the popular teacher and medical practitioner, James Diassorinos, arrested by the Venetians in 1562 for conspiring to overthrow Venice and hand Cyprus over to the Ottomans, was arrested in the house of the Greek bishop of Paphos, while the three ringleaders hanged in 1566 for fomenting bread riots in Nicosia against Venice included a Greek priest (Arbel, 2009, pp. 378–380; Coureas, 2021, p. 128).

The conspicuous presence of the Greek clergy in Cyprus and more especially in Nicosia under Venice is attested by the Dominican monk of Ulm, Felix Faber. He visited Cyprus in 1483 and described Nicosia as having many churches, both Greek and Latin. He reported the Greek churches possessed towers and wooden instruments for summoning the people to the divine offices. Early in 1508, the Tyrolese pilgrim Baumgarten also visited Cyprus. He observed that Nicosia, Famagusta and Paphos had "double" episcopal sees, so that there was a Greek and a Latin bishop in every city. In 1519, Jacques le Saige, a merchant from Douai, visited Cyprus and remarked on how Latin and Greek masses were celebrated in separate areas of a church at Salines near Larnaca (Cobham, p. 42, 54 and 60). The Greek clergy in Cyprus seem to have been in a better position with regard to their Latin counterparts than in other areas under Latin

rule with Greek populations. In 1521, Pope Leo X issued a bull reaffirming the concessions granted to the Greek clergy at the Council of Florence in 1432, which the Latins had allegedly been trying to nullify, such as the continued practice of the Greek rite or the appointment of Greek prelates in areas of mixed Latin and Greek populations, such as Southern Italy and Sicily. The above bull was renewed and confirmed in 1526 by Pope Clement VII, something that suggests that the Latins in Italy and Sicily were continuing their attempts to nullify these concessions (Tsirpanlis, 1972, pp. 845–877; Skoufari, 2011, p. 99).

An examination of the terms of these bulls makes it clear that they allude to conditions frequently inapplicable to Cyprus. Neither of them had been promulgated with regard to conditions specific to Cyprus and they passed over the Venetian innovations of 1507 regarding elections to vacant Greek bishoprics. In the early sixteenth century, Venice ruled several Greek islands, including Crete and the Ionian islands. Unlike Cyprus, these lands had not been former Latin kingdoms and features governing the relations between Latin and Greek clergy in Cyprus, like the *Bulla Cypria* of 1260, did not apply there. Greffin Affagart of Maine in France visited Cyprus in 1534 and likewise observed that there were Latin and Greek churches in each town, and separate Latin and Greek bishops, although he does not state whether the Greek bishops were resident in the towns or in the localities allotted to them according to the *Bulla Cypria* (Cobham, 1908, p. 66). The revenues of the Greek bishops of Cyprus show a slight increase under the Venetians, at least for the period from the start of the sixteenth century to 1529. At the beginning of this period, the Greek bishops in the districts of Nicosia, Paphos, Limassol and Famagusta had annual incomes of 600, 400, 200 and 200 Venetian ducats respectively, totalling 1400 ducats. By 1529, the same Greek bishoprics had a total income of 1600 ducats, a slight increase and not a diminution as Skoufari mistakenly asserts. No figures are unfortunately extant for the later years of Venetian rule (Hill, 1948, pp. 1098–1099; Skoufari, 2011, p. 101).

Despite Venetian procedures aimed at securing candidates to Greek Episcopal vacancies via the urban assembly of Nicosia, as mentioned above, the Greek bishops were regarded as recalcitrant and troublesome towards the end of the period of Venetian rule, and were seen as inciting the Greeks to disobedience. In 1562, Bernard Sagredo, who was the general *provveditor* appointed by Venice to Cyprus, alluded to the fact that the Greek bishops of Solea were resident in Nicosia, recommending that the four Greek bishops and especially the bishop of Solea should be deprived of their offices. He reasoned that without them, all the people would obey the Latin archbishop of Nicosia and the Latin bishops, since the Greek bishops “are ignorant and malicious towards those observing

the rites of the Roman *Curia*” (Mas Latrie, 1855, p. 542). Giovanni Antonio Facchinetti, the apostolic nuncio to Venice between the years 1566–1573, favoured proselytizing so as to bring the Greeks over to the Latin rite, believing that this would make them more loyal to both Venice and the papacy. He suggested disestablishing wealthy Cypriot bishoprics so as to create benefices accessible only to Latin rite clergy. He argued that this would encourage many Greek clergy to convert to the Latin rite so as to obtain these benefices, which in turn would cause others to follow them, while he, the Latin bishop of Paphos Francesco Contarini, and Astorre Baglione, who commanded the Venetian militia in Cyprus, all favoured the creation of a Jesuit College there (Skoufari, 2012, pp. 228–229). By this time, Protestantism had made an appearance on Cyprus. Members of the aristocratic Greek Syglitico family were accused of spreading Lutheranism by the Roman Catholic Inquisition and in 1564 Franzino Synglitico, nephew of the Greek bishop of Karpasia, was sentenced to death for this offence. Protestant doctrines, however, did not spread to Greek Cypriots outside the aristocracy (Kyriacou, 2018, pp. 190–192).

By this time, the decrees of the Council of Trent gave rise to a new dispute. Philip Mocenigo, the last Latin archbishop of Nicosia, was elected by the Venetian administration in March 1560. On 19 December 1560, Pope Pius IV granted the right to choose the archbishops of Nicosia to Venice. Mocenigo, whose background was secular and administrative prior to his becoming archbishop, was present in Cyprus from December 1560 to confirm this agreement between Pope Pius IV and Venice. He was accompanied by two Portuguese Jesuits who planned to found a college on Cyprus, although they departed a few months later without accomplishing this. From 1565 onwards, Mocenigo attempted to apply the decisions of the Council of Trent to both the Latin and Greek churches of Cyprus: he is probably responsible for the unpublished report on the “errors” of the various rites on Cyprus, composed after 1563. The Greek bishops resisted his plans and Neophytos Logaras, the Greek bishop of Solea, maintained that there was a dividing line between the two rites, with him being responsible for the Greeks’ spiritual welfare just as the Latin archbishop was responsible for that of the Latins. The Venetian Council of Ten wrote in April 1565 to the Venetian authorities of Cyprus on the reluctance of the island’s Greek bishops to publicize the decrees of the council of Trent, something which both the authorities and Mocenigo himself had made known to them. They instructed them to tell Mocenigo and to have him tell the other Latin bishops to postpone any actions with regard to the Greek bishops, to consider the Council’s instructions as confidential and await further instructions from Venice. In his report to the Venetian Senate of 1565 Bernardo Sagredo stated that the Greek bishops had threatened to foment

a revolt against Venice if the Latin prelates were allowed to publicize the decrees of the Council of Trent. This would explain Venetian reluctance to allow Mocenigo free rein (Hill, 1948, pp. 1101–1102; Ntokos, 2002, p. 212; Birdachas, 2011, pp. 136–137; Skoufari, 2012, pp. 206–207, 209–211, 217–218 and note 38; Coureas, 2012, p. 136 and notes 118–119).

Mocenigo, however, took further measures. In October 1565, he ordered all possessors of ecclesiastical benefices to come to his archbishopric to have them confirmed. This angered not only the Greek clergy but the Venetian authorities, given that they had the right to appoint candidates to such benefices, including the four Greek bishoprics and the Greek abbacies in Cyprus, and he was told to desist. In January 1567, he convened a provincial synod attended by Latin, Greek and other clergy. Among other objectives, he sought the appointment of six inquisitors with powers to ensure that the clergy were adhering to correct doctrines and lifestyles. Logaras opposed this measure with prevarications and his eventual arrival at the Latin archbishopric on 3 February 1568 to discuss it with Mocenigo was allegedly accompanied by an irate Greek crowd, who hammered on the building's door demanding their bishop's return. Mocenigo accused Logaras of allowing divorces and granting benefices to unsuitable candidates according to how much they paid. Logaras stated that while not denying the archbishop's authority he was unwilling to see his own diminished, either by Latin prelates or by the urban assembly of Nicosia. Mocenigo finally had Logaras summoned to appear in Rome before the Roman Curia, the authority of which Logaras denied as applicable to him. Indeed, following Venetian intervention he was taken not to Rome but to Venice instead (Ntokos, 2002, pp. 213–214; Skoufari, 2011, pp. 110–111; Skoufari, 2012, pp. 222–224).

There he appeared before the Council of Ten and was exonerated sometime before February 1568, when the Council of Ten wrote to the Venetian *provveditore* on Cyprus and the government. The document instructed them to prohibit the archbishop and the other Latin bishops on Cyprus from introducing any new innovation regarding the traditional rites of the Greek Church or to have any Greek bishop summoned to Rome. In its preamble, the letter stated that the Latin and Greek clergy of Cyprus should co-exist peacefully without intervening in each other's rites or jurisdictions, thereby vindicating Logaras. A letter of the same date sent to the Venetian ambassador in Rome instructed him to make it known to the Holy See or any other important person broaching the subject that great tumult would arise in the Levant if the ancient rites of the Greeks, long tolerated by the Roman Church itself, were interfered with. It was emphasized in view of the Turkish threat that now if ever was the time to show respect to these Greek traditions. Countering papal protests that

heresy was being permitted under the cover of alleged respect for different rites, the Venetian ambassador to Rome replied that Logaras had been rebuked in Venice and that other members of the Roman Church besides the Greeks had different rites that had been deemed admissible in conciliar synods (Ntokos, 2002, pp. 214–215; Skoufari, 2012, pp. 224–225; Birdachas, 2011, pp. 281–285).

The support Venice granted the Greek clergy of Cyprus was not absolute, but conditional on securing the goodwill of the Greek populace. Hence in 1565 the Venetian government condemned the two usurers Calceran Zebeth and Marchio Fanuri who had been “sucking the blood of these poor inhabitants (of Cyprus) reducing many of them to poverty and to extermination.” This condemnation was effected contrary to the wishes of the Greek prelates. In general, however, the Venetian authorities throughout sought to avoid provoking the Greek Church and by extension the Greek majority population of Cyprus, even to the extent of offending the Latin Church and Mocenigo in particular over implementing the decrees of the Council of Trent (Skoufari, 2012, p. 221). An incident that took place in a rural context likewise illustrating Venetian sensitivity to the religious feelings of the majority Greek population of Cyprus is the decision of the Venetian Senate in March 1560 to restore the treasure of 1721 gold ducats found by Cypriot peasants in the village of St Symeon in the Karpass peninsula in its entirety in June 1559. This was decided upon despite the standard procedure whereby one third of it would normally have been given to the state, one third to the captain of Famagusta and one third to the informant. The sum found was to be used to rebuild the village church, in line with the local saint’s instructions to the villager responsible for the treasure’s discovery (Arbel, 2002, pp. 1–19).

Greek regular clergy, churches and monasteries in Venetian Cyprus

Under Venice, the Latin prelates exercised only nominal supervision of the Greek regular clergy. Greek abbots were traditionally elected for life by the oldest and most respected monks of their monastery. They then presented themselves to the suffragan of the Latin cathedral of Nicosia for approbation, finally being confirmed in office by the Venetian authorities on Cyprus. In 1521, however, two procurators of the urban assembly of Nicosia, Eugene Singlitico and Zuan de Nores, asserted that this tradition had long fallen into abeyance, with the abbots appointed according to whatever amount of money they paid to the treasury. In response

to repeated complaints over spiritual and moral failings of the abbots, the Venetian Senate decreed that their tenure of office should last only two years. Fantino Dolfin, an adviser to the Venetian authorities in Cyprus between the years 1542–1544, remarked that on account of lacking supervision by any superior, numerous Greek monks lived a lifestyle lacking religiosity and consuming church revenues without offering any benefit in return. In response to this, the Latin archbishop of Nicosia, Livio Podocataro, proposed entrusting visitations to a group of three monks elected by the monastic communities themselves, these monks being empowered to elect abbots, deprive incumbent abbots of office and assign monastic revenues. The Venetian authorities of Nicosia advised against this in a letter to the government in Venice, stating that this would create a tyrannical triumvirate that would destroy the religion of these monks. The Venetian lieutenant of Cyprus and his two counsellors also advised against a previous grant of the Venetian Senate whereby the urban assembly of Nicosia could elect eight Cypriot nobles, subject to approval by the local authorities, with powers to supervise and safeguard the good administration of Greek monasteries, and the sources yield no evidence for such an institution. In 1559, the urban assembly of Nicosia petitioned the Venetian authorities to extend the system for electing Greek bishops to be abbots of Greek monastic houses. The abbots ardently contested this proposal through their own emissary to Venice, Manasses Monachos. They apparently succeeded in thwarting the proposal, which increased the hostility of the Greek clergy towards Venice. They regarded any attempt at reform of Greek monastic life as unwarranted interference in their affairs (Skoufari, 2011, pp. 104–105; Arbel, 2009, p. 379).

The number of Greek monasteries in Venetian Cyprus is hard to establish, with various sources giving figures ranging from 35 to 61. The Venetian lieutenant of Cyprus, Sylvester Minio, stated in his report dated 1529 that there were 18 Greek monasteries and abbeys throughout Cyprus with a combined annual income of 6600 ducats, which, if true, meant an income of over quadruple that of the four Greek bishops in the same year. The monastery of St George of Mangana near Nicosia, mentioned above, continued to be the foremost Greek monastery in Cyprus under the Venetians. Following the fall of Constantinople to the Ottoman Turks in 1453, refugee monks from the city had come to Cyprus and were housed at the monastery by Helena Paleologina, the Greek wife of King John II of Cyprus, and the monastery was enriched by the villages and revenues given for their support. The queen's generosity appears to have been so great that Makhairas, writing in the fifteenth century, and the sixteenth century writers Florio Bustron and Stephen of Lusignan mistakenly attributed the monastery's foundation to her. According to a Venetian report

written between 1510 and 1521 concerning the population of Cyprus, the number of villages and the revenues, including those of the island's Latin and Greek clergy, the Greek bishopric of Nicosia, and the monastery of St George of Mangana, both enjoyed annual incomes of 600 ducats. The monastery was demolished along with many other Latin and Greek churches and monasteries under the Venetians in 1567, in the course of the construction of the new walls of Nicosia (Skoufari, 2011, p. 104 and note 50; Richard, 1992, pp. XVIII 401–402 and notes 7–9; Mas Latric, 1855, pp. 503–504; Lusignan, 1580, fol. 32v).

The monastery of St Mamas is also recorded during the Venetian period. On 30 May 1510, a priest Demetrios Doria became abbot of the monastery, on lending 500 ducats to the Venetian governor and another 100 to the Venetian authorities on Cyprus. He did not live, however, to enjoy his new office, for he died on the return journey from Venice to Cyprus. Nevertheless, the abbacy of the monastery was granted to his son, Paul Doria, then *oikonomos* of the church of the Virgin Mary Chrysodegetria, which was the Greek cathedral church of Nicosia. The abovementioned report of Sylvester Minio provides further information on the Greek churches and monasteries in Nicosia. In it, he refers to two Greek monasteries, of St John the Evangelist of Bibi and of the Virgin Mary of Andrion, stating that they had handsome incomes and significant relics. In the Venetian report of 1510–1521, the monastery of St John the Evangelist of Bibi is listed as having an annual income of 400 gold ducats, as much as the Greek bishopric of Paphos in the same period, making it second only to the Greek monastery of St George of Mangana in terms of revenue. The report of the Venetian lieutenant Francesco Bragadin of 8 November 1531 states the total revenues of the Greek monasteries and abbeys in the districts of Nicosia, Famagusta, Limassol and Paphos to be 1.500 Venetian ducats (Hill, 1948, pp. 778–779; Aristeidou, 1993, pp. 194–196; Mas Latric, 1855, pp. 503–504; Birdachas, 2019, p. 112).

The monastery of the Virgin Mary of Andrion is mentioned in the same report as enjoying an annual income of 200 gold ducats, and is alluded to by Stephen of Lusignan writing in 1580, after the Turkish conquest, as one of the five Greek monasteries in Nicosia, the others being those of St George of Mangana, of Sergio and Flatro, of St John the Evangelist and of the Virgin Mary of Makedonitissa. According to a decision taken by the Venetian Council of Ten in 1558, the monastery of Andrion was to receive wheat and barley worth 25 ducats annually for the next ten years, so as to assist it in the completion of a church begun in Nicosia and dedicated to the Virgin Mary. Stephen of Lusignan also mentions several Greek nunneries, those of Phaneromeni, Hagioi Pantes, Gynaikion, Pallouriotissa “and many others,” as he states. In 1544, the Greek nunnery in Pallouriotissa was one of the

two nunneries receiving a subsidy from the taxes levied on Greek monasteries enjoying an annual income of over 100 ducats, the other one being the Latin Benedictine nunnery of Our Lady of Tyre. In December 1547, the Council of Ten decided to give a new annual subsidy to the nunnery of Pal-louriotissa, amounting to eight ducats, so as to assist them in paying the tax levied on owners of livestock. Clearly, the nunnery must have been engaged in animal husbandry. Kyprianos, writing in the late eighteenth century, states that this nunnery, along with the monastery of St George of Mangana, was demolished in 1567 by the Venetians during the construction of the new circuit of walls for Nicosia (Mas Latrè, 1855, pp. 503–504; Lusignan, 1580, fols. 31r and 31v; Kyriazes, 1950, p. 108 no. 92 and pp. 130–131 no. 134; Aristeidou, 1993, pp. 199 and 201–202).

Turning to Greek churches and monasteries outside the capital, one notes that sometimes, the facilities were shared with Latin clergy. In 1483, the German Dominican friar Felix Faber remarked angrily during his visit to Cyprus on how a Greek monk habitually officiated in both the Latin and Greek chapels at the monastery of the Holy Cross at Stavrovouni, thereby deceiving the faithful of both the Latin and the Greek rites. The Czech pilgrim Oldrich Prefat observed in 1545 on his visit to Cyprus, that the Ayia Napa monastery church to the south of Famagusta was shared by Greek monks and Latin Augustinian canons. Greek monasteries in Cyprus were also in contact with Greek prelates from outside the island. The Hermitage founded by Neophytos the Recluse received a visit in 1523, during the period of Venetian dominion, from no less an exalted person than Patriarch Jeremiah I of Constantinople, who sojourned there for seventeen days (Mango & Hawkins, 1966, pp. 129–130). Such contacts, however, could engender conflict. A letter of 15 October 1537 that the Venetian lieutenant on Cyprus addressed to the Council of Ten in Venice recounts how the Greek abbots of the Hermitage of St Neophytos and of the monastery of St Nicholas of Akrotiri had renounced their obedience to the Greek bishops of Cyprus and had sent monks to assume holy orders from either the Orthodox patriarch of Jerusalem or from that of Alexandria, whom they intended to recognise as their superiors (Aristeidou, 2003, no. 124).

Under the terms of the *Bulla Cypria* of 1260, this constituted an act of insubordination against the Greek bishops of Cyprus themselves, the papacy, the Latin archbishop and bishops of Cyprus, hence the lieutenant's concern. Indeed, had the abbots' plans been implemented, the monasteries would have become proprietary and come under the *ius patronatus*, leading to quarrels and controversies over patronal rights and jurisdiction. The abbots and all the monks who had been ordained by the patriarchs of Jerusalem and Alexandria were summoned before the lieutenant who decided to have the abbots removed from these monasteries and banned

from their confines as unsuitable. The monks ordained by these patriarchs were sent before the vicar of the Latin diocesan bishop of Limassol, in accordance with customary procedure, and the lieutenant asked the Council of Ten to confirm his measures so that his successors would be able to punish any clergy falling into similar errors with greater facility (Aristeidou, 2003, no. 124). The final outcome of this matter is not known. The lieutenant's letter shows the determination of the Venetian authorities on Cyprus to uphold the authority of the papacy and the Latin church of Cyprus, but also how the Hermitage of St Neophytos maintained close contact with Orthodox institutions outside Cyprus even after three and a half centuries of Latin rule.

Venetian administrators were critical of Greek monastic life on Cyprus, as appears from their reports. The Councillor Fantino Dolfin observed in his report dated 4 June 1544 that the functioning Greek monastic houses on Cyprus numbering 27 were neither subject to visitations or reforms by any superior, on account of which many religious lived a worldly life, consuming incomes without providing any benefit to the Church. To introduce reforms, he suggested that the abbots be transferred every two years from one abbey to another, with the obligation to provide their successors with an inventory of all the abbey's fixed and movable properties, with a copy to be registered by the Venetian treasury, so that such abbots would not be able to take away anything other than their vestments. The outcome of this proposal is not known, but in his report dated 16 November 1553, the councillor Alvise da Ponte likewise cited the lack of supervision by suitable superiors as the reason for the moral turpitude of Greek abbeys (Birdachas, 2019, pp. 147 and 180–181).

Despite such criticisms, Greek monastic life in Cyprus flourished under Venetian rule. Some years before the Turkish conquest, Bernard Sagredo, the Venetian general *provveditor* on Cyprus between 1562 and 1564, addressed a report dated 1562 to the Venetian Senate in which he observed that there were no less than 52 Greek monasteries throughout Cyprus, most of which were rich and devoutly attended. They came under the *ius patronatus* of the Venetian republic and therefore, on account of their proprietary status, could not elect abbots without the presence of Venetian officials. Those that had exiguous incomes received subsidies, in cash or kind, from the treasury of the Venetian government of Cyprus. The report of the Venetian councillor Bernardin Berlingo dated 15 September 1563 is slightly different. It states that whereas the houses of Latin monks, nuns and mendicants were impoverished, the Greek monasteries were mostly prosperous, but were around 35 in number, both in Nicosia and throughout the kingdom (Mas Latrè, 1855, pp. 540 and 543; Skoufari, 2011, p. 106; Birdachas, 2019, p. 261).

It was decreed in 1544 that monasteries with an annual income of over 100 Venetian ducats should pay an eight per cent tax in order to subsidise the Greek monastery of Our Lady of Pallouriotissa near Nicosia, as well as the Latin monastery of Our Lady of Tyre in the capital. In 1547, an annual subvention of eight ducats was resolved for Our Lady of Pallouriotissa to enable it to pay the *marzason*, a tax levied on sheep and goats in the possession of free peasants, who in this instance must have been subject to the monastery. In 1549 corn, wine and sesame for the manufacture of candles were granted to the monastery of St Mammias of Morphou while in 1551, an annual subsidy of 25 ducats was decreed to support the impecunious monks of the monastery of St George Emphorites. A grant of wine was approved in 1553 for the monastery of Our Lady Acheiropoietos, while in 1554, 1558 and 1559 a grant of corn was decreed for the monasteries of Kykko, Andriou and St Nicholas tes Steges, respectively (Skoufari, 2011, pp. 106–107). Sagredo's number of Greek monasteries for the year 1562 was up nearly threefold from that of 18 given in Sylvester Minio's report of 1529 mentioned above. A considerable number of them, including some of the most important ones, were in and around Nicosia. Greek monastic life in the capital and elsewhere on Cyprus maintained a lively presence right up to the Ottoman conquest.

REFERENCES

Primary Sources

- Aristeidou, A. (ed.). (2003). *Ανέκδοτα έγγραφα της κυπριακής ιστορίας από το κρατικό αρχείο της Βενετίας*. Vol. 4. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Beihammer, A. (ed. and trans.). (2007). *Griechische briefe und urkunden aus dem Zypern der Kreuzfahrerzeit: Die Formularsammlung eines königlichen sekretärs im Vaticanus Palatinus Graecus 367*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Coureas, N. & Schabel, C. (eds.). (1997). *The Cartulary of the Cathedral of the Holy Wisdom of Nicosia*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Coureas, N. (trans.). (2003). *The Foundation Rules of Medieval Cypriot Monasteries: Μακhairas and St. Neophytos*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Coureas, N. (trans.). (2005). George Boustronios, *A Narrative of the Chronicle of Cyprus 1456–1489*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Dawkins, R.M. (ed. and trans.) (1932). Leontios Makhairas, *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled "Chronicle"*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.

- Hofmann, G. (ed.). (1946). *Epistolae Pontificae ad Concilium Florentinum Spectantes*. Vol. 3. Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum.
- Kezel, A.R. (trans.). (1990). *Brigitta of Sweden, Life and Selected Revelations*. New York: Paulist Press.
- Lusignan, S. (1980). *Description de toute l'isle de Chypre*. Paris: Chez Guillaume Chaudiere
- Maruhn, J. (ed.). (1981). Eine zypriische Fassung eherechtlicher Titel de Epitome. In D. Simon (ed.), *Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte*, vol. VII, Fontes Minores IV. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Mas Latrie, L. de. (ed.). (1882). Documents nouveaux servant de preuves à l'histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan. *Collection des documents inédits sur l'Histoire de France, Mélanges historiques*, IV. Paris: Imprimerie Nationale.
- Nerantzi-Varmazi, V. (ed.). (1996). *Σύνταγμα βυζαντινών πηγών κυπριακής ιστορίας*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Richard, J. (ed.). (1983). *Le livre des remembrances de la secrète du royaume de Chypre (1468–1469)*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Schabel, C. (ed.). (2001). *The Synodicum Nicosiense and other Documents of the Latin Church of Cyprus*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Schabel, C. (ed.). (2010). *Papal Letters Concerning Cyprus 1196–1261*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Simon, D. (ed.). (1973). *Zyprische Prozessprogramme*. Munich: Verlag C.H. Beck.
- Smet, J. (ed.). (1954). *The Life of St Peter Thomas by Philippe de Mézières*. Rome: Institutum Carmelitanum.

Secondary Sources

- Aimilianides, A. (2004). Οι ελληνικοί νόμοι της Κύπρου επί Φραγκοκρατίας. *Επετηρίδα Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών*, 30, 51–74.
- Angelomatos-Tsougaraki, H. (1995). Additions and Corrections to the Cod. Hierosol. Patriarch. 57: Its Links with Cyprus and Palestine. *Byzantinische Forschungen*, 21, 167–180.
- Arbel, B. (2002). *The Treasure of Ayios Symeon: A micro-historical analysis of colonial relations in Venetian-ruled Cyprus*. *Κάμπος*: Cambridge Papers in Modern Greek, 10, 1–19.
- Arbel, B. (2009). L'elezione dei prelati greci a Cipro durante la dominazione veneziana. In C. Maltezou, A. Tzavara, & D. Vlassi. (eds.), *I Greci durante la venetocrazia: Uomini, spazio, idée (XIII–XVIII sec.)*. Venice: Istituto ellenico di studi byzantini e postbizantini di Venezia, 373–380.
- Aristeidou, A. (1993). *Η ορθόδοξος Εκκλησία της Κύπρου κατά την περίοδο της Βενετοκρατίας*. *Thesaurismata*, 23, 183–205.

- Birdachas, S. (2011). *Κοινωνία, πολιτισμός και διακυβέρνηση στο βενετικό κράτος της θάλασσας: το παράδειγμα της Κύπρου*. Thessalonica: Ekdoseis Vantias.
- Coureas, N. (1996). The Orthodox Monastery of Mt Sinai and Papal Protection of its Cretan and Cypriot Properties. In M. Balard (ed.), *Autour de la Première Croisade*. Paris: Publications de la Sorbonne, 465–484.
- Coureas, N. (1997). *The Latin Church of Cyprus 1195–1312*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.
- Coureas, N. (1998). Conversion on Latin Cyprus: A New Faith or a New Rite? *Επετηρίδα Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών*, 24, 77–86.
- Coureas, N. (2010). *The Latin Church in Cyprus 1313–1378*. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Coureas, N. (2012). A Political, Judicial and Ecclesiastical History of Nicosia. In D. Michaelides (ed.), *Historic Nicosia*. Nicosia: Rimal Publications, 121–136.
- Coureas, N. (2019). The Syrian Melkites of the Lusignan Kingdom of Cyprus (1192–1474). *Chronos*, 40, 75–94.
- Edbury, P. (1991, 1994). *The Kingdom of Cyprus and the Crusades 1191–1374*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Englezakis, B. (1995). Epiphanius of Salamis, the Father of the Cypriot Autocephaly. In *idem*, *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th–20th Centuries*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., I, 29–40.
- Grivaud, G. (2007). Les Lusignan patrons d' églises grecques. *Byzantinische Forschungen*, 39, 257–269.
- Hackett, J. (1923). *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, trans. K. Papaioannou, vol. 1. *Ιστορία της κυπριακής εκκλησίας απ' αρχής μέχρι της αγγλικής κατοχής του 1878*. Athens: Sakellariou Printers.
- Herde, P. (2002). The Papacy and the Greek Church in Southern Italy between the Eleventh and the Thirteenth Century. In G.A. Loud & A. Metcalfe (eds.), *The Society of Norman Italy*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Hill, G. (1948). *A History of Cyprus: vol. 3. The Frankish Period 1432–1571*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kyriacou, C. (2018). *Orthodox Cyprus under the Latins, 1191–1571*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.
- Kyriazes, N. (1950). *Τὰ Μοναστήρια εν Κύπρω*. Larnaca: Kheimonides Printers.
- Mas Latrie, L. de (1855). *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan: vol. 3. Documents et mémoires*. Paris: Imprimerie Impériale.
- Mango C. & Hawkins E.J.W. (1966). The Hermitage of St Neophytos and its Wall Paintings. *Dumbarton Oaks Papers*, 20, 119–206.
- Mc Kee, S. (2000). *Uncommon Dominion: Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ntokos, K. (2002). *Η εφαρμογή των αποφάσεων της Συνόδου του Trento και η ορθόδοξος εκκλησία της Κύπρου*. In C. Maltezuou (ed.), *Atti del simposio*

- internazionale Cipro-Venezia, comuni sorti storiche*. Venice: Istituto ellenico di studi byzantini e postbizantini di Venezia, 209–216.
- Olympios, M. (2018), *Building the Sacred in a Crusader Kingdom: Gothic Church Architecture in Lusignan Cyprus, c. 1209 – c. 1373*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Richard, J. (1986). Un monastère grec du Palestine et son domaine chypriote. In T. Papadopoullos & B. Englezakis (eds.), *Πρακτικά του Δευτέρου Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου*, vol. 2. *Μεσαιωνικών Τμήμα*. Nicosia: Society of Cypriot Studies, 61–75.
- Richard, J. (1992). Culture franque et culture grecque dans les royaumes d'Arménie et de Chypre au XVème siècle. In idem, *Croisades et Etats Latins d'Orient*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., XVIII, 399–415).
- Rudt de Collenberg, W. (1982/2). Le royaume et l'église de Chypre face au Grand Schisme (1378–1417), d'après les registres des archives du Vatican. *Mélanges de l'École française de Rome*, 94, 621–701.
- Schabel, C. (2010a). Martyrs and heretics, intolerance of intolerance: the execution of thirteen monks in Cyprus in 1231. In idem, *Greeks, Latin and the Church in Early Frankish Cyprus*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd., III, 1–33.
- Schabel, C. (2010b). The Greek Bishops of Cyprus, 1260–1340, and the *Synodikon Kypriou*. In idem, *Greeks, Latin and the Church in Early Frankish Cyprus*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd., IV, 217–234.
- Schabel, C. (2012). Ecclesiastical Monuments and Topography. In D. Michaelides (ed.), *Historic Nicosia*. Nicosia: Rimal Publications, 152–198.
- Skoufari, E. (2011). *Cipro Veneziana (1473–1571) Istituzioni e culture nel regno della Serenissima*. Rome: Viella.
- Skoufari, E. (2012). L'arcivescovo Filippo Mocenigo e l'applicazione della riforma Tridentina a Cipro. In B. Arbel, E. Chayes & H. Hendrix (eds.), *Cyprus and the Renaissance (1450–1650)*. Turnhout: Brepols Publishers, 205–230.
- Tsirpanlis, Z. (1972). Memorie storiche sulle comunità e chiese greche in Terra d'Otranto (XVI sec.). In M. Maccarone, G.G. Meersseman, E. Passerin d'Entrèves, & P. Sambin (eds.), *La Chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo*, vol. 2. Padua: Editrice Antenore, 845–877.
- Voisin, L. (2013a). Francs de Chypre et monastères grecques: Le *jus patronatus* en question. *Cahiers du Centre d'Études chypriotes* 43, 393–404.
- Voisin, L. (2013b). L'Église de Chypre dans les années 1460–1480 d'après la correspondance de Benedetto Soranzo. *Thesaurismata* 43, 93–114.

Nicholas Coureas – Senior Researcher at the Cyprus Research Centre in Nicosia on the history of Lusignan Cyprus (1191–1473). Within this field, his special interests are the history of the Latin Church of Cyprus and of

Cypriot commerce during the Lusignan period. He has published various articles and books on this subject, including the monograph, *The Latin Church in Cyprus 1195–1312* and its sequel, *The Latin Church of Cyprus 1313–1378*. Together with Michael Walsh and Peter Edbury, he published the conference proceedings: *Medieval and Renaissance Famagusta*. Together with Prof. Peter Edbury he also published the Italian translation of *The Chronicle of Amadi*. He has now completed a monograph, titled *The Burgesses of Lusignan Cyprus 1192–1474*. This will be published in 2020 by the Cyprus Research Centre.

Magdalena Filipczuk
<http://orcid.org/0000-0001-7122-1837>
Akademia Ignatianum w Krakowie
mkalemba@interia.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3504.06

Introducing Chinese Philosophy to Western Readers – Lin Yutang as a Cross-cultural Interpreter¹

ABSTRACT

The article reconstructs selected motifs in the philosophy of Lin Yutang, a twentieth-century Chinese thinker, translator and editor, especially popular in the West, undertaken, as it were, on the margins of his work to explain and popularize Chinese culture and philosophy in the West. Lin reflects on issues such as how to effectively and accurately explain a radically alien civilization to the Western-educated reader, in his or her own language, and who can appoint himself as the representative of Chinese culture at all? As a bilingual author, Lin very accurately shows the state of suspension between two cultures, characteristic of an intercultural interpreter who attempts to simultaneously move within two disproportionate, culturally determined conceptual schemes.

KEYWORDS: Lin Yutang, Chinese culture, intercultural translation, comparative philosophy

STRESZCZENIE

Przedstawianie chińskiej filozofii zachodnim czytelnikom – Lin Yutang jako tłumacz międzykulturowy

W artykule rekonstruuje wybrane wątki refleksji Lin Yutanga, popularnego, zwłaszcza na Zachodzie, dwudziestowiecznego chińskiego myśliciela, tłumacza i redaktora, podejmowanej niejako na marginesie jego pracy na rzecz objaśniania i popularyzowania chińskiej kultury i filozofii na Zachodzie. Lin zastanawia się nad następującymi zagadnieniami: W jaki sposób skutecznie, a jednocześnie trafnie opowiedzieć czytelnikowi wykształconemu w kulturze zachodniej, w jego własnym języku, o radykalnie obcej cywilizacji? Kto w ogóle może mianować samego siebie reprezentantem kultury chińskiej?

1 Funding Acknowledgments: The funding was generously provided by the National Science Center in Poland (project number: 2018/29/N/HS1/02681)

Jako autor dwujęzyczny Lin nader celnie ukazuje stan zawieszenia, stan bycia pomiędzy, charakterystyczny dla tłumacza międzykulturowego, który podejmuje próbę jednoczesnego poruszania się w obrębie dwóch niewspółmiernych, kulturowo zdeterminowanych schematów pojęciowych.

SŁOWA KLUCZE: Lin Yutang, kultura chińska, przekład międzykulturowy, filozofia porównawcza

1. The specter of Eurocentrism

Already in the introduction to the 2014 *Civilizations and World Order: Geopolitics and Cultural Difference*, the editors note that

There is a deeply felt need for a new understanding of global order which can accommodate... different globalization experiences of reviving civilizations (Dallmayr, Kayapınar, & Yaylacı, eds., 2014, p. xi).

The challenge of our time is to supposed to be limited to: “an inclusive civilizational self-perception;” “a new epistemological harmonization;” “a new harmonious balance between values and social mechanisms;” an all-embracing re-assessment/re-interpretation of the human history (Dallmayr, Kayapınar, & Yaylacı, eds., 2014, p. xii). China’s dominant position in geopolitics has the eyes of the world today moving towards this country, far too poorly represented in the international arena; “China’s case” is being constantly redefined (cf. Janik, 2020). There is no doubt that the dialog between civilizations has become a matter of first importance, however, more and more questions are raised about the shape it would take. Many still believe that it is enough, while remaining superior, to allow China to the fore in the debate, the rules of which are already predetermined by us, the participants of Western civilization. It seems that people in the Western world still have the hardest time being willing to verify or question the very definition of what matters and what is considered important in light of other traditions and other cultures. Meanwhile, without an open mind and knowledge, it will be difficult to understand the Chinese idea of intercultural dialog or even the so-called *Chiglobalization*, i.e. “globalization with Chinese characteristics”² and the related idea of the New Silk Road.³

A derivative of this state of affairs is a debate taking place within philosophy. The last decade has seen a discussion about a profound reform

2 This concept was introduced by Wenshan Jia. Cf. Jia, 2010 and Jia, 2017.

3 More in: Molavi, 2015; Nobis, 2016; the idea of the Silk Road from a philosophical perspective is repeatedly taken up by a prominent Chinese philosopher, Peimin Ni (2015; 2018).

of philosophical studies, and consequently, of the canon shaped at a time when it could still be taken for granted, that “philosophy is, quite simply, a Western matter” (Defoort, 2001). Researchers in comparative philosophy stress that, according to the state of research in the twenty-first century, the philosophy taught at European universities should rather be called “General Western Philosophy” (Defoort, 2001), and they therefore suggest “renaming” departments and calling them “departments of European and American philosophy” (Garfield & Van Norden, 2016), as there is still insufficient attention paid to non-Western cultures in many of them:

Most philosophy departments also offer no courses on African, Indian, Islamic, Jewish, Latin American, Native American or other non-European traditions. Indeed, of the top 50 philosophy doctoral programs in the English-speaking world, only 15 percent have any regular faculty members who teach any non-Western philosophy. Given the importance of non-European traditions in both the history of world philosophy and in the contemporary world, and given the increasing numbers of students in our colleges and universities from non-European backgrounds, this is astonishing. No other humanities discipline demonstrates this systematic neglect of most of the civilizations in its domain. The present situation is hard to justify morally, politically, epistemically or as good educational and research training practice (Garfield & Van Norden, 2016).

Making philosophy a more diverse and multicultural discipline by, among other things, extending the philosophical canon to include the works of such authors as Confucius, Laozi and Chandrakirti is undoubtedly one of the major challenges for the field in the 21st century (cf. Van Norden, 2017; Ni, 2016). To what extent does the enrichment of the Western subject matter of philosophy with hitherto underrepresented philosophical currents and theoretical perspectives peculiar to various races and peoples entail a transformation of the problematic of philosophy, or even a redefinition of it? This is why Leigh Jenco, a researcher of Chinese philosophy, notes

the deep irony of much cross-cultural work in the contemporary Western academy: research into “global” thought seeks inclusion of diverse cultural perspectives, but does so by means of those very discourses whose cultural insularity is what prompts critique in the first place (Jenco, 2007, p. 741).

Moreover, the author suggests that

looking at culturally situated methods of inquiry, in addition to substantive ideas, can reinterpret cross-cultural engagement as an opportunity to

ask new questions through alternative frames of reference (Jenco, 2007, p. 741).

2. Lin as a cultural interpreter⁴

Lin Yutang (Lin Yu-tang 林语堂, 1895–1976), a linguist, thinker, essayist, writer, and translator did not hesitate to propose such an alternative frame of reference to the Western reader. He published works such as *My Country My People* and *The Importance of Living* as early as the 1930s. Lin is an unusual figure in many respects – he was a great erudite and was interested in a variety of topics, which resulted in his achievements in many fields. Educated in both China and the West, Lin was a bilingual author. He published primarily in English⁵ with an eye toward a Western readership, devoting much of his life to the work to deepen the understanding of Chinese culture by participants in Anglo-Saxon culture. He gained popularity in the United States as a “Chinese philosopher,” and “a wise man from the East” (Qian, 2015, p. 2). In the 20th century, he was also the most popular Chinese intellectual in the United States, surpassing even Lu Xun (Lu Sun 周樟壽, 1881–1936) and Hu Shi (Zhu Xi 朱熹, 1130–1200):⁶

Lin’s diverse background ... equip him to interpret China for millions of Americans. Lin assumed the role of mediator or cultural translator: in presenting himself as a representative of a foreign culture, he simultaneously portrayed China in terms that were familiar and comprehensible to his American readership (Handler-Spitz, 2015, p. 145).

4 Cultural translation is understood here as “the transfer of concepts and values – not words alone (although words are always infused with cultural significance) – from one culture into another. Etymologically «translation» is identical to «transfer»: both words derive from the Latin roots *trans/across*, and *fero, ferre, tuli, latus/to bring or carry*. Translation, then, can be construed as a «carrying across» of ideas between cultures. To the extent that *The Importance of Living* strives to introduce aspects of traditional Chinese culture and «wisdom» to an American audience, this book embodies the spirit of what we may call cultural translation” (Handler-Spitz, 2012, p. 123).

5 Lin Yutang wrote more than thirty books of non-fiction in English, mainly of a philosophical nature. Cf. Jin, 2008, p. 12.

6 Cf. Chapter Six in *Oriental Other: The Business of Translating Chinese and American Cultures* in Qian, 2011. On Lin as an interpreter of Chinese culture see, for example, Laughlin 2015 and Qian, 2015. On Lin as a translator, cf. Ping Li, 2012 and Yangyang, 2018. Given the multiplicity and complexity of Lin’s cross-cultural practices, it is hard to argue that, nearly a century after the publication of his seminal works, interpreting his thought is still difficult for critics. As we read in a monograph on Lin: “it takes a community of scholars from different cultural backgrounds to engage in cultural critique on Lin’s cross-cultural practices” (Qian, 2015, p. 9).

It was mainly his focus on the Western reader that caused Lin to arouse much controversy in his own country.⁷ Similarly to Ku Hung-ming (Gu Hongmin 辜鴻銘, 1857–1928), Thomé H. Fang (Fang Dongmei 方東美, 1899–1977); Wing-tsit Chan (Chen Rongjie 陳榮捷, 1901–1994) or Feng Yu-lan (Feng Youlan 馮友蘭, 1895–1990), Lin created an individual strategy of explaining and popularizing Chinese philosophy in the West. In the time when the average American was not familiar with either Chinese culture or philosophy, Lin played a huge role as a cross-cultural translator between China and the West. Called “a cultural bridge between East and West” (Ping Li, 2012, p. 2); and a “promoter of Chinese culture internationally” (Ping Li, 2012, p. 2):

Lin was first and foremost a translator, a mediator between two languages and two cultures, wrestling with the inherent tension between foreignization and domestication, between accurate translation and artistic representation, and between form and function. As a theorist, he succeeds in discarding the futile dichotomy between literal translation and free translation. As a critic, he succeeds in establishing a purpose-driven, constructive critique for translation. And as a translator, he succeeds in expanding the unmapped world between Chinese and English in both the linguistic and cultural dimensions (Ping Li, 2012, i).

Already in the *Prologue* to his first monograph, written in English and entirely devoted to China, Lin assigns himself the role of representing China: “Between being well understood ... and being called great, China would have preferred the former, and it would have been better for everybody all round. But how is China to be understood? Who will be her interpreters?” (Lin, 1936, p. 7). The question is a non-trivial one, especially if Lin is right when he posits, along with many Chinese scholars of the time, the diagnosis that: “It is the lot of the great to be misunderstood, and so it is China’s lot. China has been greatly, magnificently misunderstood” (Lin, 1936, p. 7). Thus, the question of who would be the proper translator/interpreter is one that Lin devotes considerable space to in his early work, presenting it as almost inconclusive:

7 As for his reception in China, Lin for much of his life was boycotted by the government and the state-owned newspapers as a critic of Communism and promoter of improper (from the point of view of the authorities) themes of Chinese culture. Rather, Lin’s work was appreciated by those Chinese scholars who themselves made this attempt, partly doomed to failure, to simultaneously competently and attractively translate the patterns of Chinese culture in terms of the Western reader. Such scholars include Tsit-Wing-Chan, who not only devotes much space to Lin as a critic and interpreter of Chinese culture (Chan, 1940; 1945; 1947), but gives him due homage in his compendium *A Source Book of Chinese Philosophy* (Chan, 1963), mentioning his work as “excellent studies” in his narrow bibliographic list.

The true Europeans in China do not speak Chinese, and the true Chinese do not speak English. The Europeans who speak Chinese too well develop certain mental habits akin to the Chinese and are regarded by their compatriots as “queer”. The Chinese who speak English too well and develop Western mental habits are “denationalized,” or they may not even speak Chinese, or speak it with an English accent (Lin, 1936, p. 8).

Reflecting on similar issues, the eminent French sinologist François Jullien wrote that “strategies of meaning can only be understood from the inside, by following their internal logic” (Jullien, 2000, p. 9). Lin there is even more radical: To be able to competently explain China to the West, one must speak about its culture from an insider’s position. Even the best knowledge from books is no substitute for growing up and being raised in China; even the longest trip to China is not enough to become a competent interpreter. Lin presents the newcomers usurping the role of interpreters of China in a distorted mirror. Although they often try to assimilate, they still have the mentality of a tourist (cf. e.g. Lin, 1936, p. 8). Members of the community are also Western scholars of China: sinologists and bibliophiles who, according to Lin, mistakenly perceive Chinese culture through the prism of the Confucian classics (Lin, 1935, pp. 7–8). Because such outsiders speak about China in the West, misunderstandings abound, which Lin ironically describes repeatedly in the pages of his writings. According to him, such erroneous stereotypes include the claim that China is culturally stagnant or that the Chinese enjoy primitive living conditions and do not know what progress is (Lin, 1936; Lin, 1939). For Lin, such statements result from a “misconception of one looking at China from the outside, without knowledge of her inner life” (Lin, 1936, p. 38), and above all, from failing to understand that what is the ideal life for a Chinese person, and therefore, a different perception of progress or good living conditions from the American one.

That ideal of life is revealed to a member of a cultural community through bringing up. The story of Lin’s youth, however, is different from that shared by most of his Chinese peers: as the son of a missionary, he received an excellent Western education and, by his own admission, he realized after many years of study that his knowledge of Chinese writings was “half-baked” (Lin, 1975, p. 31), and then he threw himself into learning about Chinese culture.⁸ It seems that due to the fact that neither the Chinese education nor the sense of belonging to Chinese high culture were given to Lin in advance, by virtue of birth alone, and his Chinese identity

8 Speaking about the years 1916–1919. For more about this period of Lin’s life cf. Christian Childhood and Westernized Education in Qian, 2017.

in his writing is an element of self-creation,⁹ a bargaining chip enabling him to speak on behalf of China. Lin exposes himself as an interpreter shaped by his personal experience of identity crisis. The reflection on what it means to be Chinese in the 1930s and 1940s in his case has a personal dimension and develops in contrast to what is foreign and what – as he says teasingly, he never mastered and did not recognize it as fully natural.¹⁰ Recalling the years of his youth, he recalls about his search:

So my grand detour began. At first it made no sense to me. Trained in the modern weapon of thought like any college graduate, my mind had to flash across the continents of thought, and found them strange, or uninteresting or jejune. (Confucius always sounds a little jejune at first.) (Lin, 1959, p. 63)

Paradoxically, then, focusing on the alien and then finding that he cannot identify with that alien, enables Lin to perform a deeper, critical self-identification. Accordingly, Shaner writes:

One must recognize that cultural boundaries are meaningful only against the background of noticing differences between language, culture, and history. Hermeneutic theories must not suggest that to understand others one needs to leave home and live in the desert of the between. Quite to the contrary, it is only on the basis of one's keen awareness and sense of place (in space, time, and culture) that one develops a sensitivity to that which is other (Shaner, 1986, p. 144).

We find many such paradoxes in Lin's work: through English and even German languages,¹¹ he analyzes classical Chinese; his philosophical language is firmly grounded in classical English, yet Lin models the style of the Chinese essay. In Lin's work, therefore, we are not dealing with the author positioning himself as a transcultural subject above the juxtaposed planes of different traditions,¹² which was characteristic of comparative works published in the West in the first half of the twentieth century. Whether one wants to interpret Lin Yutang's writings from the perspective

9 Some critics thoroughly analyze the aspect of the creation of Lin's Chinese identity in consultation with publishers, also on the basis of the correspondence between Lin and his publishers, and his other letters. Cf. e.g. Qian, 2012; Qian, 2015; So, 2010.

10 Cf. chapter *The Grand Detour Begins* in Lin, 1959.

11 Written in German and defended at the University of Leipzig, Lin's doctoral dissertation titled *Altchinesische Lautlehre* (Ancient Chinese Phonetics) concerned the Chinese classical philology.

12 Some researchers situate Lin Yutang in the context of transculturalism. Cf. e.g. Ricci, 2013.

of psychology, philosophy, or literary theory and criticism, it is clear that they are written somewhere between the Chinese Self and the Atlantic-Western Other. It is no exaggeration to say that it is this state of being in-between that enables Lin to philosophize *across boundaries*¹³ and to shape a philosophical *self*.¹⁴

3. Creation of China

As a linguist, Lin is aware that language is a particularistic creation even within the boundaries of a single culture. One can also successfully talk about China in the language of taoists, liberals, Confucians or Buddhists. Preventing possible accusations,¹⁵ in the introductions to his books, Lin stipulates that he does not aspire to universality, stressing that what he chooses from the whole range of meanings associated with the Chinese culture is subjective or even idiosyncratic in nature. His story grows out of an individual and concrete point of view (Lin, 1937, p. vii), for how China appears to someone depends, first and foremost, largely on the beholder himself: “China is too big a country, and her national life has too many facets, for her not to be open to the most diverse and contradictory interpretations. And I shall always be able to assist with very convenient material anyone who wishes to hold opposite theses” (Lin, 1936, p. xiii).

As noted by one of the researchers:

More than just informing Western readers about China ... Lin is affirming a particular vision of Chinese cultural identity and what he would call the Chinese “philosophy of life,” one that is based to a large degree in literary traditions, and specifically in a certain unconventional canon of literature. ... Chinese authors that even well-educated English readers could not possibly contextualize within the categories of “Chinese culture” available to them or through other meager sources of knowledge and information about China. Thus, in effect, Lin was in the business of “creating” China in a certain mold for English readers who had little or nothing else to go on (Laughlin, 2015, p. 39).

13 Cf. title of the book by G. Larson and E. Deutsch (eds.) (1989). *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*. Delhi.

14 More about the formation of the philosophical self in Lin Yutang, I wrote in: *Modeling “self” through writing. Lin Yutang as a philosopher of the art of life*. [In print].

15 Among other objections (cf. Chan, 1947; Qian, 2015; Qian, 2011), Lin was accused of treason against the Chinese people, characterizing almost exclusively Chinese elites, presenting this characteristic as a credible portrait of the Chinese nation.

One should not forget, then, that Lin published in the United States from the position of a cultural outsider, writing in the most exotic of foreign languages and attempting to gain the interest of Americans in a cultural background they did not value much. With such scant knowledge, China's interpreter becomes a creator who, to borrow a phrase from Jullien, "draws up a map of meaning in China" (Jullien, 2000, p. 11). One researcher puts it in a similar way, stating that Lin manages to expand the "unmapped world between Chinese and English" (Ping Li, 2012, p. i). The imagery associated with the mapping here is not accidental. If we do not have maps, we create one by drawing it, not mapping. In other words, Lin deals with the transfer of the burden of studying the reality into what Jullien calls "constructing meaning." Constructing meaning through by Lin is accompanied by methodological reflection, in which the author/interpreter comes to the fore.

4. Disparity between culture systems

In Lin's narrative, the Chinese cultural community is not only a linguistic one, but also a thought system, a belief system (in Lin's terms, the "Chinese mental make-up"), and a community of specific forms of daily life that grow out of a philosophy of life. Much later, the British philosopher Alasdair MacIntyre, argued that to belong to a community is to share "schemata which are at one and the same time constitutive of and normative for intelligible action by myself and are also means for my interpretation of actions of others" (MacIntyre, 1977, p. 454). According to him, these cultural systems are incommensurable – they have separate schemes for rationally justifying beliefs. This would mean that some areas of reality and some of the Chinese beliefs as members' of an isolated cultural community are basically untranslatable into another community. And while many utterances in one language can be translated into another, a specific cultural tradition is constituted by those features of linguistic competence that are the source of untranslatability: those forms of life that evoke surprise in the tourist, as well as those beliefs that are deeply embedded in world views or patterns of reasoning.

But how can one think of a linguistic community in China, given the dominance of Mandarin along the hundreds of dialects that make the experience of cultural belonging of their users originate outside these dialects? It seems that Lin's answer to this question too is very similar to how MacIntyre later answered it. Whether or not one is a member of a given language community is determined by one's drawing on the stock of canonical texts that define the cultural heritage of that community.

Heritage, created by poets, writers, thinkers and artists, creates what we call here cultural tradition. MacIntyre argues that this is where the source of a community's conceptual resources defining much of its consciousness must be sought: the concepts and ideas constitutive of that community or culture function first in its "great" foundational texts.

Just as – in MacIntyre's interpretation – the Anglo-Saxon tradition is "founded" on such notions as courage, justice or authority, shaped, among others, by Horace's writings,¹⁶ so, in the case of China, an important role is played by cultural patterns that the Chinese derive from the great texts of their culture, i.e. the so-called Confucian canon.¹⁷ Today, these books are considered to be "meaning-making machines", sources not only of classical cultural codes but also of contemporary Chinese thought. It is no coincidence that a significant portion of the corpus of these texts has been translated into English and interpreted by Lin,¹⁸ and he believes that in the case of works such as Confucius' *Dialogs* (*Lunyu* 論語), translation is indistinguishable from paraphrase, and that paraphrase is the best and most satisfying translation method (Lin, 1938, p. 48). On the sidelines of his translation work, he notes:

Speaking English, one thinks in English, and speaking in Chinese one thinks inevitably in Chinese. If I were to write two essays one morning on the same subject with the same ideas, one in English and the other in Chinese, the essays themselves would come out differently because the flow of thought, following different imagery and allusions and associations, would automatically lead into different avenues. Man does not talk because he thinks, but thinks because he talks, because he has no words to play with and thinking is only the tumbling about of words. The ideas themselves come wearing a different dress and complexion when one speaks a different language because the words have a different timbre and different associations. Hence, studying Chinese, I began to think as a Chinese The leap between the two languages so different as the Chinese and the English was somewhat bizarre (Lin, 1959, p. 59).

Elsewhere, Lin writes that a Chinese who speaks English too well unwittingly develops mental habits that belong to the West (Lin, 1937, p. 8; Lin, 1959). Recalling Nisbett's contemporary statements, the attempt to simultaneously navigate within two incommensurable, culturally determined conceptual schemes entails changing the geographies of thought fixed in

16 For more on this, cf. MacIntyre, *Tradition and Translation* in MacIntyre, 1988.

17 Canon may be understood as a set of statements by wise men, to which successive generations of Chinese thinkers wrote comments. For more on this, cf.: Nylan, 2001.

18 See Lin, 1938; 1944; 1967; 2012; 2014.

our minds by various social practices (Cf. Nisbet). For example, describing the Chinese (ideal) character, before discussing *the Great Learning* (*Daxue* 大学) by Confucius, Lin notes that:

“Character” is a typically English word. ... Totally devoid of any extra-mundane interests, and without getting involved in any religious claptrap, this ideal of building of character has, through the influence of their literature, the theatre, and proverbs, permeated to the lowliest peasant, and provided him with a philosophy of life. But while the English word “character” suggests strength, courage, “guts,” and looking merely glum in moments of anger or disappointment, the Chinese word for “character” brings to us the vision of a mature man of mellow temperament, retaining an equanimity of mind under all circumstances, with a complete understanding not only of himself but of his fellow-men (Lin, 1936, p. 38).

In this regard, one should ask how to avoid de-contextualization that is often the result of translation. As a result of this de-contextualization, the beliefs of the members of another community may appear to lack rational justification. How do we avoid reducing content to what is considered momentous and important in the reader’s culture? In Lin’s case, his translations and commentaries approximate the meanings of terms used by Chinese artist-philosophers and other figures important to Chinese culture. Instead of looking for equivalents of concepts crucial for Western philosophy in Chinese texts, he familiarizes the Anglo-Saxon reader with the untranslatable categories that make up the Chinese world view, such as: *dao* (道); *de* (德), *li* (理); *wuwei* (无为), *qi* (气) and others¹⁹. In this context, Maurycy Straszewski’s suggestion to think of the concepts of a foreign culture as whole elements, separate “organisms of concepts”²⁰ which become intelligible to us when we begin to penetrate their *contextual meaning*. Importantly, Lin argues that a clear translation is not only possible, but it is the translator’s duty, since, according to him, it is perfectly intelligible in the perception of the Chinese.²¹

19 At the end of several of his monographs, Lin included glossaries of his own authorship containing key terms. For many years, Lin also worked on his own Chinese-English dictionary, Lin Yutang’s Chinese-English Dictionary of Modern Usage (1972). For more on this, see Ching and Qian (2011).

20 According to the then (nineteenth century) diagnosis, Straszewski proposed a general division of human thinking into three types of separate conceptual organisms: the European type, the Chinese type and the Indian type. They were supposed to develop separately and to some extent in parallel with the respective civilizations (as cited in: Jakubczak, 2013, p. 349).

21 A very similar thesis is put forward by a Chinese philosophy researcher, Anna Iwona Wójcik. Namely, she shows that the “mystery” that we assign to the texts of Chinese culture results from appending contexts of the meaning of western philosophy to them, while in the Chinese texts

The choice of a single wrong word in translation may throw a whole paragraph into obscurity. Granted that Chinese literary concepts are often strange to Western students and the expressions baffling, it should be remembered that they are perfectly clear to the Chinese, and it is the duty of the translator to convey their meaning clearly (Lin, 1967, p. 4).

5. Philosophizing in a comparative perspective

In the twenty-first century, philosophical comparative studies have been dominated by detailed analyses: one studies primarily specific philosophical currents in relatively small time frames, the works of individual authors, or narrowly defined (sub)cultures. The universalizing syntheses attempting to capture entire systems of thought, the peculiarities of the “Orient,” the characteristics of the “peoples of Asia,” the attitudes, character, or way of thinking of an inhabitant of the “Far East” are passing into oblivion.²² However, even the fact that Lin wrote his most important works in the 1930s and 1940s, when comparative studies were in their seed stage, does not provide a convincing explanation for his predilection for generalization and contrast.

An interesting suggestion in this context is made by Wing-tsit Chan, a Chinese scholar living in the twentieth century, best known for his monographs on Chinese philosophy and translations of Chinese philosophical texts, indicating that Lin is a critic of both the Chinese and the American way of life, in the sense that a philosopher can be considered precisely a critic of life (Chan, 1947, p. 1). Lin would need generalizations, then, primarily as a rhetorical strategy with a therapeutic dimension: it would be a matter of “juxtaposing” foreign categories of thought and perception with those from which the reader emerges, thereby – indirectly – gaining cognitive distance from his own thought and what shapes it. The effect of such juxtapositions would be to “defamiliarize” one’s own culture and its social and artistic practices. Defamiliarization done in order to view these practices from a global perspective. In this light, it becomes

we are dealing with a different basic interpretation model. He points out that when we examine the patterns of reasoning from which Chinese thinkers and artists draw, we find that we are dealing with “a coherent and completely understandable system of concepts. A system radically different from Plato and Aristotle, but also clear and comprehensible” (Wójcik, 2010, p. 21).

- 22 This can be seen even the titles of the books. Back in the 1940s, one of the most influential books in the West was the monograph by F.S.C. Northrop (1946). *The Meeting of East and West* (New York). Later, in the 1960s, many monographs were written that included detailed studies of the types of mentalities that characterize different nations: Moore, ed., 1967; Johnson, 1972; Moore, ed., 1968; Wal-dal Yang, 1982. One of the most well-known is Nakamura, 1964.

understandable why Lin is less likely to use the analog method, conceived as a search

the relations of equivalence between ideas, notions, concepts and mindsets that have emerged over the centuries in the philosophical traditions of geographically, politically, and linguistically isolated cultures: the European, the Indian, and the Chinese (Jakubczak, 2013, p. 344),

he much more often reaches for the contrasting method, which allows him to call into existence a model of the Other. Regardless of Lin's analysis of the topic (e.g. attitude, ideals, character, mental habits), it will move between two opposing poles, one of which is Chinese/ Oriental/ Eastern, while the other, respectively – English/ European/ American/ Western. By presenting a philosophical conceptualization “in English” of a lifestyle developed in Chinese, Lin points to the contextualization of lifestyles taken for granted and obligatory in the West, thereby not explicitly questioning the beliefs developed within Anglo-Saxon culture, but rather giving them the status of a universally valid interpretive framework.

One clue to the therapeutic purpose of Lin's writing is his inspiration by Michel de Montaigne's rhetorical strategies from his *Essays*, such as those encountered in the famous essay on cannibals and the text describing an encounter between one of the “savages” and the King of France. As pointed out by Rivi Handler-Spitz, the author of numerous works on Chinese writings from a comparative perspective, both authors, in undertaking the work of cultural translation, make a subtle yet insightful critique of their readers' most fundamental and deeply held (though often poorly researched) beliefs. Thus, Montaigne introduces the reader to an alien culture that the reader is presumably inclined to view as primitive, brutal, and repulsive. However, by manipulating the perspective in unexpected ways, he presents the “savage” tribe in a surprisingly balanced way and leads the reader not only to tolerate but even to identify with its representatives. In the essay, Montaigne smuggles in an implicit critique of the reader's native culture, prompting a reconsideration of his or her own previously unexamined assumptions about the supposed cultural superiority of Westerners over members of the “savage” tribes of South America. Handler-Spitz notes that in *The Importance of Living*, Lin employs similar strategies: under the guise of introducing a foreign culture, he challenges the reader's Western prejudices. According to the researcher, there is a parallel between the ignorance, disgust, and fear that Brazilian cannibals evoked in sixteenth-century Frenchmen and the feelings and associations Americans of the 1930s associated with the Chinese. Representing China, Lin Yutang tried to present his nation in a way that would

overcome the deeply rooted stereotypes. Both authors were thus engaged in fundamentally similar projects: they sought not only to broaden their understanding of another culture, but they also wanted to challenge or at least put many of the assumptions of the Western reader to the test.²³ Thus, it turns out that the contrasting is carried out in a rhetorically conscious and sophisticated manner, most likely inspired by the best tradition of *wise doubting* available in European high culture. By superimposing the Chinese tradition of thought on the grid of Western philosophical and cultural concerns, Lin allows China to act as a mirror through which Westerners can better examine themselves. According to Jullien's observation, "China presents a case study through which to contemplate Western thought from the outside – and, in this way, to bring us out of our atavism ... A theoretical distancing is desirable – and this is exactly what China offers" (Jullien, 2000, p. 9).

Summary

This is how Lin summed up the paradoxical task he was carrying out all his life in 1959: "One mind seeks the learning of ancients and moderns; Two legs straddle the cultures of East and West." I had to interpret the Chinese conscience and intuitive perceptions in the more exact frame of logical thinking, and subject the propositions of Western thinking to the test of Chinese intuitive judgment" (Lin, 1959, p. 63).

Like many other metaphorical structures in Lin's work, this one also aptly depicts the state of limbo, of being in between, a characteristic of the cross-cultural interpreter. The mission he set for himself – to add China to the world map of culture and philosophy – was not limited to publishing books of his own. Lin did a tremendous amount of editing, translating, popularizing, and research work. Sparing no effort, he worked on the Chinese characters typewriter²⁴ and the subsequent parts of the Chinese-English dictionary, paving the way not only for the then but also future generations of scholars. He wrote: "the business of trying to understand a foreign nation with a foreign culture, especially one so different from one's own as China's, is usually not for the mortal man" (Lin, 1936, p. 7).

As I have shown, even a cursory recapitulation of the threads of Lin Yutang's thought reveals that he was well aware of the complexity of issues related to the interpretation and cross cultural understanding of facts and

23 More in: Handler-Spitz, 2012; 2015.

24 He devoted many years of his life to the work on this invention. For more on this, see Williams, 2010.

phenomena belonging to different orders and traditions. In the case of this author's thought, the observation that comparing different philosophical traditions is not so much about reducing them to an alleged "common denominator," but rather about the type of philosophizing that consciously refers to a broadly defined comparative perspective in order to reveal the individual character of the phenomena under examination, and it proves to be true (cf. Botz-Bornstein, 2006). Only against such a background, that is, in a comparative context, can we see the specificity of individual traditions as historically and geopolitically conditioned in the right light, including the one in which we ourselves are immersed, and understand them more deeply.

REFERENCES

- Botz-Bornstein, T. (2006). Ethnophilosophy, Comparative Philosophy, Pragmatism: Toward a Philosophy of Ethnoscapes. *Philosophy East and West*, January, vol. 56, no. 1.
- Chan, W. (1940). The Wisdom of Confucius by Lin Yutang. *Pacific Affairs*, 13(4), 483–487.
- Chan, W. (1945). Laotse, the Book of Tao, The Wisdom of China and India by Lin Yutang. *Journal of the American Oriental Society*, 65(3), 210–211.
- Chan, W. (1947). Lin Yutang, Critic and Interpreter. *The English Journal*, 36(1), 1–7.
- Chan, W. (ed.) (1963). *A Source Book of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Ching, E. (1975). [A review of] Chinese-English Dictionary of Modern Usage (by Lin Yutang). *Journal of Asian Studies*, 34.2, 521–524.
- Dallmayr, F.R., Akif Kayapınar, M., & Yaylacı, I. (eds.) (2014). *Civilizations and World Order: Geopolitics and Cultural Difference*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexington Books.
- Defoort, C. (2001). *Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate*. *Philosophy East and West*, vol. 51, no. 3.
- Garfield, J.L. & Van Norden, B.W. (2016). If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is. *The New York Times* (access: 10.12.2016).
- Handler-Spitz, R. (2012). The Importance of Cannibalism: Montaigne's Essays as a Vehicle for the Cultural Translation of Chineseness in Lin Yutang's *The Importance of Living*. *Compilation and Translation Review*, vol. 5, no. 1.
- Handler-Spitz, R. (2015). Chapter Seven: *Collaborator or Cannibal? Montaigne's Role in Lin Yutang's Importance of Living*. In S. Qian (ed.), *The*

- Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
- Jakubczak, M. (2013). Komparatystyka na gruncie filozofii. Założenia, uprzedzenia i perspektywy. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 58.
- Janik, M. (2020). Imagining Immanent Causality: Depictions of Neo-Confucian and Spinozist Monism in the Works of Matteo Ricci and Pierre Bayle. *Philosophy East and West*. Published electronically November 5, 2020. DOI: 10.1353/pew.0.0206.
- Jenco, L.K. (2007). What Does Heaven Ever Say? A Methods-centered Approach to Cross-cultural Engagement. *The American Political Science Review*, vol. 101, no. 4.
- Jia, W. (2010). Chiglobalization? A Cultural Argument. In S. Guo & B. Guo (eds.), *Chiglobalization. Greater China in an Era of Globalization*. Lanham: Rowman.
- Jia, W. (2017, Jun. 7). *Now, globalization with Chinese characteristics – Analysis*. *Eurasia Review*. Retrieved from: <http://www.eurasiareview.com/07062017-now-globalization-with-chinese-characteristics-analysis>.
- Johnson, W.B. (1972). *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848–1938*. Los Angeles: University of California Press.
- Jullien, F. (2000). *Detour and Access. Strategies of Meaning in Greece*. New York: Zone Books.
- Laughlin, Ch. (2015). Chapter Two: Lin Yutang's Unique Adoption of Tradition. In S. Qian (ed.), *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
- Li Ping (2012). A Critical Study of Lin Yutang as a Translation Theorist. *Translation Critic and Translator*. City University of Hong Kong.
- Lin, Y. (1937). *The Importance of Living*. New York: Reynal & Hitchcock.
- Lin, Y. (1938). *The Wisdom of Confucius*. New York: Carlton House.
- Lin, Y. (1944). *The Wisdom of China*. London: Michael Joseph Ltd.
- Lin, Y. (1949). *The Wisdom of China: an anthology compiled and annotated by Lin Yutang*. London: Michael Joseph.
- Lin, Y. (1959). *From Pagan to Christian*. Ohio: World Publishing.
- Lin, Y. (1967). *The Chinese Theory of Art: Translations from the Masters of Chinese Art*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- Lin, Y. (2012). *The Little Critic. The Bilingual Essays of Lin Yutang*. Compiled and edited by Qian Suoqiao. Jiuzhoupress.
- Lin, Y. (2014). *The Wisdom of Laotse*. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press.
- Lin Yutang's Chinese-English Dictionary of Modern Usage* (1972). The Chinese University of Hong Kong.
- MacIntyre, A. (1977). Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science. *Monist*, 60: 4.

- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice, Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: Notre Dame.
- Molavi, A. (2016). Five Ways the “New Silk Road” Could Transform the Global Economy. *Credit Suisse*, 27.11.2015. Retrieved from: <https://www.credit-suisse.com/us/en/articles/articles/news-and-expertise/2015/11/en/fiveways-the-new-silk-road-could-transform-the-global-economy.html> (access: 10.11.2020).
- Moore, Ch. (ed.) (1967). *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Moore, Ch. (ed.) (1968). *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Nakamura, H. (1964). *Ways of Thinking of Eastern Peoples India-China-Tibet-Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ni, P. (2015). The Underlying Philosophy and Impact of the New Silk Road World Order. *WPF Dialogue of Civilizations*, 16 October.
- Ni, P. (2016). *Cultivation of Humanity through Stretching Liberal Arts Education*, co-authored with Jiahong Chen. In M.P. Ford & S. Rowe, *From Liberation to Civilization: Seizing an Alternative Education*. Process Century Press.
- Ni, P. (2018). *The Silk Order and Its Likelihood From a Philosophical Perspective*. *The Institute of Dialogue of Civilizations*. Retrieved from: <https://doc-research.org/en/silk-order-philosophical-perspective>.
- Nisbett, R.E. (2003). *The Geography Of Thought. How Asians And Westerners Think Differently... And Why*. New York, London, Toronto, Sydney, Singapore: The Free Press.
- Nobis, A. (2016). Nowy Jedwabny Szlak: nowa globalizacja? *The Polish Journal of the Arts and Culture*, New Series 4 (2).
- Northrop, F.S.C. (1946). *The Meeting of East and West*. New York.
- Nylan, M. (2001). *The Five “Confucian” Classics*. New Haven: Yale University Press.
- Qian, S. (2011). *Liberal Cosmopolitan: Lin Yutang and Middling Chinese Modernity*. Leiden–Boston: Brill.
- Qian, S. (ed.) (2015). *The Cross-Cultural Legacy of Lin Yutang: Critical Perspectives*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
- Ricci, R.J. (2013). *What Make the Man? Towards a Psychobiographical Study of Lin Yutang*. PhD Thesis. School of Social Science/Centre for Asian Studies University of Adelaide.
- Shaner, D.E. (1986). Interpreting across Boundaries: A Conference of the Society for Asian and Comparative Philosophy. *Philosophy East and West*, vol. 36, no. 2, April.
- So, R.J. (2010). Collaboration And Translation: Lin Yutang and the Archive of Asian American Literature. *Modern Fiction Studies*, vol. 56, no. 1, Theorizing Asian American Fiction Special Issue (Spring).

- Van Norden, B. (2017). *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. Foreword written by J.L. Garfield. New York: Columbia University Press.
- Wal-dal Yang, (1982). *Korean Ways, Korean Mind*. Tamu Dang.
- Williams, R.J. (2010). The Téchne Whim: Lin Yutang and the Invention of the Chinese Typewriter. *American Literature*, 82(2).
- Wójcik, A.I. (2010). *Filozoficzne podstawy sztuki kręgu konfucjańskiego. Źródła klasyczne okresu przedhanowskiego*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Yangyang, L. (2018). Translating China to the Atlantic West: Self, other, and Lin Yutang's resistance. *Atlantic Studies*, 15:3.
- Zepp-La Rouché, H. (2015). The New Silk Road Leads to the Future of Mankind! In the New Silk Road Becomes the World Land Bridge, *Executive Intelligence Review*, April 10.
- Zhao, M. (2015a). China's New Silk Road Initiative. *Istituto Affari Internazionali Working Papers*, 15, 1–12.
- Zheng, Y. (2015b). The "One Belt, One Road" Strategy Helps the World Economy Rebalance. *Lianhe Zaobao – Oriental Morning Post*, 8 January.

Magdalena Filipczuk – Graduate of the Inter-Faculty Individual Studies in the Humanities and the Artes Liberales. Currently a PhD student at the Jesuit University Ignatianum in Krakow. Author of scientific articles on contemporary poetry, comparative philosophy, and interdisciplinary studies on literature and philosophy. Editor and translator of books for various publishers in Poland.

Małgorzata Sobczyk<http://orcid.org/0000-0002-1697-1990>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

m_sobczyk@umk.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.07

Problematyka nieczystości kobiety w Japonii w świetle szesnastowiecznych relacji europejskich

STRESZCZENIE

W artykule wykorzystano szesnastowieczne źródła europejskie w celu nakreślenia realiów życia religijnego ówczesnych Japoniek. Dla europejskich kupców i misjonarzy był to czas stosunkowo nieskrępowanego, a zarazem intensywnego odkrywania Japonii. Już materiały z czasów poprzedzających przybycie Franciszka Ksawerego (zapiski Nicolao Lancilotto oraz Jorge Alvareza sprzed 1549 r.) dostarczyły precyzyjnych informacji na temat nieczystej – z racji skalaniania krwią – natury kobiet, ich okresowej izolacji oraz ograniczonego dostępu do miejsc świętych (góra Kōya). Wiadomości te uzupełnili następnie misjonarze jezuitcy (Franciszek Ksawery, Luis Frois, Alessandro Valignano) o szczegóły dotyczące buddyjskiego dyskursu o kobietach i pesymistycznych perspektyw na ich zbawienie. W artykule podjęto próbę interpretacji oraz weryfikacji materiałów europejskich, która potwierdziła ich wiarygodność i solidne osadzenie w realiach epoki.

SŁOWA KLUCZE: Japonia, jezuitcy, Japonki, kobiety, nieczystość, buddyzm, shintoizm

ABSTRACT

The Problem of Female Impurity in Japan in the Light of Sixteenth-Century European Accounts

The purpose of this article was to describe sixteenth-century Japanese women from the religious perspective, by referring to early European sources. For European travelers to Japan it was the time of relatively free and extensive discovery of the country. Prior to the arrival of Francis Xavier in 1549, reports by Nicolao Lancilotto and Jorge Alvareza provided accurate information on women's "impurity" due to blood pollution, their periodic isolation and restrictions in accessing sacred places (Mount Kōya). The picture was later on supplemented by Jesuit missionaries (Francis Xavier, Luis Frois and

Sugerowane cytowanie: Sobczyk, M. (2021). Problematyka nieczystości kobiety w Japonii w świetle szesnastowiecznych relacji europejskich. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 105–116. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.07.

Nadesłano: 30.09.2021

Zaakceptowano: 08.12.2021

Alessandro Valignano) with details concerning Buddhist discourse on women and their rather pessimistic prospects for salvation rooted in the concept of impurity. To fully comprehend European sources on the subject, an attempt was made to verify how well they reflect historical realities of the time. Confrontation against Japanese sources, however, confirmed their accuracy by far.

KEYWORDS: Japan, Jesuits, women, impurity, buddhism, shintō

Wstęp

Wśród zachodnich podróżników, którzy odwiedzili szesnastowieczną Japonię, można wyróżnić dwie kategorie: misjonarzy oraz kupców¹. Jednym przyświecał cel głoszenia Ewangelii, drugim – chęć zysku, łączyła ich natomiast ciekawość świata, której wyrazem są pozostawione przez nich liczne relacje. Miejscowe kobiety były obiektem zainteresowania praktycznie od początku europejskiej obecności w Japonii. Dwa podstawowe źródła wiedzy, jakimi dysponował Franciszek Ksawery przed zainicjowaniem misji w 1549 r., a więc sprawozdania pióra portugalskiego kupca Jorge Alvareza oraz włoskiego współbrata Nicolao Lancilotto, zawierały wzmianki o nich. Później warunki życia Japonek obserwowali na miejscu członkowie Towarzystwa Jezusowego, a spostrzeżenia spisywali na bieżąco w listach oraz sprawozdaniach rocznych. Z czasem pozyskana wiedza skłoniła ich do refleksji porównawczej nad sytuacją mieszkanek Japonii i Europy. Najpełniejszym tego wyrazem jest traktat z zakresu polemiki międzywyznaniowej *Sumário dos erros en que os gentios do Japão vivem e de algumas seitas gentílicas en que principalmente confiã* (*Sumaryczne omówienie błędów, w których żyją poganie japońscy oraz o pewnych sektach pogańskich, które w większości wyznają*), datowany w przybliżeniu na 1556 r., oraz studium komparatystyczne Luisa Froisa pt. *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses* (*Traktat o przeciwieństwach i różnicach w zwyczajach Europejczyków i Japończyków*), spisany w Kazusie w 1585 r.

1 Europejczycy (portugalscy kucy) po raz pierwszy dotarli do Japonii w 1542 r. lub 1543 r. Po stronie japońskiej Nanpo Bunshi w *Relacji o [dotarciu do Japonii] broni palnej* (Teppōki 鉄炮記) sytuuje to zdarzenie w 12 r. ery Tenbun, tj. w 1543 r., podczas gdy sprawozdawcy europejscy, w tym Fernão Mendez Pinto (samozwańczy „odkrywca” Japonii) oraz misjonarz-kronikarz João Rodriguez wymieniają datę 1542 r. (Hora, 1991). Systematyczną działalność misyjną w Japonii zainicjował jezuita Franciszek Ksawery, który 15 sierpnia 1549 r. zszedł na ląd w Kagoshimie na południowym Kiusiu w towarzystwie braci Cosme de Torresa, João Fernandesza oraz trzech Japończyków. Przed nimi fragmentaryczną wiedzę na temat chrześcijaństwa przekazywali Japończykom kupcy.

Celem niniejszego artykułu było nakreślenie pozycji religijnej Japonki doby XVI w. na podstawie ówczesnych źródeł europejskich oraz poddanie wyłaniającego się z nich obrazu weryfikacji z punktu widzenia współczesnego stanu wiedzy historycznej. Na decyzję o zawężeniu materiału badawczego do XVI w. miał wpływ charakter ówczesnego piśmiennictwa. Był to dla Europejczyków czas faktycznego odkrywania Japonii w stosunkowo nieskrępowanych warunkach². W siedemnastowiecznych dokumentach, w związku ze zmianą sytuacji społeczno-politycznej, punkt ciężkości został przeniesiony na trudne położenie Kościoła japońskiego oraz martyrologię³. Uwidoczniła się też tendencja do powielania informacji. Z kolei w XVIII w., w związku z modą na encyklopedyzm oraz ograniczone kanały pozyskiwania nowych wiadomości z Japonii, piśmiennictwo jej poświęcone koncentrowało się na kompilowaniu i synteżowaniu dawnych materiałów⁴. W tym kontekście można stwierdzić, że to szesnastowieczne źródła posiadają szczególnie walory poznawcze.

Kobiety a nieczystość

Obserwując pozycję religijną kobiet, Europejczycy wcześniej zauważyli, że była ona silnie zdeterminowana pojęciem skalania, ze szczególnym wskazaniem na skalanie krwią (menstruacyjną i połogową). Najstarsza chronologicznie wzmianka na ten temat pochodzi od Jorge Alvarza (lata życia nieznane), portugalskiego kupca i kapitana, który wiosną lub latem 1546 r. przyłynął na Kiusiu, gdzie spędził około pół roku. Wyniki swoich obserwacji, wzbogacone o wieści zasłyszane, spisał w Malakce na życzenie Franciszka Ksawerego pod koniec 1547 r. Na temat kobiet Alvarez odnotował:

Ponadto, kiedy kobiety menstruują nie dotykają rękami niczego i nie ruszają się z jednego miejsca, za wyjątkiem wychodzenia za potrzebą. Niewolnica oraz służąca, cały ten czas spędza zamknięta sama w domu, aż do ustania [krwawienia]. Z tego, co słyszałem, kiedy kobieta poroni, przez trzydzieści dni nie opuszcza domu i nikt z nią nie rozmawia.

2 Pierwszy edykt antychrześcijański o zasięgu ogólnokrajowym został wprowadzicie wydany przez Toyotomiego Hideyoshiego już w 1587 r., ale nie został wyegzekwowany (Shimizu, 1977).

3 Całkowity zakaz głoszenia i wyznawania chrześcijaństwa został wydany w 1613 r. Swobodę wymiany handlowej oraz podróży zagranicznych ograniczyła seria edyktów z lat 1635–1639 (Shimizu, 1977).

4 Próbą stworzenia syntezy ówczesnej wiedzy na gruncie polskim jest encyklopedia *Nowe Ateny* ks. Benedykta Chmielowskiego, zawierająca wzmianki o Japonii zaczerpnięte m.in. od Luisa Froisa (1532–1597).

Jedynie podają jej przez okno ryż i drewno, żeby przygotowała sobie coś do jedzenia, ale nawet wtedy, nikt z nią nie rozmawia (*Documentos del Japón: 1547–1557*, 1991).

Powyższa relacja dotyczy okresowego izolowania kobiet nieczystych. Skalanie krwią menstruacyjną zostało ustanowione jako kategoria prawna już w 871 r. na mocy *Kodeksu ery Jōgan* (*Jōgan shiki* 貞觀式). W świetle jego zapisów menstruujące dwórki były zobowiązane do oddalenia się do części sypialnej pałacu cesarskiego w przeddzień odprawiania obrzędu (*Nenchū gyōji hishō*, 1902). Regulacje te miały początkowo zastosowanie do wąskiego kręgu arystokracji dworskiej. Niewiele wiadomo na temat funkcjonowania rytualnej izolacji wśród niższych stanów społecznych. W dokumentach japońskich jedna z najstarszych wzmianek pochodzi dopiero z 1621 r., a dotyczy zgody na lokalizowanie specjalnych izolatorów dla menstruujących kobiet (*kariya*) w bezpośrednim sąsiedztwie wiejskiej zabudowy na wyspie Shino w prefekturze Aichi (Segawa, 1980). Prawie wiek później mnich buddyjski Shōyo Ganteki odnotował, że kobiety z rodów arystokratycznych, samurajskich oraz kapłańskich na siedem dni zaszywały się w osobnej chacie (*betsuya*), ale kobietom średniego i niskiego urodzenia sytuacja życiowa nie pozwalała na okresowe wykluczenie z codziennych obowiązków. Dla nich remedium na skalanie mogły stanowić specjalne talizmany przeciwko nieczystości (*fujōyoke*) (Shōyo, 2014).

W przytoczonym powyżej dokumencie Alvareza na uwagę zasługuje informacja o zakazie dotykania rękami czegokolwiek. Posiada on bliiski związek z jednym z eufemizmów używanych na określenie kobiety w trakcie menstruacji – „beZRęka” (*tenashi*), który miał swoje źródło w obligatoryjnym powstrzymaniu się przez kobiety w stanie nieczystym od używania niektórych przedmiotów, zwłaszcza utensyliów obrzędowych oraz naczyń kuchennych. W źródłach japońskich eufemizm *tenashi* został odnotowany po raz pierwszy pod datą 3 r. ery Keichō (1598) (Hanawa, 1893–1894).

Wzmiankowana przez Alvareza 30-dniowa izolacja kobiet po poronieniu znajduje potwierdzenie dla kobiet z otoczenia cesarza (Onyudono No Ue No Nikki Kenkyūkaï, 1973). Pośrednio o istnieniu takiego zwyczaju świadczą przepisy karencyjne *Tabu [obowiązujące w] różnych świątyniach* (*Shosha kinji* 諸社禁忌). Jest to anonimowy katalog źródeł nieczystości rytualnej oraz okresów wykluczenia z udziału w kulcie dla 21 świątyń shintoistycznych centralnej Japonii, datowany w przybliżeniu na XIII w. Wedle jego zapisów, kobieta powinna powstrzymać się od wizyty w części świątyń (Ise jingū, Kamo jinja, Hirano jinja, Kitano jinja, Yoshida jinja) przez siedem dni, jeśli do poronienia doszło w pierwszych trzech

miesiącach ciąży, lub 30 dni, jeśli doszło do niego w czwartym miesiącu lub później⁵. Przepisy nie są jednorodne. W Amano jinja okres skalania po poronieniu wynosił 50 dni, bez względu na zaawansowanie ciąży (Mitsuhashi, 2009).

Po nieco ponad dwuletnim pobycie w Japonii Franciszek Ksawery podsumował w liście z 29 stycznia 1552 r. nadanym z Kochinu do wspólbraci z Towarzystwa Jezusowego w Europie nieuczciwą propagandę miejscowych bonzów o nieczystości kobiet jako środek do wyłudzenia pieniędzy od prostego ludu:

[Bonzowie] nauczają również, że kobiety, które nie przestrzegają owych pięciu przykazań [buddyjskich]⁶, pójdą do piekła, a to dlatego, że każda kobieta ma więcej grzechów niż mężczyzna, z powodu nieczystości miesięcznej, której [kobiety] podlegają, przez co, trudno je zbawić. Niemniej jednak, na koniec podsumowują, że ostatecznym remedium na uniknięcie piekła, jest składanie przez kobiety częstszych i większych ofiar niż mężczyźni (Xavier, 1799, s. 241).

Zdawkowa informacja o trudności w osiągnięciu zbawienia z powodu skalania menstruacyjnego odnosi się najprawdopodobniej do buddyjskiego wierzenia w piekło krwawego jeziora (*chinoike* lub *ketsubonchi*), oddziału infernalnego przeznaczonego wyłącznie dla kobiet. Ukształtowało się ono pod wpływem apokryficznej *Sutry krwawego jeziora* (*Ketsubonkyō* 血盆經), znanej w Japonii co najmniej od XV w. (Chōben, 1977). W świetle nauki w niej zawartej, każda kobieta kala krwią połogową i/lub menstruacyjną ziemię (konkretnie bogów ziemi) oraz wodę, na której nieświadomi ludzie parzą herbatę ofiarną dla buddów. Czyn ten skazuje ją na odrodzenie w krwawym jeziorze. Uwagę Ksawerego można również rozpatrywać z perspektywy powszechnej w dyskursie buddyjskim oraz literaturze tamtych czasów skonwencjonalizowanej przydawki odnoszącej się do kobiety – *goshō* 五障 „[obarczona] pięcioma ułomnościami/ograniczeniami”. Określenie to za pośrednictwem przekładu *Sutry lotosu* dokonanego przez Kumaradźiwę około 406 r. zadomowiło się w japońszczyźnie. Pierwotnie oznaczało ono, że kobieta nie może osiągnąć pięciu stanów, tj. nie może zostać Buddą, królem wprawiającym w ruch koło Dharmy, Mārą, Brahmanem oraz Indrą. Ze względu na japońskie odczytanie sinogramu 障 *shō* jako *sawari* oraz potwierdzoną

5 Podane tu ramy czasowe są zgodne z zapisem źródłowym, który opiera się na tradycyjnym przekonaniu, że prawidłowa ciąża trwa 10 miesięcy.

6 Jak wynika z poprzedzającego fragmentu, pięć przykazań buddyjskich, to: 1) nie zabijać, ani nie spożywać tego, co zabite, 2) nie kraść, 3) nie cudzołożyć, 4) nie kłamać, 5) nie pić wina (Xavier, 1799, s. 238–239).

w dawnych źródłach leksykograficznych (*Wamyō ruijushō* 和名類聚抄, X w.) wartość semantyczną (poza „przeszkodą”, „ograniczeniem”, oznacza też „menstruację”), implikowało ono automatycznie skalanie kobiety krwią (Kariya, 1991).

Rękopis pojezuicki *Sumário dos erros en que os gentios do Japão vivem e de algumas seitas gentílicas en que principalmente confiã*⁷ w części poświęconej rodzimej religii Japończyków (nazywanej „sektą *kami*”) wyszczególnia pięć przykazań shintoistycznych (*cinquo mandamentos*), w tym dwa dotyczące nieczystości kobiet:

W sekcie *camins*⁸ przestrzega się pięciu przykazań. (...) Po drugie, kobieta w czasie nieczystości miesięcznej nie może stawać przed obliczem *camim*. Nie może też sypiać ani jadać ze swoim mężem. To, co spożywa w tym czasie nie może być ugotowane razem, ani nawet na tym samym ogniu, co posiłek przeznaczony dla jej męża i domowników. Nie będzie rozmawiać z nikim, aż ponownie stanie się czysta. Będzie jadać i sypiać w osobnym domu, w izolacji od innych. Nakazują [przestrzeganie] tego wszystkiego, ponieważ uważają nieczystość [kobiety] za najcięższe skalanie i zniewagę wobec *camim*. Po trzecie, kobiecie w połogu zabrania się tych samych rzeczy, co kobiecie w czasie nieczystości [miesięcznej] (*Documentos del Japón: 1547–1557*, 1991, s. 657).

Na uwagę zasługuje określenie powyższych zakazów mianem „przykazań”. W rozumieniu misjonarzy stanowiły one najwyraźniej elementarne zasady obowiązujące wyznawców shintoizmu. Przytoczony dokument dotyka kwestii przyczyn izolacji nieczystych kobiet – obawy przed skalaniem ognia, stąd szczególnie surowymi restrykcjami obwarowane były posiłki. Spożywanie potraw przygotowanych na wspólnym ogniu (*aibi*) skutkowało przeniesieniem skalania na wszystkich biesiadników, dlatego okresową izolację określano też mianem „[spożywania posiłków] z osobnego ognia” (*bekka*).

Jako potencjalne źródło tych informacji wskazać można *Zōise nisho Daijingū hōki hongī* 造伊勢二所太神宮宝基本記, traktat nurtu Watarai (lub Ise), wchodzący w skład tzw. pięcioksięgu shintoistycznego (*shintō gobusho*). Odnotowano w nim sześć czynności zakazanych (*rokushiki kinpō* 六色禁法, w skrócie *rokkin* 六禁), a wśród nich wchodzenie

7 Dokument z zakresu polemiki międzywyznaniowej, skompilowany przez misjonarzy jezuickich działających w Japonii od rozpoczęcia ewangelizacji tego kraju, prawdopodobnie Cosme de Torresa i/lub João Fernandezę.

8 Dla terminów japońskich zachowano oryginalną pisownię. Tu: liczba mnoga od rzeczownika *kami*, utworzona przez dodanie portugalskiego sufiksu liczby mnogiej „-s”.

w kontakt z tym, co nieczyste i skalane (*eo* 穢悪)⁹. Przepisy te obowiązywały uczestników oraz celebrantów obrzędów. W tym kontekście można stwierdzić, że wiadomości zebrane przez jezuitów, mimo pewnych nieścisłości, były solidnie osadzone w klimacie religijnym epoki.

Z dalszej części dokumentu dowiadujemy się, że misjonarze próbowali zwalczać te – zakorzenione już w świadomości Japończyków – poglądy:

Ojcowie [jezuici] tłumaczą im [Japończykom], że jest to sekta diabelska, a w tym celu rozpoczynają od [wyjaśnienia] jego [tj. diabła] przykazań. (...) Przeciw drugiemu [przykazaniu]: aby przywieść ludzi ku grzechowi sodomii, diabeł mówi im, że obcowanie z żonami w czasie menstruacji lub tuż po porodzie jest nieczyste, a sodomia nie jest ciężkim grzechem. Przeciw trzeciemu, mówimy im, że diabeł wzbrania się przed narodzinami z zazdrości wobec tych, co mają przyjść na świat, ponieważ przeznaczeni są do życia w [wiecznej] chwale, którą on sam już utracił (*Documentos del Japón: 1547–1557*, s. 657–658).

„Przykazania shintoistyczne” dyskredytowano w piśmiennictwie jezuitskim poprzez przypisanie im diabelskiej proveniencji. W traktowaniu kobiet jako inherentnie nieczystych misjonarze dostrzegali przyczynę „grzechu sodomii”, który, co potwierdzają też inne źródła europejskie, był zjawiskiem szczególnie przez nich piętnowanym¹⁰.

Z obserwacji jezuitów wynika, że pogląd shintoistów na kondycję kobiety podzielało duchowieństwo buddyjskie, a zwłaszcza przedstawiciele trzech nurtów „sekt Amidy (Amitābhy)”. Z dalszej części dokumentu dowiadujemy się, że: „Nieczystość kobiety mają za ciężki grzech, dlatego [twierdzą, że] zbawienie kobiety jest niemożliwe” (*Documentos del Japón: 1547–1557*, s. 662).

Dwadzieścia lat później na pesymistycznie rysującą się sytuację eschatologiczną kobiet zwracał uwagę włoski jezuita, Alessandro Valignano, w wykładzie pierwszym swojego *Katechizmu wiary chrześcijańskiej (Catechismus christianae fidei, in quo veritas nostrae religionis ostenditur, & sectae Iaponenses confutantur)*, wydanego w Lizbonie w 1586 r. Misjonarz

9 Traktat definiuje o (悪) jako to, co „nieczyste oraz niemile bogom i duchom”. Sześć czynności zakazanych to: uczestniczenie w obrzędach zadusznych, odwiedzanie chorych, spożywanie mięsa (zwierząt czworonożnych), wydawanie wyroków śmierci oraz sądzenie przestępców, gra na instrumentach muzycznych, wchodzenie w kontakt z tym, co nieczyste (*Zōise nisho Daijingū hōki hongī*, 1970).

10 Echa tego poglądu za pośrednictwem relacji jezuitskich dotarły również do Polski. Piotr Skarga w najstarszej polskojęzycznej wzmiance o Japonii napisał: „Sodomii wszystkie królestwa pełne, i za grzech jej nie mają, począwszy od ich księży, które Bonzami zowią” (Skarga, 1862, s. 555).

odnotował, iż w świetle przeznaczonych dla pospółstwa nauk jawnych ci, którzy przestrzegają prawa Buddy, po śmierci odrodzą się w jednym z czterech rajów¹¹. Ci zaś, którzy łamią prawa Buddy, po odejściu z tego świata trafiają do jednego z sześciu piekieł¹². Kobiety, choćby prowadziły przykładne życie, dopóki nie odrodzą się jako mężczyźni, nie mogą zostać dopuszczone do rajów z powodu odrażającej, ohydnej i nieczystej natury (Valignano, 1586, f. 4r.).

Pod koniec XVI w. spod pióra słynnego portugalskiego misjonarza i znawcy Japonii, Luisa Froisa (1532–1597), wyszły notatki, które miały służyć jako materiały do rozłożonego na kilka dni wykładu dla katechumenów. Zachowany fragment notatek został odnaleziony przez Josepha Wickiego i ogłoszony drukiem jako *Fragmentos dum catecismo para os catecúmenos Japoneses da segunda metade do século XVI*. Zagadnienie nieczystości kobiet Frois omówił w dwóch miejscach, w kontekście ciąży oraz menstruacji:

Diabeł obrzydza ludziom wszelkie dobre rzeczy, które służą ich pożytkowi i przekonuje ich, żeby uwielbiali wszystko, to, co ich deprawuje. A ponieważ jest rzeczą normalną, że pomnażanie potomstwa uważane jest za jedną z największych radości na świecie, dla *camis* jest to rzecz nieczysta i strasznie obrzydliwa, dlatego zabraniają by takie osoby [tj. ciężarne kobiety] przychodziły przed ich oblicze, i nauczają, że złamanie tego zakazu to jeden z najcięższych grzechów, który ich znieważa (Frois, 1983, s. 559).

Diabeł stosuje inny podstęp, żeby wabić ludzi, by jeszcze swobodniej oddawali się temu zepsuciu i obrzydlistwu [tj. sodomii]. Sprawia, mianowicie, że mają kobiety za nieczyste i grzeszne. Stąd [Japończycy] pogardzają kobietami ze względu na ich menstruację, nie wiedząc, że nie tylko nie jest ona zależna od ich woli, ale Bóg ustawił ją, dla ich oczyszczenia oraz odżywienia płodu. Widać więc, że takie oddalanie kobiet to [szatański] podstęp, by mężczyźni łatwiej praktykowali to obrzydlistwo (Frois, 1983, s. 562–563).

Frois w swoim kazaniu potępiał surowo związki homoseksualne pomiędzy mężczyznami. Podobnie jak autor *Summarycznego omówienia błędów...* dostrzegał związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy unikaniem kontaktów z kobietami ze względu na ich nieczystość a powszechnością

11 Mowa tu o czterech wyższych sferach nieuwarunkowanej egzystencji, tj. sferze buddów, bodhisattwów, pratyekabuddów oraz śrawaków.

12 Prawdopodobnie chodzi tu o sześć sfer uwarunkowanej egzystencji, tj: piekło, świat głodnych duchów, świat zwierząt, świat aśurów (półbogów), świat ludzi, świat niebian.

relacji jednopłciowych. Pojęcie nieczystości wynikało, zdaniem misjonarza, z błędu, w którym utwierdził Japończyków diabeł, by skazać ich dusze na wieczne potępienie.

W swoim *opus magnum*, *Historii Japonii (Historia de Japam)*, Frois odnotował, w jaki sposób kler buddyjski wykorzystywał upośledzoną pozycję kobiet, kierując do nich specjalną ofertę na zbawienie. W rozdziale poświęconym pracy misyjnej na Takushimie i innych wyspach w okolicach Nagasaki opisał następujący przypadek:

Chrzest przyjęła między innymi pewna około dziewięćdziesięcioletnia staruszka. Kobieta ta, (...) pragnąc zbawienia odbyła pielgrzymkę do większości świątyń [buddyjskich] kraju. Bonzowie nadali jej już papierową szatę z wypisanym na niej żywotem Amidy, w której po śmierci, będzie mogła udać się bezpośrednio do raju. Miała na sobie tę szatę oraz trzymała różne dokumenty przypominające bulle papieskie, czy odpusty jubileuszowe. Zostały one sfalszowane przez diabła, który wmówił kobiecie, że zostanie dzięki nim oczyszczona i na pewno pójdzie do nieba. Zapłaciła za nie wysoką cenę, dlatego bardzo liczyła na ich moc (Frois, 1979, s. 143).

Przytoczony przez Froisa przypadek dowodzi wyraźnie odmiennego podejścia do kobiet w nauczaniu o eschatologii. Kronikarz skojarzył pisma oferowane Japonkom przez kapłanów buddyjskich z europejskimi listami odpustowymi. Biorąc pod uwagę ich oczyszczające właściwości oraz gwarancję zbawienia, możemy domniemywać, że zestaw ten obejmował *kechimyaku* oraz wspomnianą już *Sutrę krwawego jeziora*. *Kechimyaku* (linia przekazu Dharmy) zawierał schemat sukcesji nauki, właściwy dla danej sekty, od Buddy, poprzez poszczególnych patriarchów i nauczycieli, aż po wyznawcę, któremu *kechimyaku* nadawano.

Zakaz wstępu do miejsc świętych

Ze względu na nieczystą naturę kobiety nie miały dostępu do wielu miejsc świętych, zwłaszcza górskich klasztorów buddyjskich. Latem 1548 r. Nicolo Lancilotto, włoski jezuita, łacinnik w Kolegium im. św. Pawła w Goa, na podstawie ustnego świadectwa Yajirō spisał i zredagował w języku włoskim dwa sprawozdania o Japonii. Tekst, który jest najstarszym znanym obecnie zbiorem wiadomości o Japonii uzyskanych bezpośrednio z ust Japończyka, zawiera unikatową informację o zakazie wstępu do klasztoru Kongōbu-ji na górze Kōya:

[Yajirō] mówi, że na ich wyspie jest miejsce, położone na pewnej górze, gdzie wznosi się trzy tysiące pięćset budowli. Nikt oprócz duchownych i ich służby nie może tam mieszkać. Mówi, że są oni niezmiernie bogaci. Nie zezwalają na wstęp kobietom ani samicom [jakichkolwiek gatunków]. Nakazał tak pewien człowiek, który między nimi uchodzi za świętego, a który nazywał się Coombudesi [sic!]. Mówi, że żył on 800 lat temu (*Livro que se trata das cousas de India e do Japão*, 1960, s. 125).

Pod zniekształconym imieniem Coombudesi kryje się Kōbō Daishi (Wielki Mistrz Głoszący Naukę), pośmiertny tytuł honorowy nadany Kūkaiowi (774–835), założycielowi ezoterycznej sekty Shingon (Prawdziwe Słowa). Nauki pobierał w Chinach pod okiem mistrza Huiguo (jap. Keika). Po powrocie do Japonii w 806 r. zamieszkiwał świątynię Tō-ji w Kioto. Potem, w 816 r. założył klasztor na górze Kōya, który stał się głównym ośrodkiem sekty. W swoich przestrożach przedśmiertnych w 25 punktach (*Kūkai nijūgokajō yuigō* 空海二十五箇条遺告, 835 r.) zawarł pouczenie, by mnisi w Tō-ji nie wpuszczali kobiet do swoich cel. Wynika z niego, że Kūkai dostrzegwał w kobietach przeszkodę w praktykowaniu buddyzmu:

Każdy człowiek pochodzi od kobiety. Kobieta pomnaża ród i zapewnia jego ciągłość. Jednak w przypadku uczniów Buddy, zbliżanie się do kobiety to źródło wszelkiego zła i przyczyna, dla której narażają się oni na pośmiwisko. *Sutra o sześciu doskonałościach* (*Rokuharamitsu kyō* 六波羅蜜經) mówi na ten temat: „Nie wolno być zażyłym z kobietą. Zażyłość z kobietą niweczy wszelkie dobro”. Dlatego właśnie nie wolno wpuszczać kobiet do cel, ani pozwalać im tam mieszkać. Gdyby kobieta przyszła pod cel, jako posłaniec w jakiejś sprawie, należy kazać jej stać przed bramą, niezwłocznie jej odpowiedzieć i odesłać do domu. Nie wolno poświęcać jej dużo czasu (Kūkai, 1911, s. 798).

W przypadku Tō-ji całkowity zakaz wstępu dla kobiet byłby niemożliwy do wcielenia w życie ze względu na położenie w stolicy i częste wizyty arystokracji. Pełny zakaz wstępu Kūkai wprowadził na oddalonej od miejskiego zgiełku górze Kōya. Motywacje tego zakazu obrosły szeregiem barwnych legend zaadaptowanych w literaturze. Przytoczona przez Lancilotto informacja nie wykracza poza znane z popularnych opowieści, tj. *Karukaya* (imię bohatera), ciekawostki o tym, że w promieniu 7 *ri* (ok. 27.5 km) od szczytu nie rosną drzewa żeńskie, nie latają samice ptaków ani nie mieszkają samice innych zwierząt, a kompleks świątynny i pustelnie mnichów liczą ponad 7 tysięcy budynków (*Karukaya*, 1977). Kūkai ustanowił zakaz, by uchronić górę przed skalaniem, po tym, jak jego matka, 83-letnia staruszka, niepomna swojej nieczystej natury,

próbowała wejść na szczyt. Mnich kazał jej przejść nad rozścielonym na ziemi habitem. Wtedy spomiędzy jej nóg na szatę spadły krople krwi miesięcznej, a szatę objęły płomienie (*Karukaya*, 1977).

Analogiczne zakazy obowiązywały na innych świętych górach, będących ośrodkami praktyki buddyjskiej (m.in. Fuji-san, Hiei-zan) aż do ich formalnego zniesienia w 1872 r. na mocy edyktu Wielkiej Rady Stanu (Daijōkan). Wspomniany już Luis Frois w swoim *Traktacie...* wymienia to zjawisko jako jedną z różnic kulturowych pomiędzy Europą a Japonią, dając tym samym świadectwo jego powszechności: „W Europie kobiety mogą wchodzić do każdego kościoła wedle życzenia. W Japonii innowiercy zakazują kobietom wstępu do niektórych świątyń” (Frois, 1979, s. 533).

Zakończenie

W powyższym artykule wykorzystano szesnastowieczne materiały europejskie w celu nakreślenia sytuacji Japonki w ówczesnym życiu religijnym. Wykazano, że w oczach europejskich podróżników do Japonii to pojęcie skalania zaważyło na jej postrzeganiu, determinując jej sytuację eschatologiczną, skutkując ograniczonym dostępem do miejsc świętych oraz szeregiem restrykcji w życiu codziennym. Konfrontacja materiałów zachodnich z japońskimi pozwoliła na konstatację, że piśmiennictwo europejskie w tym zakresie stosunkowo dobrze odzwierciedlało realia epoki mimo odmienności kulturowej.

BIBLIOGRAFIA

- Chōben (1977). *Chōben shianshō*. W Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai (red.), *Zoku gunsho ruijū: Shakubū*, t. 28. Tōkyō: Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai.
- Documentos del Japón: 1547–1557* (1991). Red. J.G. Ruiz de Medina. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.
- Frois, L. (1979a). *Nihonshi*, t. 9, przekł. K. Matsuda. Tōkyō: Chūō Kōronsha.
- Frois, L. (1979b). Nichiō bunka hikaku. W *Daijōkai jidai sōsho*, t. 11, przekł. T. Sakuma. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Frois, L. (1983). *Historia de Japam: 1583–1587*, t. 4, red. J. Wicki. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa.
- Hora, T. (1991). *Teppō: denrai to sono eikyō*. Kyōto: Shibunkaku Shuppan.
- Kariya, S. (1991). Hokkekyō ni okeru josei. W *Nihon Bukkyō Gakkai* (red.), *Bukkyō to josei*. Kyōto: Heiraku-ji Shoten.

- Karukaya*. (1977). W Y. Muroki (red.), *Seikkyōshū*. Shinchō Nihon koten shūsei. Tōkyō: Shinchōsha.
- Keichō 3 nen oyudono no ue no nikki (1893–1894)*. W H. Hanawa (red.), *Gunsho ruijū*. Tōkyō: Keizai Zasshisha.
- Kūkai. (1911). *Goyūigō nijūgokajō*. W *Kōbō Daishi zenshū*, t. 7. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Livro que se trata das cousas de India e do Japão* (1960). Red. A. Calgado de Almeida. Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, nr 24. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Mitsuhashi, T. (2009). Shosha kinki ni tsuite: Kodai kara chūsei e no tenkanki ni okeru kegare no shosō. W *Meisei Daigaku kenkyū kiyō*. *Nihon Bunka Gakubu Gengo Bunka Gakka*, nr 17. Ōme: Meisei Daigaku.
- Nenchū gyōji hishō*. (1902). W H. Hanawa (red.), *Gunsho ruijū*, t. 5. Tōkyō: Keizai Zasshisha.
- Onyudono no ue no nikki no kenkyū: shūkyō, yūgei, bungei shiryō saquin*. (1973). Red. Onyudono No Ue No Nikki Kenkyūkai. Tōkyō: Zoku Gunsho Ruijū Kanseikai.
- Segawa, K. (1980). *Onna no minzokushi: sono kegare to shinpi*. Tōkyō: Tōkyō Shoseki.
- Shimizu, H. (1977). *Kirishitan kankei hōsei shiryōshū*. W Kirishitan Bunka Kenkyūkai (red.), *Kirishitan kenkyū*, nr 17. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Shōyo, G. (2014). N. Kōdate (red.). *Bussestu daizō shōgyō Ketsubonkyō wage*. Tōkyō: Iwata Shoin.
- Skarga, P. (1862). *Żywoty świętych starego i nowego zakonu*, t. 2. Petersburg: Nakładem Bolesława Maurycego Wolffa.
- Valignano, A. (1586). *Catechismus Christianae fidei*. Lisboa: Antonius Ribarius (wyd.).
- Xavier, F. (1799). *Cartas de S. Francisco Xavier, apostol de las Indias: en que se dexa ver un vivo retrato de su fervoroso espiritu respirando en sus clausulas un ardiente amor de la virtud, y un implacable odio de los vicios*, t. 2, red. F. Cutillas. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernandez.
- Zōise nisho Daijingu hōki hongī*. (1970). W I. Ishida (red.), *Shintō shisōshū*, *Nihon no shisō*, t. 14. Tōkyō: Chikuma Shobō.

Małgorzata Sobczyk – adiunkt w Katedrze Orientalistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Absolwentka japonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim (2008). Studia magisterskie (2010) oraz doktoranckie (2013) ukończyła na Uniwersytecie w Osace (Osaka University). Stypendystka Japan Foundation oraz Japońskiego Ministerstwa Edukacji (Monbukagakushō). Specjalizuje się w historii religii japońskich, zwłaszcza chrześcijaństwa. Jej najnowsze zainteresowania badawcze skupiają się na kobietach w buddyzmie japońskim.

Ewa Siemieniec-Gołaś
<http://orcid.org/0000-0003-2454-7409>
Uniwersytet Jagielloński
ewa.siemieniec-golas@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3504.08

Władysław Jabłonowski – polski lekarz w osmańskiej służbie. Znanca i badacz Wschodu

STRESZCZENIE

W XIX w. wielu polskich emigrantów politycznych, uciekając przed represjami zaborców, znalazło schronienie w Turcji osmańskiej. Wśród nich byli wykształceni specjaliści, lekarze, wojskowi, inżynierowie. Ich umiejętności i wiedza okazały się niezwykle cenne i pomocne w potrzebującej głębokich reform zacofanej Turcji. Wśród Polaków pracujących w służbie Wysokiej Porty znalazł się również uczestnik powstania styczińskiego, z wykształcenia lekarz – Władysław Jabłonowski. Przebywając w Turcji przez niemal trzydzieści lat, służył swej drugiej ojczyźnie, przemierzając jako lekarz rozległe tereny imperium osmańskiego, by nieść pomoc w walce ze śmiertelnymi chorobami, których epidemie wybuchały w owym czasie na tamtych terenach. Również jako członek Międzynarodowej Komisji Sanitarnej prowadził badania nad spotykanymi w Turcji jednostkami chorobowymi, których przypadki opisywał i publikował w krakowskich i warszawskich czasopismach medycznych. W trakcie swych licznych podróży po rozległych prowincjach państwa tureckiego sporządzał mapy, które były pomocne nie tylko w jego podróżach, ale także służyły lokalnym władzom i innym osobom przemierzającym tamte tereny. Zainteresowania Jabłonowskiego nie mieściły się jedynie w ramach jego zawodowych aktywności. W czasie swoich podróży napotykał rozmaite gatunki roślin, które szczegółowo opisywał, a niektóre z nich umieszczał w przygotowywanych zielnikach. Dzieje swojego życia Jabłonowski spisał w formie bardzo obszernych pamiętników, które nie tylko dostarczają bogatych informacji o nim samym, lecz przede wszystkim tworzą obraz dziewiętnastowiecznej Turcji wraz z zamieszkującymi ją narodami, ich kulturami i obyczajami.

SŁOWA KLUCZE: Władysław Jabłonowski – lekarz w armii osmańskiej, pamiętniki, publikacje medyczne, obraz dziewiętnastowiecznej Turcji

Sugerowane cytowanie: Siemieniec-Gołaś, E. (2021). Władysław Jabłonowski – polski lekarz w osmańskiej służbie. Znanca i badacz Wschodu. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 117–133. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.08.

Nadesłano: 09.10.2021

Zaakceptowano: 30.11.2021

ABSTRACT

Władysław Jabłonowski – Polish Physician in the Ottoman Service.
An Expert and Researcher of the East

In the 19th century, many Polish political emigrants fleeing the repression of the partitioners found refuge in Ottoman Turkey. Among them were educated specialists, doctors, military men, and engineers. Their skills and knowledge proved extremely valuable and helpful in a backward Turkey in need of deep reforms. Among the Poles working in the service of the High Porte was also a participant of the January Uprising, doctor Władysław Jabłonowski. While in Turkey, he served his second homeland for nearly thirty years, travelling through the vast territories of the Ottoman Empire to help fight the deadly diseases that were breaking out there at that time. Also, as a member of the International Sanitary Commission, he conducted research on illnesses encountered in Turkey, the cases of which he described and published in Krakow and Warsaw medical journals. During his numerous travels through the vast provinces of the Turkish state, he made maps that were not only useful for his journeys, but also for local authorities and other people travelling through those areas. Jabłonowski's interests were not limited to his professional activities. During his travels, he encountered various plant species, which he described in detail, and some of them he placed in herbariums. Jabłonowski wrote his life's work in the form of extensive memoirs, which provide rich information not only about himself but, above all, paint a picture of the nineteenth-century Turkey with its peoples, their cultures and customs.

KEYWORDS: Władysław Jabłonowski – physician in the Ottoman army, memoirs, medical publications, image of the 19th century Turkey

W XIX w. Turcja osmańska udzieliła schronienia licznym Polakom, głównie emigrantom politycznym, którzy zagrożeni represjami zaborców musieli uciekać z kraju. Wśród nich było wielu wykształconych specjalistów, lekarzy, wojskowych, inżynierów, których umiejętności i wiedza okazały się niezwykle cenne dla potrzebującej głębokich reform Turcji osmańskiej (Reychman, 1972, s. 38; Gałczyńska-Kilańska, 1974, s. 168–169). Jednym z Polaków, który w służbie dla Wysokiej Porty spędził bez mała trzydzieści lat, był Władysław Jabłonowski.

Władysław Jabłonowski to lekarz, znawca i badacz Wschodu, osoba nietuzinkowa i chyba też trochę zapomniana, a na pewno niedoceniona należycie. Współczesne publikacje nie poświęcają zbyt dużej uwagi tej ciekawej postaci – lekarza, podróżnika, kartografa i botanika hobbysty,

a przede wszystkim pamiętnikarza w jednej osobie¹. Kira Gałczyńska-Kilańska, która wprawdzie w swej książce o Polakach w Turcji opisuje działalność Jabłonowskiego, ocenia go jednak dość powierzchownie, momentami nazbyt krytycznie i niewątpliwie nie całkiem sprawiedliwie:

Jabłonowski – pamiętnikarz notuje przede wszystkim losy własnej kariery od niedouczzonego lekarza do wysoko cenionego w państwie tureckim fachowca zwalczającego epidemie cholery i dżumy, odznaczonego najwyższymi orderami sułtańskimi. Polityką i jej kulisami nie zajmuje się prawie wcale, przytacza tylko ciekawsze fakty, nie opatrując ich jednak żadnym komentarzem. Jest typowym gadułą, w pamiętniku jego aż roi się od plotek, rejestruje obecność w Turcji bardzo wielu Polaków, natomiast czasami tylko mówi o nich coś więcej (1974, s. 169)².

Zgoła inaczej przedstawia postać Jabłonowskiego Józef Fijałek³ – autor opracowania jego pamiętników, który pisze:

Dla ogólnej charakterystyki tak Jabłonowskiego, jak i jego pamiętników szczególnie znamienity jest fakt, że wzorowy lekarz i urzędnik w służbie tureckiej co krok wyrażał swoją wdzięczność dla państwa ottomańskiego za umożliwienie mu pracy w umiłowanym przez siebie zawodzie, za zdobycie chleba na obczyźnie; nigdy natomiast nie powążył się wygadać

-
- 1 Współczesne źródła dostarczające informacji o życiu i działalności Władysława Jabłonowskiego to biogram zamieszczony w *Polskim Słowniku Biograficznym* (t. 10, 1962–1964) autorstwa Józefa Fijałka oraz tego samego autora opracowanie pamiętników Jabłonowskiego z lat 1851–1893 (1967). Większe fragmenty swej książki *Polacy w Kraju Półksiężycu* (1974) poświęca też tej postaci Kira Gałczyńska-Kilańska. Bardzo zwięzłą notkę biograficzną na temat Jabłonowskiego znajdziemy w *Słowniku polskich podróżników i odkrywców* Tadeusza Ślabczyńskiego (2017, s. 173). W *Małym słowniku pionierów polskich* (1932) Stanisław Zieliński podaje również bardzo lakoniczny biogram Władysława Jabłonowskiego. Natomiast dziewiętnastowieczne publikacje dostarczają znacznie więcej szczegółów o Jabłonowskim, zwłaszcza tych związanych z jego publikacjami dotyczącymi tematyki medycznej. W *Słowniku lekarzów polskich* (1888) znajdujemy informację o artykułach Jabłonowskiego opublikowanych w polskich czasopismach medycznych „Medycyna” oraz „Przegląd Lekarski”. Szczegółowy wykaz artykułów Jabłonowskiego publikowanych w „Przeglądzie Lekarskim” w latach 1862–1886 zawiera *Spis prac zawartych w 25 rocznikach „Przeglądu Lekarskiego” 1862–1886* wydany ku uczczeniu 25-letniego jubileuszu tegoż pisma opublikowany w Krakowie w 1887 r. przez doc. dr. Kazimierza Grabowskiego.
 - 2 Pamiętnik Jabłonowskiego, o którym pisze Gałczyńska-Kilańska, to wybrany i opracowany przez Józefa Fijałka w 1967 r. rękopiśmienny materiał pamiętnikarski nazwany przez samego autora „Biografią”.
 - 3 Rękopis Jabłonowskiego stanowiący podstawę opracowania J. Fijałka przechowywany jest w Bibliotece Polskiej Akademii Nauk w Krakowie (rkps 2180, t. I-V). Obecnie dostępny jest dla czytelników jedynie w formie mikrofilmu.

ujemnych sądów o nikim i o niczym. Stąd wypływa w omawianiu stosunków politycznych pewna ostrożność (Fijałek, 1967, s. XIII).

Zanim przyjrzymy się barwnej postaci Władysława Jabłonowskiego i poszczególnym obszarom jego działalności pozwalającym właściwie ocenić i docenić jego dokonania, należy, choć pokrótce, przedstawić jego losy.

Władysław Jabłonowski (1841–1894) urodził się w roku 1841 w Grodzisku na Podlasiu, w rodzinie ziemiańskiej. Po ukończeniu szkół, kolejno w Siemiatyczach, Drohiczynie i Białymstoku, udał się w 1860 r. do Kijowa, gdzie zapisał się na studia na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym tamtejszego uniwersytetu. Rozpoczętą naukę musiał jednak wkrótce przerwać na skutek rzuconych przez władze uniwersyteckie podejrzeń co do prawdziwości dokumentów stwierdzających ukończenie przez niego szkoły średniej. Obawiając się policyjnego śledztwa w tej sprawie, wyjechał do swego brata na Podole, potem do Mołdawii, następnie przez Stambuł do Włoch. W 1861 r. po przybyciu do Włoch Jabłonowski wraz z niewielką grupą polskich emigrantów wstąpił do formowanego tam węgierskiego legionu, a następnie do polskiej szkoły wojskowej w Genui⁴, którą po rozwiązaniu legionu przeniesiono do Cuneo. Na skutek rosyjskiej interwencji polska szkoła wojskowa w Cuneo uległa likwidacji w 1862 r., a większość jej uczniów, wśród których był też Jabłonowski, opuściła Włochy, udając się do Paryża (Fijałek, 1962–1964, s. 246; 1967, s. VII–VIII).

Z Paryża, na polecenie generała Mierosławskiego, Jabłonowski wyjechał do Warszawy, by włączyć się w przygotowania do powstania. W styczniu 1863 r. uczestniczył w powstańczych walkach, w których m.in. dowodził oddziałem w bitwie pod Siemiatyczami, która niestety zakończyła się porażką. Niewykluczone, że Jabłonowski przyczynił się do tej porażki, bowiem dość późno dał swemu oddziałowi rozkaz włączenia się do udziału w bitwie.

Przez jakiś czas Jabłonowski działał w Krakowie, będąc adiutantem generała Langiewicza⁵. Aresztowany przez Austriaków, zbiegł do Lwowa w lipcu 1863 r., by ponownie wrócić do Krakowa. W latach 1863–1964

4 W wstępie do *Pamiętników* Jabłonowskiego Fijałek (1967, s. VII) pisze, że: „za radą lekarza szkolnego Teodora Tripplina Jabłonowski uczęszczał w chwilach wolnych od zajęć służbowych na wykłady anatomii opisowej”. Informacja ta pozostaje w pewnej sprzeczności z danymi biograficznymi podawanymi przez Slabczyńskiego w *Słowniku polskich podróżników i odkrywców*, który pisze: „W 1861–62 [Jabłonowski] uczył się w Polskiej Szkole Wojskowej w Cuneo (Włochy), a potem przez krótki czas studiował anatomię w Paryżu” (2017, s. 173).

5 W swoim pamiętniku z datą: 1863 (rkps 2180, t. I, k. 489) pisze o powierzony mu funkcji następująco: „W ten więc sposób sytuacja nasza została niejako określona. Będziemy więc pełnić obowiązki adiutantów przy naczelnym wodzu. Nareszcie – i to już coś znaczy”.

prowadził wykłady w tajnej szkole wojskowej, a po ogłoszeniu stanu oblężenia w Krakowie wyjechał na Podole do rodziny, by znów powrócić do Krakowa, gdzie wkrótce rozpoczął studia medyczne. Mając świadomość ciągłej inwigilacji i wynikającego z tego zagrożenia, zdecydował się na emigrację do Turcji. Wyjazd ten nastąpił w 1866 r. (Fijałek, 1962–1964, s. 247). Zanim jednak wyjechał do Turcji, uzyskał w dniu 28 lutego 1865 r. absolutorium, pomimo iż jego studia były bardzo niepełne. Po przyjeździe do Turcji jeszcze tego samego roku złożył przed turecką wojskową komisją lekarską egzamin, który dał mu prawo wykonywania zawodu⁶. Po złożeniu egzaminu otrzymał przydział do garnizonu w Bagdadzie. Z Bagdadu był kilkakrotnie przenoszony w różne miejsca państwa osmańskiego, m.in. do Mosulu, Hilla⁷ oraz Kerbeli. Pełnił też służbę w Hercegowinie (od 1871 r.) i Albanii (od 1874 r.), gdzie położył ogromne zasługi w walce z epidemią cholery. W 1875 r. rzucił służbę wojskową, by założyć w Bursie⁸ balneologiczny zakład leczniczy. Na wieść o wybuchu wojny turecko-rosyjskiej w roku 1877 Jabłonowski wstąpił jednak ponownie do wojska, by znowu z niego wystąpić w 1881 r. W tym roku bowiem objął posadę lekarza w kopalni boracytu i marmuru w Sultan Çair nad morzem Marmara, której współwłaścicielem był jego przyjaciel, krakowianin – Henryk Groppler.

I znów tamtejsze swe obowiązki pełnił krótko, gdyż jeszcze tego samego roku władze tureckie zaproponowały mu udział w pracach Międzynarodowej Komisji Sanitarnej na Wschodzie mającej swą siedzibę w Konstantynopolu. W czasie pełnienia tej ważnej misji odbywał liczne podróże, przemierzając terytorium państwa osmańskiego niemal od krańca do krańca, a nawet zapuszczając się na tereny perskiego Lurestanu. W roku 1886 był lekarzem kwarantanny w Skutari⁹ w Albanii, a od roku 1888 przebywał w Burgas (dzisiejsza Bułgaria), gdzie nagle zmarł 9 stycznia 1894 r.

Za swoją działalność i zasługi, zwłaszcza w walce z epidemią dżumy w 1884 r., jako lekarz, a zarazem członek Międzynarodowej Komisji Sanitarnej był dwukrotnie wyróżniony wysokimi odznaczeniami

6 Fijałek w biogramie Jabłonowskiego (PSB, 1962–1964, s. 247) nazywa ten egzamin: „«colloquium» przed specjalną komisją lekarską armii tureckiej”.

7 W biogramie Jabłonowskiego w PBS (1962–1964, s. 246–247) podana jest spolszczona nazwa – Hyllach, a w *Pamiętnikach* (1967, s. X) Fijałek używa formy: Hilleh. Właściwa nazwa miasta w dzisiejszym środkowym Iraku to: Hilla, Al.-Hillah.

8 Zarówno w biogramie w PSB (1962–1964, s. 247), jak i we wstępie do *Pamiętników* (1967, s. X) Fijałek stosuje za Jabłonowskim dawną polską nazwę Brussa na określenie miasta w zachodniej Turcji. Dzisiejsza nazwa to Bursa.

9 Współczesna nazwa to Szkodra, miasto nad Jeziorem Szkoderskim w Albanii.

państwowymi, a także osobistymi podziękowaniami sultana i szacha perskiego (Fijałek, 1962–1964; 1967, s. XI, Gałczyńska-Kilańska, 1974, s. 184–185).

Warto w tym miejscu wspomnieć, iż bardzo dokładna, czasami nawet drobiazgowość informacji o Jabłonowskim pochodzi od niego samego, gdyż od lat młodości aż do ostatnich swoich dni pisał pamiętniki. Pod koniec swego życia pamiętnikarz dzieli się refleksjami dotyczącymi spisanej biografii i potrzeby przekazania jej potomnym w następujących słowach:

spisałem fakta życiowe od kolebki aż do ostatnich zdarzeń, notując je stale i metodycznie. Zbiorek ten podzielony na cztery duże tomy, złożyłem w stosowne okładki, z wyciśniętym na nich napisem: „Biografia”. Mając ją przed sobą, cieszę się jej widokiem. Lecz jednocześnie dumam nad zapewnieniem przyszłości tej mojej oryginalnej robocie. O ile zaś dbam o to, by z mego księgozbioru nic się nie zatraciło w chwili życiowego przełomu, o tyle też myślę nad tym, by i moje osobiste notatki móc złożyć w jakimś pewnym zakładzie lub powierzyć pieczy kogoś z naszych przyjaciół (Fijałek, 1967, s. 539–540).

Zastanawia się też nad sposobem przekazania rękopiśmiennych pamiętników, które zgodnie z jego wolą powinny znaleźć się nie gdzie indziej, tylko w Krakowie: „Przed wszystkim idzie mi o to, by moja «Biografia» znaleźć się mogła w Krakowie. Zastanawiam się więc nad wyborem drogi ku jej tam przesłaniu” (Fijałek, 1967, s. 540).

Rękopiśmienna autobiografia Jabłonowskiego liczy ponad trzy tysiące kart (Fijałek, 1967, s. XIV). Praktycznie, z wyjątkiem około dziesięciu pierwszych stron, całość tego rękopisu zachowała się w bardzo dobrym i czytelnym stanie. Życzenie pamiętnikarza, by jego *Biografia* znalazła się w Krakowie, spełnił brat – Aleksander¹⁰, ofiarując rękopis po śmierci autora Akademii Umiejętności w Krakowie.

Zastanawiać może fakt, że przez ponad pięćdziesiąt lat¹¹ rękopis ten nie był ujęty w księgozbiór Akademii, bowiem dopiero w 1949 r. nadano mu sygnaturę i wprowadzono do katalogu bibliotecznego¹², a jak już

10 Aleksander Jabłonowski, powierzając Akademii Umiejętności rękopis swego brata, dopisał własnoręcznie na karcie o numerze 2 rękopisu krótką notatkę zaczynającą się od słów: „Wstępny zeszyt został zatraconym (widocznie na komorze celnej w Krakowie)...”. Notatkę kończy data: „Kraków, 5 lipca 1894” oraz inicjał: „A.J.”. Dzięki danym zawartym w notatce Aleksandra Jabłonowskiego dowiadujemy się, że *Biografia* trafiła do Krakowa już pół roku po śmierci jej autora, a z krótkiego streszczenia zawartości brakujących kart wiemy, że opisana tam była historia rodziny Jabłonowskich oraz rodzinne strony z czasów dzieciństwa Władysława.

11 Czyli od daty przekazania rękopisu w roku 1894.

12 Jak już wcześniej wspomniano, dzieło to udostępniane tylko w formie mikrofilmu posiada sygnaturę: rkps 2180, t. I–V sugerującą, że rękopis występuje w pięciu tomach. Według słów

wspomniano wcześniej, w latach 60. materiał pamiętnikarski Władysława Jabłonowskiego stał się przedmiotem opracowania i wydania przez Józefa Fijałkę¹³.

Ze względu na obszerność samych pamiętników autor opracowania dokonał znacznego wyboru, tak iż drukiem ukazała się tylko ich część, a i tak licząca 558 stron. Wprawdzie we *Wstępie* do swego opracowania Fijałek pisze: „świadomie i celowo staraliśmy się w krótkim życiorysie Jabłonowskiego podać równocześnie ogólną treść jego pamiętników, aby czytelnik nie odczuwał dotkliwie luk i był zorientowany w całości materiału” (1967, s. XI), to jednak konfrontując rękopiśmienny oryginał z opracowaniem, zauważamy, że w tekście dokonano nie zawsze właściwych skrótów, które niestety zubożyły autobiografię Jabłonowskiego i pozbawiły ją pewnej patriotyczno-filozoficznej aury, którą wyraźnie odczuwa się, czytając oryginał. Nastrój ten tworzyły bowiem pobudzające do refleksji wiersze lub łacińskie przysłowia, które Jabłonowski zwykł umieszczać na pierwszej karcie wpisu dotyczącego każdego nowego roku. Niektóre z wierszy powtarzały się na kartach autobiografii. Oto jeden z wierszy rozpoczynający kartę roku 1865 (rkps 2180, t. I, k. 600):

Roku mój nowy. Czy w życiu
Ku szczęściu szalę przeważysz,
Co mi przynosisz w ukryciu,
Czym mnie obdarzysz?...
Może zagadnień wiekowych
Będiesz badaczem...
Może w dniach twoich nowych
Gorzko zapłacem...?¹⁴

Kraków, Styczeń. 1865
W.J.¹⁵

Fijałka (1967, s. XIV) podział na pięć tomów nastąpił już w trakcie bibliotecznego opracowania rękopisu, natomiast oryginał podzielony jest na cztery tomy.

- 13 Pełny tytuł tego opracowania to: *Władysław Jabłonowski. Pamiętniki z lat 1851–1893 (wybór)*. Z rękopisu dokonał wyboru, wstępem i przypisami opatrzył Józef Fijałek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967.
- 14 W cytowanych wierszach zachowuję oryginalny układ zapisu. Warto w tym miejscu też dodać, że zacytowany wiersz Jabłonowski umieścił również na karcie z numerem 612 z datą 1894. W tym przypadku pod wierszem widnieje jedynie słowo „Styczeń” i nie ma już żadnego dalszego tekstu, a wiemy, że autor *Pamiętników* zmarł nagle właśnie w styczniu 1894 r.
- 15 Miejsce, data i inicjały autora umieszczone są zwykle poniżej tekstu wiersza, ukośnie z prawej strony karty.

Na jednej z kart z roku 1868 (rkps 2180, t. II, k. 215) spotykamy natomiast następujący wpis:

Świetlana ziemia Polska,
w święte imię twoje.
Zaczynam i poświęcam rok wędrówki nowy
Nie wiem co mi przyniesie? Pokój li czy boje,
Czy nowe łzy i krzyki... może cień grobowy?
A może też? ... Lecz niestety wśród burzy łoskotu
Żaden majtek nie śpiewa piosenki powrotu

Pod wierszem widnieje podpis:

Dywanieh¹⁶ (w Iraku arabistanskim)
Styczeń, 1868
WJ.

Warto też może zacytować wymowną w swym przekazie sentencję łacińską, którą spotykamy na karcie rozpoczynającej rok 1866: „Bene vixit – qui bene latuit” [Dobrze żył, kto żył nieznany, na uboczu]¹⁷ (rkps 2180, t. II, k. 1). Nie bez znaczenia jest przytoczenie przez autora epikurejskiej zasady na karcie rozpoczynającej rok 1866. Był to rok, w którym Jabłonowski rozpoczął swój bez mała trzydziestoletni pobyt na tureckiej ziemi. Czy zatem to zdanie nie odzwierciedla obaw autora przed nowym miejscem i nieznanym losem?

We wstępie do opracowania pamiętników zwracają uwagę słowa wskazujące na szczególną wartość tej części dzieła, która odnosi się do czasu spędzonego przez Jabłonowskiego w Turcji:

najwięcej miejsca poświęcił swojej pracy lekarskiej w służbie tureckiej, a najdokładniej omówił lata spędzone na emigracji po r. 1866, do tego nawet stopnia, że swoją pracę w charakterze szefa misji lekarskiej w czasie epidemii dżumy ujmował w raporty dzienne (Fijałek, 1967, s. XIII).

Lektura pamiętników Jabłonowskiego dostarcza nam bardzo wielu szczegółowych opisów jego codziennej działalności medycznej na tureckiej ziemi, gdzie zarówno prowadził praktykę lekarską, jak też działał jako członek Międzynarodowej Komisji Sanitarnej, przygotowując raporty o stanie zdrowia z różnych, często odległych zakątków państwa

16 Tak Jabłonowski zapisał nazwę miasta Diwanijja. Jest to miasto w środkowym Iraku.

17 Tłumaczenie sentencji za Jędraszko, 1988, s. 38.

osmańskiego. Oto fragment pamiętnika zawierający opis jednego z raportów z 1885 r. wysłanego z Hamadanu¹⁸:

14 marca. W Hamadanie. Wysyłam depesze do Bagdadu i Hanekinu, zawiadamiając, że w początkach lutego dżuma wybuchła w miejscowościach Odżak i Mansurabad, że jednak od miesiąca już ustała, że zwiedzę tę okolicę i że czekam na dalsze rozkazy (1967, s. 452)¹⁹.

W czasie swego pobytu w Turcji Jabłonowski prowadził również badania nad jednostkami chorobowymi występującymi na terenach przez niego odwiedzanych, próbując ustalać ich etiologię, a także sposób leczenia. Wszelkie swoje spostrzeżenia, zarówno te dotyczące tamtejszej służby zdrowia, jak i te odnoszące się do stwierdzonych chorób, przypadków medycznych, które określał terminem „kazuistyka lekarska”, opisywał w artykułach, które przysyłał do warszawskich czy też krakowskich czasopism medycznych. 4 maja 1885 r. tak pisał w swych pamiętnikach:

4 maja. Przeznaczone dla „Przeglądu Lekarskiego” Szkice sanitarne z Persji rozpocząłem opracowywać. Poprzedzę je najprzód opowiadaniem samej obławy za dżumą i streszczę rezultaty moich tu poszukiwań i dopiero później podam szczegóły o miejscowych sanitarnych danych. Z opracowaniem będę postępował tak prędko, jak na to pozwolą zbierane lub dostrzegane fakta (Fijałek, 1967, s. 454).

Z okazji 25-lecia czasopisma „Przegląd Lekarski” ukazał się w Krakowie w 1887 r. *Spis prac zawartych w 25 rocznikach Przeglądu Lekarskiego 1862–1886* w opracowaniu docenta dr. Kazimierza Grabowskiego. W *Spisie* tym można zapoznać się z wszystkimi tytułami artykułów, jakie Jabłonowski opublikował w latach 1862–1886 w krakowskim czasopiśmie medycznym. Warto przytoczyć dane dotyczące tych publikacji, ponieważ ukazują zarówno spectrum problemów medycznych opisywanych przez niego, jak i też liczbę artykułów oraz częstotliwość ukazywania się tych publikacji. Oto wykaz tytułów wraz z numerami zeszytów czasopisma i z latami, w których się ukazywały:

18 Miasto w obecnym zachodnim Iranie.

19 Cytowane w niniejszym artykule wypowiedzi Jabłonowskiego pochodzą zarówno z opracowania Józefa Fijałka, jak i z rękopisów samego Jabłonowskiego. Józef Fijałek w swoim opracowaniu dokonał modernizacji pisowni i interpunkcji zastosowanej w rękopisie, dostosowując je do wymogów współczesnego języka. W związku z tym fragmenty tekstu pochodzące bezpośrednio z rękopisu Jabłonowskiego podaję również w zmodernizowanej pisowni.

1. *Szkice położnicze ze Wschodu*, 1882, 10,11,12,13.
2. *Lekarze i leczenie w Turcji*²⁰, 1882, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30.
 - 2.1. *Akuszeryki*, 1882, 31, 33, 35, 36, 37.
3. *Zaraza morowa i cholera na Wschodzie w r. 1881*, 1882, 46, 47, 50, 51.
4. *O poronieniach w Turcji*, 1883, 9, 10.
5. *Higiena noworodków i kobiet ciężarnych w Turcji*, 1883, 13, 14, 15.
6. *Kazuistyka lekarska w Turcji*, 1883, 18.
 - 6.1. *Cięcie cesarskie*, 1883, 18.
 - 6.2. *Obrażenie czaszki*, 1883, 20, 22.
 - 6.3. *Czerniaczka języka (Glosso-melanos)*, 1883, 33.
 - 6.4. *Zaniemienie po użyciu siarkanu chininowego*, 1883, 34.
 - 6.5. *Morfinizm*, 1883, 38.
 - 6.6. *Praktyka sądowo lekarska*, 1883, 40, 42, 44, 45.
 - 6.7. *Dur brzuszny*, 1883, 46, 49, 51.
 - 6.8. *Choroby skórne*, 1884, 14, 16, 20, 23, 24, 26, 28, 34, 36, 38, 50, 51.
7. *Dżuma w Iraku arabistańskim*, 1885, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 23.
8. *Szkice sanitarne z Persji*, 1885, 35, 36, 43, 44.
 - 8.1. *Szkice sanitarne z Persji*, 1885, 48, 49, 50.
 - 8.2. *Szkice sanitarne z Persji*, 1886, 10, 11, 12, 13, 14, 15.
 - 8.3. *Szkice sanitarne z Persji*, 1886, 26, 28, 29, 30, 35, 39, 49.

Dla ilustracji zagadnień omawianych w krótkich artykułach, które ujęte w cykle tematyczne Jabłonowski publikował na łamach polskich czasopism medycznych, przytaczam opisy kilku ciekawszych przypadków. W nr 18 „Przeglądu Lekarskiego” z 1883 r. autor opisuje historię przeprowadzenia w Stambule, w dzielnicy Pera, porodu cięciem cesarskim. Operacji tej dokonał dr Fenerly na kobiecie muzułmance, która nie mogła urodzić siłami natury ze względu na zniekształcenie miednicy i silną krzywicę. Wykonanie operacji muzułmańskiej kobiecie przez mężczyznę, w dodatku chrześcijanina, było dla społeczności tureckiej nie lada wyzwaniem. Tak o tym pisze Jabłonowski:

Prędzej uwierzono by w zjawienie się nowego proroka, łatwiej przypuszczono by możebność wojny, jak zgodzenie się na potwierdzenie faktu, że operator chrześcijanin dotknął swymi narzędziami ustroju kobiety muzułmanki. Że zaś fakt podobny dla stosunków lekarskich na Wschodzie, a zatem i dla historii chirurgii w Turcji jest czynem nowym i dotąd po raz pierwszy praktykowanym, od niego więc i ja rozpocznę szereg kazuistycznych doniesień²¹.

20 W niniejszym artykule zastosowano również modernizację pisowni tytułów cytowanych z „Przeglądu Lekarskiego”.

21 Wszystkie zacytowane fragmenty artykułów Jabłonowskiego opublikowanych w „Przeglądzie Lekarskim” pochodzą z: <https://www.jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication264215/edition/252206/content> (dostęp: 30.09.2021).

Innym ciekawym przypadkiem opisanym w „Przeglądzie Lekarskim” (1883, nr 34) w ramach serii „Kazuistyka lekarska w Turcji” jest „zaniemienie po użyciu siarkanu chininowego”. W artykule tym autor opisuje przypadek pacjenta, któremu zalecił stosowanie siarkanu²² chininowego na napady dreszczy. Po zastosowaniu leku chory zaniemógł. Jabłonowski tak opisuje ten przypadek: „Nie ulega wątpliwości, że siarkan chininowy był przyczyną zaniemienia, gdyż takowe występowało każdorazowo po użyciu tego leku. Lecz dlaczego i jakim sposobem, na to obecny stan naszej nauki nie daje odpowiedzi”.

„Przegląd Lekarski” to nie jedyne czasopismo medyczne, do którego Jabłonowski wysyłał swoje artykuły. W *Słowniku lekarzów polskich...* Stanisława Koźmińskiego (1883, s. 204), który był „członkiem czynnym i bibliotekarzem warszawskiego towarzystwa lekarskiego”, a także „członkiem związkowym wileńskiego towarzystwa lekarskiego”, w krótkim haśle słownikowym znajdujemy informację o innych artykułach, które Jabłonowski publikował w czasopiśmie „Medycyna”. Były to artykuły: *O opatrunkach przeciwgnilnych, podług źródeł angielskich i francuskich* (1876: nr 16, 17, 19, 20, 1877: nr 5–9) oraz *Służba zdrowia w wojsku tureckim. Przyczynek do historii powstania w Hercegowinie* (1876: nr 36–38, 45, 46, 52, 1877: nr 11, 13, 16, 17, 21, 22, 25, 26, 29, 30, 32, 33–38, 41–43, 47–50, 52). Z kolei w krótkim biogramie Jabłonowskiego zamieszczonym w *Małym słowniku pionierów polskich* Zielińskiego (1932, s. 163) znajdujemy dodatkowe informacje o artykułach Jabłonowskiego zatytułowanych *Przyczynki do epidemiologii Wschodu* opublikowanych w „Przeglądzie Lekarskim” w latach 1891–1994, które nie mogły znaleźć się w spisie Kazimierza Grabowskiego obejmującym lata 1862–1886.

W sumie liczba opublikowanych przez Jabłonowskiego artykułów jest imponująca. To ponad sto tekstów poświęconych bardzo różnorodnej tematyce medycznej.

Jabłonowski to nie tylko lekarz i oddany urzędnik Międzynarodowej Komisji Sanitarnej. To również kartograf amator, jeśli można posłużyć się w tym miejscu oksymoronem, to profesjonalny amator. Aby dotrzeć na często niedostępne tereny wschodnich tureckich prowincji (m.in. okolice Sulejmaniji w dzisiejszym pn.-wsch. Kurdystanie irackim) czy Persji (m.in. perski Lurestan), zmuszony był sporządzać szkice kartograficzne, dzięki którym mógł się poruszać po trudnym terenie, a co ważniejsze, dzięki tym mapom był w stanie wrócić do punktu wyjścia. Tak, skądinąd dość skromnie, pisał o swojej kartograficznej twórczości:

22 Być może chodzi tu o siarczan chininowy, jako że w dzisiejszym nazewnictwie chemicznym słowo „siarkan” nie występuje.

29 kwietnia (1885). Dokończyłem robotę mapek mojej podróży do Persji. Razem z arkuszami porzeczca Tygru od Diarbekiru do Bagdadu stanowią już one sporą paczkę, z której kiedyś da się ułożyć mały atlasik, oczywiście do własnego tylko użytku i dla przypomnienia sobie miejscowości, po jakich los mnie wodził... (Fijałek, 1967, s. 454).

O przydatności prac kartograficznych Jabłonowskiego świadczy inny fragment jego wspomnień:

20 września (1884). (...) Moje studia nad geografiją okolicy, w której pozostaję, zwróciły na się uwagę ciekawych tutejszych obywateli. Wykończone, choć tylko ołówkiem, mapki podobały się im bardzo. Każdy też chciałby posiadać coś podobnego. Wypadało mi więc zadowolnić życzenia amatorów. Wykończyłem tedy mapkę najprzód dla Hassan-effendiego, który jako artylerzysta znalazł moją robotę wyborną (Fijałek, 1967, s. 448).

Mając naturę badacza, Jabłonowski wyznaczał sobie kolejne cele naukowe, m.in. kierując swoje zainteresowanie również w stronę botaniki. Informację o rozpoczętych w tej dziedzinie badaniach znajdujemy we fragmencie pamiętnika napisanym w styczniu 1883 r.:

Uwzględniając zaś, że każdą chwilę naszego życia powinniśmy zaznaczyć czymś pożytecznym i trwałym, rzuciłem się z całą namiętnością na zwitki moich notat dotyczących roślinności w Turcji i przekonany, że dostarczą mi one niejedyn pożądaný fakt, zrobiłem sobie projekt opracowania Flory okolic Carogrodu. Dalej więc do pracy, której obszerny rozmiar nie da się szybko uskutecznić, a stąd i niemało zajmie mi czasu. Dotąd bowiem, o ile mi wiadomo, nikt nie zajął się podobnym opracowaniem, żywy przedstawiającego interes nie tylko dla fachowego botanika, ale dla rolnika i przemysłowca (Fijałek, 1967, s. 417–418).

Zamiar, o którym wspomina Jabłonowski w przytoczonym fragmencie, został przez niego zrealizowany, czego dowodem jest liczący ponad 200 kart rękopis poświęcony gatunkom roślin spotykanych w Konstantynopolu i jego okolicach²³. Na pierwszej stronie rękopisu (bez tytułu) autor umieścił spis nazwany przez niego „programem”, w którym przedstawia podział swej pracy na następujące części: „1. Wstęp. Klimatologia. 2. Opis okolicy pod względem geologicznym z uwzględnieniem charakteru warstw gleby. 3. Roślinność podług charakteru miejscowości...” (rkps 1496, k. 1). Karta rozpoczynająca „Wstęp” nosi numer 2, a w jej górnym prawym rogu widnieje

23 Rękopis ten przechowywany jest w Bibliotece PAN w Krakowie z sygnaturą rkps 1496. Dostępny jest obecnie jedynie w formie mikrofilmu.

dopisek: „Sultan Czair w Anatolii, 9 Stycznia 83 r.”, z czego możemy wnioskować, że jest to data przystąpienia do realizacji wyznaczonego sobie zadania. Część oznaczona numerem 3 podzielona jest na podrozdziały oznaczone małymi literami alfabetu od „a” do „u”, chociaż w tekście rękopisu są jeszcze podrozdziały o oznaczeniach literami „w” oraz „x”; na karcie o numerze 142 jest podrozdział oznaczony literą „w” – „Winnice”, a na karcie 147 rozpoczyna się podrozdział oznaczony literą „x” – „Exotyczne (w ogrodach przechowywane)”. Nazwy roślin spisane w omawianym rękopisie podane są zawsze w języku łacińskim. Przygotowując to dzieło, autor zapewne korzystał z różnych opracowań i prac naukowych, o czym może świadczyć spisana na karcie o numerze 24 „Bibliografia”. Nie ulega wątpliwości, że zebrany przez Jabłonowskiego materiał mógłby zainteresować niejednego botanika; wymaga to jednak mozolnego opracowania, zwłaszcza że nie wszystkie karty są w dobrym stanie, a niektórych brakuje. Plo-nem jego botanicznych zainteresowań są również zielniki różnych gatunków roślin, których kolekcje można znaleźć m.in. w wiedeńskich zbiorach (Fijałek, 1962–1964, s. 247).

Pamiętniki pokazują Jabłonowskiego jako baczego i bardzo spozstrzegawczego obserwatora otaczającej rzeczywistości. Opisuje w nich, momentami bardzo drobiazgowo, dziewiętnastowieczną Turcję, jej mieszkańców, ówczesną obyczajowość, religię, wierzenia, architekturę, a nawet obowiązujące tendencje w kobiecej modzie. Tak oto pisze:

Głowę Turczyńki ubierają rozmaicie: to z grecka w warkocz z założone nad czołem i pokryte w części jedwabną, haftowaną złotem, srebrem, jedwabiem i przetykaną paciorkami lub kamieniami chusteczką, zwaną fakiuła. Lub też znowu zaplatają włosy w mnóstwo cienkich kosek rozrzuconych po grzbiecie i ramionach i przytrzymywanych u góry bądź czerwonym wyszywanym fezem, bądź małym, zgrabnie zawiniętym turbanikiem z gazy różnokolorowej. Wreszcie niekiedy włosy bywają obcinane i zawijane w spiralne loki. A przy tym we włosach muszą być złote pieniądze, umieszczone nad czołem i skroniami. Na szyi również zamiast paciorek i koralu wiszą nanizane rzędy złotej lub srebrnej monety. W pierścionkach i bransoletkach nadzwyczajnie kochają się damy tureckie i wkładają je wszędzie, gdzie tylko włożyć się dadzą (Fijałek, 1967, s. 384).

Sporo uwagi poświęca też Jabłonowski innym nacjom zamieszkującym Turcję osmańską, m.in. Kurdom. Z lektury jego pamiętników możemy dość dużo dowiedzieć się o tym narodzie, jego historii, obyczajach, a nawet o takich osobliwościach wyznaniowych jak jezydyzm. Oto fragment z jego pierwszej podróży do Kurdystanu, którą odbył w 1867 r.:

Miasteczko zamieszkują przeważnie Kurdzi, wśród których da się spotkać typ przybysza z Anatolii lub ruchliwego Semity. Że zaś mało kto, a powiem nawet, że nikt nie interesuje się tu przeszłością miasta, więc też trudno bywa dowiedzieć się cokolwiek z jego historii. Pokazywano mi tylko wzgórze, na którym mają być groby dwunastu imamów zamordowanych przez hordy kalifa Jezyda, a należących do obrońców synów Alego. Do tego tradycyjnego faktu jest przywiązaną i nazwa miasteczka: „kifr etmek” (złorzeczyć, przeklinać). Już w nowszych czasach Kifri było punktem zbiorowym kurdzkich bejów, a nawet siedliskiem jednego z najpotężniejszych z nich (Fijałek, 1967, s. 225).

Inny fragment pochodzi z kolejnego pobytu w Kurdystanie w roku 1884. Z datą 15 czerwca Jabłonowski pisze m.in.:

Osady wiejskie spotykamy rzadko, spotykane zaś są to trzciniowe lepianki, zamieszkałe przez Kurdów hołdujących Arymanowi (jezydzi). Prawie przy każdej z tego rodzaju wiosek da się zauważyć mała budowa, jakby kapliczka, będąca tu jedynym sanktuarium Belzebuba (Fijałek, 1967, s. 439).

Opisując szczegółowo wszelkie realia swego pobytu na Bliskim Wschodzie, Jabłonowski chętnie zapisywał przynależne im nazwy. Stąd też w jego pamiętnikarskich zapisach tak wiele obcego słownictwa, głównie tureckiego. Tureckie słownictwo zapisywał w alfabecie łacińskim, stosując polską ortografię²⁴. W pamiętnikach można zatem napotkać zarówno różne tureckie zwroty frazeologiczne, np. „Allah salamet wersyn”²⁵ (niech Cię Bóg szczęści; rkps 2180, t. II, k. 161), jak i rzeczowniki pospolite, np. „bakczysz”²⁶ (wynagrodzenie; rkps 2180, t. II, k. 108), „bela”²⁷ (wypadek nieprzewidziany, niefortunne zdarzenie i nagłe nieszczęście; rkps 2180, t. II, k. 464). Są także bardzo licznie występujące w tekście nazwy własne – imiona, przydomki, nazwy geograficzne, np.: Said (rkps 2180, t. II, k. 145), Eram-effendi (rkps 2180, t. II, k. 151), Ibrahim-bey (rkps 2180, t. II, k. 158), „w Czanak-kale,²⁸

24 Warto nadmienić, że aż do 1928 r. w Turcji osmańskiej używano alfabetu arabskiego. Przyjęcie alfabetu łacińskiego dla języka tureckiego nastąpiło dopiero po tym czasie. Zapewne Jabłonowski, nie znając pisma arabskiego, zapisywał zasłyszane słownictwo w znanym mu alfabecie, czyli łacinką.

25 Por. tur. *Allah selamet versin* ‘niech cię Bóg prowadzi’.

26 Por. tur. *baħşış* ‘napiwek, datek pieniężny’.

27 Por. tur. *belâ* ‘nieszczęście’.

28 Por. tur. Çanakkale – miejscowość w Turcji nad cieśniną Dardanele noszącą tę samą nazwę (tur. Çanakkale Boğazi).

czyli Dardenellach” (rkps 2180, t. II, k. 567), „Arnautkiej”²⁹ (rkps 2180, t. II, 571).

Obecność tej leksyki w tekście pamiętników świadczy o pedantyczności i rzetelności, z jaką autor rejestrował i opisywał otaczający go świat. To również może świadczyć o tym, że chciał w otaczającym go świecie aktywnie uczestniczyć. W pamiętnikach nie wspomina, w jakim stopniu opłaniał język turecki, ale można zgadywać, że do poznania obcego języka podchodził z podobną rzetelnością, co do innych podejmowanych przez siebie zadań. Wiemy, że początkowo po przyjeździe do Turcji korzystał z usług tłumacza (Fijałek 1967, s. 201), ale już w 1867 r., a więc rok po przyjeździe znajdujemy następujący wpis:

Z gramatyką francusko-turecką³⁰ w rękę zasiadam sobie w kątku mojej sofki i kilka rannych godzin poświęcam bełkotaniu. Pierwsze wyrazy jakie sobie przyswoilem ze słowniczka dodanego do gramatyki są następujące: „ary”³¹ (pszczoła), „jumurta”³² (jaje), „giul”³³ (róża), „olmak”³⁴ (być)... (rkps 2180, t. II, k. 131).

Podsumowując przedstawione w bardzo pobieżnym zarysie dokonania utalentowanego i wielce wszechstronnego lekarza i badacza Wschodu, jakim niewątpliwie był Władysław Jabłonowski, należy podkreślić, że dzieje jego życia zasługują na pogłębione opracowanie, a cała rękopiśmienna spuścizna powinna stać się przedmiotem zainteresowania i badań specjalistycznych z zakresu historii medycyny, botaniki, kartografii, orientalistyki.

Niech konkluzją niniejszego artykułu będą słowa samego Jabłonowskiego być może wyjaśniające cel i potrzeby, dla których dokumentował to, co widział i przeżywał:

Sięgnąwszy myślą do odległej, bo dziecinnej jeszcze przeszłości, przypominam sobie mój „Album”, w którym drodzy moi bracia, opuszczając domową strzechę, by powrócić na Uniwersytet, wpisali weń swe rady i życzenia, bym się uczył i uczył choćby całe życie, bym doznane i odczute wpisywał do mego dzienniczka, bo ten w ciągu dalszych lat uwidomi niejeden fakt, a i uprzyjemnić może niejedną chwilę. Pierwszą z tych rad

29 Por. tur. *Arnavutköy* – miejscowość nad Bosforem, której nazwa znaczy dosłownie ‘wieś albańska’.

30 Niestety Jabłonowski nie wymienia tytułu gramatyki, z której uczył się języka tureckiego.

31 Por. tur. *arı* ‘pszczoła’.

32 Por. tur. *yumurta* ‘jajko’.

33 Por. tur. *gül* ‘róża’.

34 Por. tur. *olmak* ‘być, stać się’.

zastosuję aż dotąd, ucząc się i szperając. Drugą urzeczywistniłem dopiero w Burgasie, gdzie na zajmowanym stanowisku, mając swobodny do rozporządzenia czas, spisałem fakta życiowe od kolebki aż do ostatnich zdażeń, notując je stale i metodycznie (Fijałek, 1967, s. 539).

BIBLIOGRAFIA

- Fijałek, J. (1962–1964). Władysław Jabłonowski. W *Polski Słownik Biograficzny*, t. 10. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 246–247.
- Fijałek, J. (oprac.). (1967). *Władysław Jabłonowski. Pamiętniki z lat 1851–1893*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Gałczyńska-Kilańska, K. (1974). *Polacy w Kraju Półksiężycu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Grabowski, K. (1887). *Spis prac zawartych w 25 rocznikach Przeglądu Lekarskiego 1862–1886 wydany ku uczczeniu 25-letniego jubileuszu tegoż pisma na mocy uchwały Komisji Redakcyjnej I Towarzystwa Lekarskiego Krakowskiego a ułożony przez Doc. Dra Kazimierza Grabowskiego*. Kraków: Nakładem Tow. Lek.
- <https://jbc.bj.edu.pl/dlibra/publication/258332/edition/246399/content> (dostęp: 29.06.2021).
- Hensel, W. (1986). *Stambuł i okolice. Przewodnik turystyczny*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Jędraszko, C. (1988). *Łacina na co dzień*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Kośmiński, S. (1885). *Słownik lekarzów polskich obejmujący oprócz krótkich życiorysów lekarzy Polaków oraz cudzoziemców w Polsce osiadłych, dokładną bibliografią lekarską polską od czasów najdawniejszych aż do 1885 r.* Warszawa. Nakład autora. 1883– [1885]. Pozyskano z: www.sbc.org.pl/dlibra/publication/12165/edition/11855 (dostęp: 28.06.2021).
- Kozłowska, M. (2006). *Słownik turecko-polski. Türkçe-Lehçe sözlük*. Warszawa: Maria Kozłowska „eMKA”.
- Lewis, B. (1972). *Narodziny nowoczesnej Turcji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łątka, J.S. (2005). *Słownik Polaków w Imperium osmańskim i Republice Turcji*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Materiały do flory Konstantynopola i jego okolic*. Biblioteka PAN w Krakowie, rkps 1496.
- Materiały ikonograficzne, fotografie*. Biblioteka PAN w Krakowie, rkps 2181 t. I, t. II.
- Pamiętniki Władysława Jabłonowskiego*. Biblioteka PAN w Krakowie, rkps 2180, t. I–V.

- Przegląd Lekarski*, nr 1883: 18, 20, 22, 33, 34, 38, 40, 42, 44, 45, 46, 49, 51.
Pozyskano z: <https://www.jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/264215/edition/252206/content> (dostęp: 30.09.2021).
- Reychman, J. (1972). *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.* Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Siemieniec-Gołaś, E. (2013). The 19th century Istanbul in the eye of two Polish travelers. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 5, 9, 101–106.
- Słabczyński, T. (2017). *Słownik polskich podróżników i odkrywców.* Warszawa: Wydawnictwo Globograf.
- Zieliński, S. (1932). *Mały słownik pionierów polskich kolonialnych i morskich. Podróżnicy, odkrywcy, zdobywcy, badacze, eksploratorzy, emigranci – pamiętnikarze, działacze i pisarze migracyjni.* Warszawa: Nakładem Instytutu Wydawniczego Ligii Morskiej i Kolonialnej.
- Władysław Jabłonowski (lekarz)*. Pozyskano z: https://pl.wikipedia.org/wiki/W%C5%82adys%C5%82aw_Jab%C5%82awski (dostęp: 28.09.2021).

Ewa Siemieniec-Gołaś – profesor zwyczajny w Katedrze Turkologii Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zagadnienia naukowe: językoznawstwo tureckie ze szczególnym uwzględnieniem tematyki leksykologicznej w aspekcie zarówno synchronicznym, jak i diachronicznym. Domenę badań stanowią przede wszystkim język osmańsko-turecki, polsko-tureckie kontakty językowe, a także inne języki turkijskie. Ważniejsze publikacje: *The Formation of Substantives in XVIIth Century Ottoman-Turkish* (Kraków, 1997), *Karachay-Balkar Vocabulary of Proto-Turkic Origin* (Kraków, 2000), *Anonymous Italian-Turkish Dictionary from the Marsigli Collection in Bologna* (Kraków, 2015), *Obraz osiemnastowiecznej Turcji w „Obserwacjach politycznych państwa tureckiego” Józefa Miłoszy (1787)* (Kraków, 2018).

Beata Gontarz<http://orcid.org/0000-0002-5302-8010>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

beata.gontarz@us.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.09

Między sentymentem a sceptycyzmem.
Jana Józefa Szczepańskiego doświadczenie Wschodu
(na podstawie książki *Do rajów i z powrotem*)

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest przedstawienie zawartych w książce *Do rajów i z powrotem* refleksji i uwag autora, Jana Józefa Szczepańskiego, będących efektem jego podróży w 1961 r. na Bliski Wschód i do zachodnich Indii. Szczepański, pisarz, scenarzysta, a z wykształcenia indianista (ukończył orientalistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim), konfrontuje swoje wyobrażenia o Orientcie z realiami, jakie obserwuje na miejscu. Swoją uwagę obejmuje przejawy modernizacji krajów arabskich z jednej strony, z drugiej zaś – islamskiej ortodoksji i fundamentalizmu religijnego. Staje się to okazją do porównań dotyczących źródeł różnic cywilizacyjnych i kulturowych między zlaicyzowaną Europą a nadal religijnym Wschodem.

SŁOWA KLUCZE: kultura europejska, laicyzm, Bliski Wschód, fundamentalizm religijny, islam, Indie

ABSTRACT

Between Sentiment and Skepticism. Jan Józef Szczepański's experience of the East (based on the book *To Paradise and Back*)

The purpose of this article is to present the reflections and remarks of the writer Jan Józef Szczepański contained in his book *Do rajów i z powrotem* [*To Paradise and Back*], which resulted from his 1961 trip to the Middle East and the western India. Szczepański, an author, screenwriter and Indianist by education (he graduated in Oriental studies from Jagiellonian University), confronts his ideas about the Orient with the reality he observes on the spot. He focuses on the signs of modernization in Arab countries on the one hand, and Islamic orthodoxy and religious fundamentalism on the other. This becomes an opportunity to compare the sources of civilizational

and cultural differences between secularized Europe and the still religious East.

KEYWORDS: European culture, secularism, Middle East, religious fundamentalism, islam, India

Do rajy i z powrotem – tak Jan Józef Szczepański zatytułował swoją książkę z podróży w roku 1961 do Zatoki Perskiej i do zachodnich Indii. Pisarz skorzystał z przywilejów udzielanych przez Klub Marynistyczny (Szczepański, 2000), który pozwalał swoim członkom na podróże statkami handlowymi Polskich Linii Oceanicznych. Na MS „Ojców” wypłynął z Gdyni 7 października, przebył trasę Bornholm – Hamburg – Antwerpia – Suez – Akaba – Dżidda – Port Sudan – Karaczi – Basra – Kuwejt – Bombaj – Morze Czerwone – Zatoka Sueska – Malaga – Hamburg i zawinął do Gdyni 7 grudnia¹. Tego typu wyprawa – jako pasażera statku handlowego – wymusza poddanie się ustalonym przez armatora kursowi, terminarzowi zezwoleń na przybycie do portów, harmonogramowi rozładunków i załadunków, co wiąże się ze spędzaniem większości czasu na statku, w rytmie stosunkowo powolnego przemieszczania się drogą morską, wymaga też cierpliwości w wypadku kilkudniowego nawet oczekiwania u wejścia do portów, na redzie, zanim, po uzyskaniu zgody odpowiednich władz, można zejść na ląd. A i pobyt na nim dostosowany musi być do planu prac przeładunkowych. *Do rajy i z powrotem* odzwierciedla ową specyfikę podróży frachtowcem, co stanowi podstawową strukturę kompozycyjną książki. Szczepański nie miał wpływu na wybór miejsc, do których chciałby dotrzeć, ani na czas, jaki mógłby poświęcić na ich poznanie. Był przygotowany na rejs docelowo do Zatoki Perskiej, dopiero między Basrą a Kuwejtem podjęta została decyzja, że „Ojców” popłynie dalej na Wschód, do Bombaju. Wiadomość tę przyjął pisarz z niedowierzaniem, dla niego nie oznaczała bowiem tylko jeszcze jednego, egzotycznego miejsca do zobaczenia, ale dawała możliwość realnego zetknięcia się z kulturą, którą poznawał w ramach studiów orientalistycznych rozpoczętych w styczniu 1938 r. na Uniwersytecie Warszawskim, kontynuowanych po wojnie na Uniwersytecie Jagiellońskim, zakończonych w 1947 r. pracą

1 Szczepański w latach 60. odbył jeszcze dwie podróże jednostkami handlowymi: do Afryki Wschodniej i Południowej na przełomie lat 1963/1964 oraz do Ameryki Południowej w roku 1967. Z każdej podróży opublikował książki, kolejno: (1964). *Do rajy i z powrotem*. Warszawa: Czytelnik; (1965). *Czarne i białe*. Kraków: Wydawnictwo Literackie; (1969). *Świat wielu czasów*. Kraków: Wydawnictwo Literackie. Korzystam z wydania zbiorczego: Szczepański, J.J. (1981). *Trzy podróże*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 7–147. Przywołania i cytaty będą oznaczane skrótem DRP.

magisterską o religiach Indii. Pierwotnie krótsza trasa nie wydaje się jednakowoż zupełnie przypadkowa, albowiem kierunek na Bliski Wschód też do pewnego stopnia zgodny był z uzyskanym wykształceniem, które pisarz w ankiecie członkowskiej Związku Literatów Polskich określił jako „humanistyczne, z zakresu indianistyki, uzyskane na filologii indo-irańskiej UJ” (Sulikowski, 2005, s. 217). Chociaż, jak dowiadujemy się z prowadzonego przez Szczepańskiego dziennika, studia wydawały się mu mało przydatne, gdyż nie zamierzał wiązać z nimi życia zawodowego (Szczepański, 2009), pozostała jednak pasja poznawania świata, obcych cywilizacji i kultur. Dalekie podróże wymienił jako jedno z trzech (obok pisarstwa i kobiety) swoich największych marzeń od czasów młodości (Szczepański, 2000), a na kartach *Do raju i z powrotem* przyznał się, że po maturze, zanim wybrał indianistykę, złożył podanie do Szkoły Morskiej, gdzie nie został jednak przyjęty (s. 108).

Popłynięcie na Bliski Wschód miało doprowadzić pisarza do miejsc, gdzie zrodziły się najstarsze cywilizacje, związane geograficznie i historycznie ze światem europejskim: perska i arabska. Książka, która powstała z tej podróży, jest zapisem konfrontacji wyobrażenia, ukształtowanego na bazie zdobytej wiedzy uniwersyteckiej i na podstawie lektur stanowiących teoretyczny zasób europejskiego intelektualisty z połowy XX w., z autopsją.

Odmiennosc kulturowa człowieka Zachodu, jakim nienachalnie, acz dość wyraźnie prezentuje się autor, zaznaczona jest od początku książki. Symboliczny jej obraz to pierwsze opisane miasto, Hamburg, odbudowany po zniszczeniach spowodowanych alianckimi bombardowaniami w 1943 r., z bogatymi mieszczańskimi kamienicami i siedzibami banków, z oficjalnie działającą dzielnicą usług prostytucyjnych, oglądany w perspektywie ponownego rozkwitu w nim handlu, prowadzonego w olbrzymich domach towarowych. Szczepański w solidności i ładzie, które wyróżniały wygląd i funkcjonowanie tego miasta, odnajduje literacki wzorzec: „świat Buddenbrooków” przedstawiony przez Tomasza Manna. Wydaje się jednak, że w tym odniesieniu mieści się tyleż uznanie dla przywrócenia Hamburgowi hanzeatyckiego splendoru, ile ironiczna aluzja do nietrwałości i pozorności merkantylnego porządku, wpisana wszak w tematykę powieści. Mówi ona bowiem nie tylko o materialnym i etycznym upadku rodziny (co sygnalizuje jej podtytuł), ale również o – zapowiadającej nowoczesne przemiany zachodzące w zachodnim modelu społecznym (Sheppard, 2004) – laickiej emancypacji człowieka i świata, przejawiającej się w deziluzji „idei wieczności” (Ziemiński, 2015).

Z tego miasta realnie i symbolicznie, jako człowiek Zachodu, wyrusza Szczepański na Wschód. Już na pierwszej stronie zaznacza, że cechuje go „europejski sceptycyzm” (DRP, s. 8), ustanawiając zarazem

antropologiczny „punkt widzenia” dla swoich spostrzeżeń. Małgorzata Czermińska (2003, s. 12) zauważa, że: „Wyraziste zarysowanie antropologicznego punktu widzenia najłatwiej zaobserwować wtedy, gdy wypowiedź narracyjna powstaje w sytuacji zetknięcia się różnych kręgów kulturowych”. Pisarz podkreśla swoją postawę sceptycyzmu jako charakterystyczną dla współczesnego Europejczyka wielokrotnie w swojej książce, zwłaszcza w partiach, gdy rozważa odmienności światopoglądowe i religijne Zachodu i Wschodu.

Odbudowany, uporządkowany urbanistycznie, dostatni Hamburg, gdzie handluje się towarami i seksem, staje się kompozycyjnym i kulturowym punktem odniesienia dla opisu miast Bliskiego Wschodu. Zachowując chronologię i trasę rejsu, autor najpierw wzmiankuje jedynie o – zbudowanym z pretensjami do imitowania dziewiętnastowiecznych europejskich metropolii, obecnie ledwie pamiętającym czasy świetności – Port Saidzie, z większą uwagą natomiast przedstawia niewielką Akabę, następnie Dżiddę, Karaczi, Basrę i zupełnie nowy, siedmioletni Kuwejt. We wschodnich miastach szuka przede wszystkim tego, co dla niego – Europejczyka – wydaje się orientalne: chce podziwiać architekturę, doznać atmosfery bazarowego handlu, poznać zwyczaje tubylców – czyli doświadczyć egzotyki. Nie zawsze jednak napotyka to, czego oczekuje. Wykorzystując swój literacki warsztat, potrafi oddać swego rodzaju dynamikę realnego, niepopartego żadnym wcześniejszym sprawdzianem, kontaktu z konkretnym miejscem. Książka Szczepańskiego nie składa się bowiem ze statycznych opisów, lecz eksponuje bohatera-narratora jako doświadczającego, poznającego, reagującego na nieznaną mu wcześniej świat. Prowincjonalna Akaba, pierwsze zwiedzane arabskie miasto, rozczarowuje pisarza:

Istnieją pewne wyobrażenia rzeczy nieznanych, których potwierdzeń szuka się bezwiednie. Wyobrażenie wschodniego miasta o krętych, wąskich uliczkach, pełnego schodków, ciemnych przejść pod ostro sklepieniami łukami, kipiącego kolorowym ruchem i gwarem. Chciałoby się je widzieć całe w pionowych akcentach, stłoczone gęstym labiryntem, trudne do odcyfrowania, jak zawily rysunek arabeski. A tu płaskość (DRP, s. 29).

Zauważa przede wszystkim bylejakość i niechlujność niskiej, chaotycznie ustawionej zabudowy:

Nieporządne szczeciny domów, połączone z sobą lichymi murkami, wyglądają jak niedokończone. Nie wiadomo: może nie osiągnęły jeszcze zamierzonej formy, a może po prostu już się wałą. Oprócz gliny i cegły elementem konstrukcji bywa tu wszystko: pusty kanister, zardzewiała beczka. Otworem pod drzwiami ścieki uchodzą prosto do rynsztoku (DRP, s. 29).

Zamiast spodziewanej obcości, odnajduje element zaskakujący: znajomy z Polski klimat przedwojennych sztetli i dzielnic z ludnością żydowską, równie biednych i prowincjonalnych:

Tak pachniały niektóre nasze miasteczka przed wojną. I był w nich także ten nastrój nieokreślonej beczcasowości, nastrój obozowiska. Prowizoryczność i ruina, zasiedziałość i wyczekiwanie – bezterminowy postój na koczowniczym szlaku. (...) nasze Bełzy i Kazimierze Dolne były krewnymi jordańskiej Akaby (DRP, s. 30).

Zawarł natomiast pisarz w tej uwadze przypomnienie o pewnej – po wojnie z wielu powodów zacieranej – części dziedzictwa kulturowego w Polsce, jaką przez kilka wieków tworzyła diaspora żydowska, rdzennie i kulturowo wywodząca się z plemion semickich.

Zupełnie inaczej jawi się Dżidda², centrum komunikacyjne świata islamskiego w okresie pielgrzymek do Mekki. Niemniej podróżny musi odepchnąć swoje wyobrażenia na rzecz naocznego obrazu. Tutaj, zamiast spodziewanego tradycjonalizmu, podróżnemu najpierw narzuca się nowoczesny wygląd centralnych dzielnic:

Z niedowierzaniem rozglądaliśmy się po ulicach miasta pielgrzymów. Kolorowe tynki, lśniące wstęgi okien, ogromne witryny sklepów, plastik i aluminium, ceramiczne okładziny, geometryczne plamy balkonów ułożone w przemyślnie różnobarwne rytmy. Asfaltowe jezdnie huczały pośpiechem silników i kół (DRP, s. 34).

Autor relacjonuje, że przybysz z Zachodu od razu jednak wychwytuje kulturową różnicę stylu życia i obyczajowości:

Jednakże wszystkie te formy nowoczesnej, uniwersalnej cywilizacji, wypełniała obcość – obcość jakby innej epoki. Białe galabije mężczyzn, czarne, ukrywające twarz abby kobiet, zupełny niemal brak europejskich strojów i coś nieuchwytnego w atmosferze ulicy, jakaś bardzo istotna odmienność, z której w pierwszej chwili trudno sobie zdać sprawę. (...) Jest to skrupulatne przestrzeganie rozdziału płci. W tym upalnym mieście panuje chłód. Żadna nuta czułości nie zmiękcza głosów, spojrzenia są twarde, czerń i biel trzymają się od siebie z dala, jakby w pełnej respektu wrogości (DRP, s. 35).

Właśnie w Dżiddzie Szczepański odkrył i wyeksponował, zaobserwowane także we wszystkich zwiedzanych przez siebie krajach, zjawisko,

2 Szczepański używa spolszczonej nazwy tego miasta, która w wersji angielskiej i wspólnie używanej w turystycznych prospektach przyjęła formę Dżedda, Jeddah.

które określił jako „nakładanie się na siebie rozmaitych cywilizacji”. Pisarz – co zaznacza – przejął to określenie (zapewne z nauk historycznych i z archeologii) i odniósł do zaobserwowanych oznak westernizacji Wschodu. Swoje spostrzeżenia przedstawił w związku z wizytą w miejscu bodaj najbardziej kojarzonym ze wschodnią kulturą, a mianowicie na bazarze. Autor podkreśla swoje zaskoczenie, albowiem suki odpowiadały tylko częściowo spodziewanemu stereotypowi. Szczepański z plastyczną wrażliwością opisuje różnorodność ludzkich typów wśród sprzedających i kupujących, ale zarazem akcentuje zdumienie pochodzeniem i rodzajem wystawionych na handel przedmiotów: „były takie same, jak w każdym amerykańskim czy europejskim domu towarowym”. Do opisu dołącza swój komentarz: „wszystko, czym ci ludzie handlowali, wydawało się najzupełniej obce ich wyglądowni, ich obyczajom – chciałoby się niemal powiedzieć – ich potrzebom” (DRZ, s. 35). Opinia taka, zwłaszcza zewnętrznego obserwatora, może wydać się nieuzasadniona, trąci protekcyjnalizmem. Zdziwienie wzbudza estetyczny i praktyczny aspekt handlu nylonową bielizną, nienadającą się na upały, muzułmańskimi sznurami modlitewnymi produkcji znanej czeskosłowackiej firmy specjalizującej się w sztucznej biżuterii czy niezwykle bogata oferta sprzętu fotograficznego, mimo islamskiego zakazu przedstawiania wizerunków. Autor przekonuje, że ma okazję zaobserwować zmiany, jakie dokonują się nawet w sercu Arabii, gdzie nie ma turystów, tylko sami pielgrzymi. Zmiany te klasyfikuje jako „import z zewnątrz”, „import technik i towarów oraz stylu życia” (DRP, s. 36). Podaje kolejne przykłady: wracając o zachodzie słońca na statek, natrafia (wreszcie!) na kwartał z tradycyjną arabską zabudową, ale częściowo już opuszczoną, ulegającą widocznemu rozkładowi. Rejestruje słyszane z minaretów wołania muezinów oraz widoczne w drzwiach i oknach meczetów sylwetki modlących się mężczyzn, mija nieczynne, ale gotowe do przyjęcia pielgrzymów zdążających do Mekki hotele, a zarazem w nowoczesnej dzielnicy obserwuje mężczyzn, tłoczących się u wejścia do rozjaśnionego neonami kina, ogłaszającego na afiszu amerykański western, na asfaltowych jezdniach widzi ogromne, głównie amerykańskie samochody.

Szczepański przyjechał na Bliski Wschód w momencie następujących tam zmian historycznych, politycznych i cywilizacyjnych, do rejonu, który wówczas ze względu na postkolonialną zależność, niski stopień rozwoju gospodarczego, dominację form społeczeństwa tradycyjnego, słabość i niestabilność systemów politycznych nazywany był Trzecim Światem (Solarz, 2009). W Dżiddzie dostrzega „współistnienie archaicznych i nowoczesnych form bytu” (DRP, s. 37), będące skutkiem zachodzących wówczas procesów modernizacyjnych. Jego spostrzeżenia dotyczą zmian, które dokonywały się głównie w obszarze podnoszenia standardów

bytowych, ale – co autor mocno eksponuje – przybierały formę amerykańskiej kultury. Rozmowy z mieszkańcami ujawniają kulturowe różnice stosunku do materialnych śladów przeszłości. To, co dla Szczepańskiego jako reprezentanta Zachodu jest warte konserwatorskiej ochrony, zabezpieczenia przed ruiną ze względu na zachowanie materialnych śladów dziedzictwa kulturowego, mieszkańiec Wschodu traktuje jako stare, niewygodne, niehigieniczne, biedne, wstydlive, zwłaszcza przed oczami cudzoziemca, ale i niepraktyczne. Biorąc pod uwagę punkt widzenia miejscowych, autor zdobywa się na uwagę, że świadomość wagi ochrony kulturowego dziedzictwa jest przywilejem cywilizacyjnego postępu:

Konserwowanie przeszłości to tendencja sprzeczna z życiowym utylityzmem. To późny wykwit kultury już na tyle nasyconej praktycznym postępowaniem, że może zdobyć się na luksus abstrakcyjnego i bezinteresownego kontemplowania samej siebie (DRP, s. 37).

Dżidda, położona blisko muzułmańskiego sanktuarium w Mekce, staje się dla autora pretekstem do porównania cywilizacji europejskiej z islamską. Szczepański rozpoznaje, że zasadniczym elementem je różnicującym jest status religii w życiu publicznym: „Właściwa odrębność cywilizacyjna na tym polega, że tu, w krajach muzułmańskich, religia jest nadal siłą realną, kształtującą oblicze rzeczywistości” (DRP, s. 38).

Spostrzeżenia pisarza znajdują potwierdzenie u badaczy zajmujących się kategoryzowaniem i porównywaniem cywilizacji, zwłaszcza we współczesności (Huntington, 1997). Autor jednak po pierwsze zdaje relację z tego, co wynika z jego własnych obserwacji, po drugie zaś – naprawdę czuje własną przynależność do europejskiej, wyrosłej na chrześcijaństwie, ale w drugiej połowie XX w. już znacznie zlaicyzowanej kultury. Jako symboliczny, a zarazem najbardziej dobitny przykład wybrał swój niezrealizowany zamiar zobaczenia Mekki, powzięty jeszcze w kraju. Na miejscu spotkał go zawód, którego przyczyny wyjaśnia następująco:

Naiwny profan, nie zdawałem sobie jeszcze wówczas sprawy z pewnych zasadniczych różnic pomiędzy światem chrześcijańskim (nazwijmy go tak dla wygody) a światem islamu. Wyobrażałem sobie, że Mekkę może zwiedzić każdy, tak samo jak każdy może zwiedzić Rzym. Bardzo prędko wprowadzony zostałem z błędu (DRP, s. 33).

Nie naświetla czytelnikowi istoty i sensu jednego z pięciu podstawowych obowiązków religijnych (filarów wiary) każdego muzułmanina (Danecki, 2002; Scarabel, 2004; Hammoudi, 2008), jakim jest pielgrzymka do „Matki Miast”, zwana *hadżdż*, odtwarza natomiast szereg okoliczności, które doprowadziły go do zrozumienia, że dla niemuzułmanina jest to niemożliwe:

Już w Dżiddzie zaczynałem rozumieć płochość mojego zamiaru zwiedzenia Mekki. Takich miejsc się nie zwiedza. Proste zaspokajanie ciekawości równa się tu świętokradztwu. W czasie naszej dalszej podróży słyszałem różne dramatyczne historie potwierdzające ten fakt. Na przykład o amerykańskim dziennikarzu, któremu udało się dotrzeć w pobliże Kaaby i który został zlinczowany przez tłum, gdy spod burnusa próbował robić zdjęcia (DRP, s. 40).

Poza autopsją, podstawowym dla pisarza źródłem poznawania oraz prób zrozumienia islamu jest Koran, który, o czym kilkakrotnie wspomina, zabrał ze sobą w podróż. Nie mógł jeszcze korzystać z polskiego filologicznego tłumaczenia, dokonał go bowiem w 1986 r. arabista Józef Bielawski. Na kartach książki wzmiankuje, że czytał Koran w naukowym niemieckim wydaniu, zapewne w przekładzie Leo Wintera, z komentarzami Ludwiga Ullmana. Poddaje Koran krytycznej lekturze, zwraca uwagę nie tylko na przesłanie, ale także na literacką formę tej księgi, ale właśnie warstwa stylistyczna najmniej go przekonuje. Uwagi pisarza świadczą o uważnym czytaniu, o zaangażowaniu, aby przeżyć i zrozumieć obcy kulturowo przekaz. Mając świadomość, że poznanie przekładu nie jest tym samym, co lektura w oryginalnym języku, wypowiada jednakowoż uwagę, że Koran nie wnosi metafizycznego przekazu, który mógłby poruszyć odiorcę:

Najkunsztowniejsza metafora upada, jeśli nie zawiera w sobie zadumy, jeśli nie ukazuje dalekich, nowych widoków. Metafory Koranu są raczej figurami retorycznymi. Dotyczą opisowych szczegółów, ale nie otwierają żadnych perspektyw dla poszukującej myśli (DRP, s. 38).

Znajduje natomiast w Koranie uzasadnienie, dostrzeganego przez siebie w zwiedzanych krajach, islamskiego fundamentalizmu. Swoistym odkryciem autora jest to, że fundamentalizmu nie osłabiła widoczna amerykańkanizacja życia. Wskazuje na dwie kwestie, które jego zdaniem decydują o jego trwałości. Pierwszą z nich jest ścisła kodyfikacja postępowania oraz wynikający z niej jasno określony system penitencjarny:

Nie ma tu miejsca na subiektywizm, na wątpliwości moralne, na niepokój zmuszający do szukania własnych dróg. (...) Poszukiwanie nie jest intencją tej księgi, którą najsluszniej można by nazwać Prawem. Głównym tematem Koranu jest bowiem Sąd. Sąd przynoszący nagrodę wierzącym, a straszliwą i wieczną karę tym, którzy nie przyjęli posłannictwa Proroka (DRP, s. 38).

Drugą – doktryna *dżihadu*. Analizując historyczne podboje wyznawców Allaha, Szczepański rozumie *dżihad* jako tę jego formę, którą badacze

określają „*dżihad* miecza” (Danecki, 2002) i upatruje w nim legitymizację zdobywczego impetu islamu. To też według pisarza czynnik odróżniający islam od judaizmu, który zrodził się również na gruncie semickim, od którego islam przejął ideę narodu wybranego, ale który nie miał ambicji prozelitycznych. W Koranie Szczepański odkrywa nakaz nienawiści niewiernych i zauważa, że tworzy on etyczną podporę *dżihadu*:

Misja zdobywania świata musiała się utożsamić z misją nawracania świata. (...) Bo, według Koranu, prawdziwe pokonaniem jest tylko ten, który nie chce ulec prawdzie Proroka. Przeciwnik nie może mieć racji. Nie tylko błądzi, ale winien jest błędowi. Nienawiść w stosunku do niego staje się cnotą (DRP, s. 39).

Autor widzi wspólnie w *dżihadzie* równie istotną funkcję, co w czasach dawnej ekspansji islamu, a mianowicie uzasadnienie fanatyzmu, dlatego uważa, że nadal stanowi „mocny szaniec przeciwko wpływowi zewnętrznym – wpływowi świata niewiernych” (DRP, s. 39). W ten sposób tłumaczy też trwałość islamistycznej ortodoksji, mimo powszechnego korzystania przez muzułmanów z nowoczesnych udogodnień życia. Dlatego wyraża – z dzisiejszej perspektywy jakże trafną – hipotezę:

Życie wewnętrzne muzułmanina obwarowane jest fosami bez mostów. Może ono długo jeszcze kwitnąć bezpiecznie pośród asfaltów, samochodów i lodówek, w oprawie zewnętrznych form, które przez swą praktyczną użyteczność oraz absolutny brak osadzenia w tradycji wydają się obojętne dla niezmiennej od wieków duchowej rzeczywistości (DRP, s. 40).

Zestawiając islam i Koran (ale także Biblię ze Starym Testamentem i judaizm) oraz chrześcijaństwo i Ewangelię, pisarz podkreśla obecność w chrześcijaństwie subiektywizmu w moralnej ocenie czynów i ofiarowaną jednostce wolność podejmowania decyzji:

Refleksyjność i introspekcja stanowią fundament liberalizmu, punkty wyjścia dla humanistycznej tolerancji. Jest w Ewangelii coś nowego, co zdecydowanie odróżnia chrześcijaństwo od formalistycznych systemów semickich (DRP, s. 38).

Konsekwencją uniwersalizmu i liberalizmu w chrześcijaństwie – kontuuje Szczepański – jest laicyzacja życia. W świecie zachodnim zatem „religijność staje się osobistą sprawą każdego człowieka” (s. 38). Nie popiśuje się tylko religioznawczą erudycją, kiedy snuje rozważania o fundamentalizmie islamu i liberalizmie chrześcijaństwa. Pamiętać należy, że świat chrześcijański przygotowywał się wówczas do najdonioślejszego

w nowoczesnych czasach wydarzenia, jakim był Sobór Watykański II, który poprzedziły szeroko zakrojone dyskusje intelektualne i głęboka autorefleksja Kościoła katolickiego. Szczepański bezpośrednio nie angażował się w przedsoborowy dyskurs, ale związany był zawodowo i towarzysko z redaktorami „Tygodnika Powszechnego”, pisma krakowskiej kurii archidiecezjalnej, promującego zarówno zapowiadane, jak i wdrażane idee Vaticanum II (Żakowski, 1990). Pisarz, choć deklarował swój religijny agnostycyzm, to jednak wiarę i religię traktował bardzo poważnie, odnosząc się z szacunkiem do osób głęboko wierzących (Sulikowski, 1992; Gontarz, 2020). *Do raju i z powrotem* zawiera – wśród wielu innych – przykład wyczulenia autora na przejawy religijności. Opisując przeprawę statku przez Kanał Sueski, Szczepański przedstawia biednie wyglądających cumowników: „Wychudzeni, zarośnięci i brudni, siedzą w kucki na tylnym łuku, rajcując gardłowymi głosami, podając sobie z ust do ust papierosa, trzepocąc bez ustanku ciemnymi dłońmi” (s. 24). Ten obraz zderza z wrażeniem, jakie na nim wywarła ich wieczorna modlitwa:

kolejno wchodzą do swoich łodzi, gdzie, zwróceniu ku wschodowi, modlą się na kawałku rozesełanej gazety. (...) kilku starszych popada przy tym w żarliwe skupienie, które otacza nagle ich nędzę aurą wzruszającego dostojęństwa (s. 24–25).

Poza bezpośrednim poznawaniem miejsc, ludzi i obyczajowości, Szczepańskiego interesował także kontakt ze sztuką i materialnymi śladami kulturowej przeszłości Bliskiego Wschodu. Opisuje zarówno te zrealizowane, jak i niedosłże zamierzenia. Przebywając w Iraku, nie mógł zapoznać się relikdami cywilizacji mezopotamskiej. W kraju, opanowanym przez dyktaturę Abd al-Karim Kassema, unieważniono pozyskane jeszcze w kraju pozwolenia na dojazd do Bagdadu, nie rozpatrzono też wniosków o przepustki do Ur i Babilonu. Autor zwiedził jedynie pozostałości starożytnej, oddalonej o kilka kilometrów od współczesnej, Basry oraz arabski Zubeir³, przywołując opisy tych miast dokonane przez średniowiecznego arabskiego podróżnika, Ibn Battutę. To swoisty hołd oddany przez polskiego pisarza arabskiej literaturze, w której Ibn Battuta zajmuje najwyższe miejsce (Kowalska, 1973)⁴, ale Szczepański sygnalizuje w ten sposób ponadcywilizacyjną i ponadepokową wspólnotę ludzkich postaw, przejawiającą się w ciekawości świata. Zubeir zachwycił go autentycznie arabską architekturą:

3 Anglojęzyczna transkrypcja nazwy tego miasta ma formy: Al Zubair, Az Zubair.

4 *Nota bene* Szczepański mógł zapoznać się ze świeżo wydanym, polskim przekładem utworu, który ukazał się w czasie przygotowywania do druku *Do raju i z powrotem* (Battuta, 1962).

Wjechaliśmy w podobne do wąwozów ulice, obrzeżone glinianymi ścianami bez okien. Pod szczytami domów tkwiły rzędami końce stropowych belek. W pasie ostrego cienia, padającego z jednej strony na skraj jezdni, mijaly z rzadka białe szaty przechodniów. Przez takie właśnie miasta wędrował Ibn Batuta [pisownia oryginalna – B.G.] (DRP, s. 94).

W bibliotece w Basrze miał okazję podziwiać szczytowe osiągnięcia arabskiej literatury, nauki i sztuki. „Muzealne ślady średniowiecznej świetności” (woluminy poezji i prozy, kunsztownie iluminowane stare księgi Koranu, mapy średniowiecznych geografów arabskich) wywołują – jak podkreśla – uzasadnione pytanie: „Co stało się z kulturą arabską? Dlaczego nagle przestała rozwijać się i żyć?” (DRP, s. 95). Biblioteczny „katalog nie zawierał niczego, co byłoby ich kontynuacją” (DRP, s. 96). Dla zilustrowania tego faktu autor ponownie odwołuje się do przeżytej sytuacji: przeglądając udostępnione mu w bibliotece współczesne irackie piśmiennictwo, zauważył, że składało się ono z polityczno-propagandowej publicystyki i z broszur informacyjnych dotyczących nowo powstałego w wyniku woskowego przewrotu w 1958 r. państwa. O lokalności świadczyła jedynie wschodnia retoryka tych tekstów. Natomiast w zdumienie wprowadził go album z obrazkami przedstawiającymi idee wodza irackiej rewolucji, Kassema, albowiem stylistyką nie różnił się od stereotypowych faszystowskich (i komunistycznych, czego nie mógł napisać ze względu na polską cenzurę) obrazów propagandowych. Przykład ten sprowokował Szczepańskiego do uniwersalnego uogólnienia:

Styl tej grafiki – jej prymitywna, pozbawiona dowcipu groteskowość, agresywność grubej, niechlujnej kreski, nieudolny naturalizm rysunku – za bardzo przypominał znane wzory. Gdybym zobaczył któryś z tych obrazków bez podpisu, myślałbym, że to „Stürmer”. Analogia zapewne krzywdząca, ale nie przypadkowa. Propaganda państwowa nie od dziś wyrzeka się kultury i dobrej woli (DRP, s. 96).

Dobitnie pokazuje pisarz, że totalitarne systemy posługują się tymi samymi środkami. Niemniej pewne jest, że to nie iracka rewolucja położyła kres kulturze arabskiej. Przemierzając (na tyle, na ile mógł) wschodnie kraje, potwierdza widome oznaki jej upadku:

Cudzoziemiec wędrujący po krajach arabskich nie może oprzeć się wrażeniu, że ogląda ruiny błyskotliwie rozpoczętej, lecz nigdy niedokończonej budowy. Na obszarach tych zakiełkował pełen ambicji i rozmachu zamiar – projekt wielkiej, światowej cywilizacji. Jednakże na tych obiecujących zrębach powstał zamknięty w sobie partykularz (DRP, s. 95).

Zadaje pytania, zasadnicze także dla obecnych badań arabistyczno-islamistycznych (Dziekan, 2008), o przyczynę jej degradacji po okresie średniowiecznej świetności. Zdając sobie sprawę ze złożoności procesów kulturowych, formułuje własną hipotezę: główną przyczyną jest doktrynalny charakter islamu. Pisarz zauważa, że

zapewnił on sobie wyłączność także w dziedzinie życia kulturalnego swych wyznawców. (...) Przenoszenie tęsknot i uczuć religijnych w dziedzinę sztuki – owa metafizyczna droga odwrotu od rygorów doktryny – zostało w zarodku udaremnione (s. 40).

To oczywiście punkt widzenia europejskiego twórcy, który dziedziczy spadek zachodniego renesansu. Rozważając – po raz kolejny – odmiennosc chrześcijańskiej i islamskiej koncepcji religii, w pierwszej z nich pisarz docenia dynamizm, wyrastający z przedstawienia w niej dramatu ludzkiej egzystencji (grzechu pierworodnego, złożonej ofiary i odkupienia), w drugiej, opartej na kodeksie i na weryfikacji prawa – widzi skostniałą wizję człowieka. To chrześcijaństwo stworzyło cywilizację dynamiczną, otwartą na świat i zachodzący w nim postęp, a „Świat islamu nie ma dokąd dążyć” (s. 95) – puentuje autor. Zahamowanie w twórczych spekulacjach religijnych czy w intelektualnych projektach potwierdzają badacze islamu (Ruthven, 1997, za: Psurek, 2007). Szczepański, opierając się na tym, co sam zobaczył na Bliskim Wschodzie, ocenia jednoznacznie: „wszystko, co w nim współczesne, wyrasta nie z islamu, lecz obok islamu lub nawet mimo islamu” (s. 95).

Swego rodzaju dopełnieniem orientalnej podróży stał się dla Szczepańskiego sześciodniowy pobyt w Bombaju. Do pewnego stopnia sprawdzają się tu rozpoznania z miast Bliskiego Wschodu. W Indiach również dostrzega autor import zachodnich wzorów kulturowych i potwierdza zauważalną w porównaniu z życiem mieszkańców Orientu laicyzację Europejczyków. Import kultury Zachodu przejawia się przede wszystkim w materialnych, językowych, handlowych, ustrojowych śladach kolonialnego panowania Brytyjczyków. Pisarz z nieukrywaną niechęcią odnotowuje, że kolonialna przeszłość nadal przypomina o sobie w wyglądzie miasta, zwłaszcza w architekturze:

Niezwykle okropieństwo Bombaju polega na tym, że usiłowano zrobić z niego coś w rodzaju tropikalnego Londynu. (...) Miasto rozrastało się w najfatalniejszym dla architektury wiktoriańskim okresie. Był to zarażeniem okres najbardziej wybujałej megalomanii narodowej Brytyjczyków. O żadnych koncesjach na rzecz obcej kultury (nawet obcego klimatu) nie było mowy (DRP, s. 111).

Dosadnym przykładem kulturowej impertynencji kolonialistów jest według Szczepańskiego gmach Muzeum Księcia Walii (pisarz złośliwie określa, że to „skrzyżowanie secesyjnego kredensu z Tadż-Mahalem”) oraz prezentowana w nim zachodnia idea muzeum. Autor, aby wyjaśnić swoje spostrzeżenia, znowu posługuje się opisem. Najpierw przedstawia zwiedzających:

Tłum snujący się po muzealnych salach na pewno nie szukał w nich intelektualnych ani estetycznych doznań. Był to tłum bardzo ubogi i jakby wiejski. Całe rodziny. (...) Wszystko to zabiedzone, małe, o ciałach wątych i najwyraźniej rzadko stykających się z wodą (DRP, s. 111).

Następnie ukazuje ich reakcję na zgromadzone eksponaty:

W nabożnym skupieniu przesuwali się od posągu do posągu, od gabloty do gabloty i kornie kontemplowali bogów – Siwę tańczącego i Siwę niecącego lęk, groźną boginię Kali, medytującego Wisznu i dobrodusznego Ganeszę o brzuchu sybaryty i głowie słonia. Można było dostrzec bezgłośnie poruszające się wargi i dłonie składane u czoła gestem modlitewnego andżali. To nie ciekawość, to pobożność przywiodła ich tutaj (DRP, s. 111).

Sprawozdanie ze spotkania z Indiami rozpoczyna zatem od mocnego akcentu: od ukazania i rozważenia zasadniczej różnicy między zachodnią i indyjską kulturą, a mianowicie różnicy w pojmowaniu sztuki. Kolonialne muzeum, realizujące zachodnią nowoczesną ideę świeckiej instytucjonalizacji zbiorów artefaktów (Crimp, 2005; Popczyk, 2005), jest tego znaczącym przykładem. Szczepański nie dokonuje krytyki muzeum ani jako takiego, ani jako wyrazu kolonialnej dominacji (sam chętnie z muzeów korzysta), lecz dzięki zaobserwowanej postawie rdzennych odbiorców wystawy dobitniej uzmysławia sobie żywe w Indiach, a utracone na Zachodzie poczucie sakralnego sensu sztuki. „Początki sztuki były ściśle związane z religią i mitem” – przypomina Jan Białostocki (2008, s. 72). Muzeum Księcia Walii jest produktem europejskiej tradycji gromadzenia i eksponowania dzieł, oderwanych od społecznego i kulturowego kontekstu, zyskujących sztuczne, laboratoryjne miejsce kontemplacji (Popczyk, 2005). Hindusi – co z respektem zauważa podróżny – nie rozumiejąc zachodniej idei autonomizacji sztuki (realizowanej w koncepcji muzeów, galerii i wernisaży), z jednakowym szacunkiem czczą swoje bóstwa zebrane w muzeum, jak i postawione w świątyniach, o czym pisarz mógł się przekonać, zwiedzając sanktuarium w Elefancie i Kanheri.

Szczepański jako wykształcony indianista, a prywatnie kuzyn i serdeczny przyjaciel Andrzeja Jakimowicza (1964), badacza i popularyzatora indyjskiej architektury, rzeźby i malarstwa, stara się zrozumieć język

sztuki dawnych Indii. Jest oczarowany zarówno emocjonalnym biologizmem elephanckich rzeźb, dostojnością posągu Maheszmurti – Siwy o trzech obliczach czy ekspresją Nataradży – Siwy stwarzającego świat tańcem, widowym kultem lingamów, jak i – wyrażającymi ascezę i intelektualny umiar – buddyjskimi świątyniami Kanheri. Literackimi środkami wyklada tradycyjnie indyjskie odczucie świata:

Wymowny język religijnego symbolu, próbujący wyrazić oszałamiającą różnorodność i bujność tropikalnego życia, jego szaloną plenność, a także jego uporczywą trwałość wśród równie bujnej śmierci, stworzył formy drgające rytmem ekstazy i ekstazy. Są one zastygłym potokiem przemian. Zacierają się w nich granice ludzkich i zwierzęcych bytów, wyobrażenia nie może nastarczyć rąk i głów dla gestów radosnej euforii i przerażenia, natura ludzka oscyluje pomiędzy męskością a kobiecością, nieokiełznany erotyzm splota się z ascezą. A wszystko razem, całe to wirowanie rozpasanych sił życia i śmierci, tworzenia i zagłady, wywołuje postawę kornego poddania (DRP, s. 113).

To niezwykle syntetyczna deskrypcja sztuki i zawartej w niej wizji świata, w zasadniczych punktach porównywalna z drobiazgowymi objaśnieniami (Zimmer, 2014) współczesnych znawców.

Zachwyt nad Indiami przyćmiewa jedynie, poruszające każdego Europejczyka, przeludnienie i bieda przeważającej części ludności kraju. Opisuując ulice, wypełnione tłumem wegetujących rodzin, widzi rezultat zaobserwowanego w świątyniach Elefanty kultu płodności. Reprezentując sceptycyzm i racjonalizm człowieka Zachodu, pozwala sobie na krytyczny komentarz dotyczący zwyczajstwa hołdującego witalizmowi hinduizmu jako powszechnej formy wierzeń religijnych w Indiach, a nie rozsądnej i kontemplacyjnego buddyzmu:

Miałem przed oczyma kontrast: Elefantę i Kanheri. Symbole dwóch możliwości, dwóch dróg. Mimo wszelkich zapożyczeń i kontaminacji, historia wybrała jedną z nich. Może gdyby poszła drogą buddyzmu, Bombaj, a z nim całe Indie nie byłyby dziś takim mrowiskiem nędzy, takim żywiołem plenności i głodu (DRP, s. 128).

Podróż Jana Józefa Szczepańskiego na Bliski Wschód i do Bombaju pod koniec 1961 r. otworzyła w jego życiu dekadę, w której spełnił marzenia o poznawaniu świata i o pisaniu. Było to zarazem pierwsze spotkanie autora z obcymi cywilizacjami i kulturami. Później odbył jeszcze podróż afrykańską i południowoamerykańską, był kilkakrotnie w Stanach

Zjednoczonych, w azjatyckich republikach ówczesnego Związku Radzieckiego, a także w Nepalu. Jeżeli dodać jeszcze kilkumiesięczny pobyt na Spitzbergenie z polską wyprawą polarników w 1959 r., okaże się, że Szczepański nie dotarł tylko na dwa kontynenty: do Australii i na Antarktydę (Sulikowski, 1992). W napisanych z każdej podróży książkach podkreślał europejski punkt widzenia. To realizacja wariantu narracyjnego, który Małgorzata Czermińska określiła jako mówienie „o świecie innym, aby przedstawić go czytelnikom z własnej wspólnoty, którzy nie mieli okazji poznać innego kręgu kulturowego” (s. 12). W książkach z podróży, także w *Do raju i z powrotem*, nie mamy jednak do czynienia tylko ze sprawozdawczością. Odcisnięte jest w nich piętno osobowości autora (Dybiak, 1982; Sulikowski, 1992; Werner, 2003). Dzięki temu czytelnik obcuje nie tylko ze światem innym niż jego własny, obcuje z jednostkową wrażliwością, z sympatiami i antypatiami piszącego. Szczepański prezentuje w swoich książkach jeszcze więcej: swój sposób poznawania świata, zapraszając odbiorcę do wspólnego myślenia, do interpretowania, do refleksji. Dzieje się tak m.in. dlatego, że eksponuje swoje „ja” poznawcze: jest ciekawy, zaskoczony, rozczarowany, zde gustowany, zachwycony, sceptyczny. Zaznacza też swoją podmiotowość, swoją kondycję świadomego, niezależnego indywiduum, zdolnego do krytycznych sądów, a zatem do podstawowej aktywności intelektualnej. Wskazuje zarazem na bagaż cywilizacyjnego i kulturowego dziedzictwa, które go jako podmiot ukształtowało. A jest nim i chrześcijański indywidualizm, i nowożytna laicka emancypacja podmiotu. W kontekście uwag, zwłaszcza dotyczących fundamentalizmu i religijnej ortodoksyjności islamu, ujawnia nabyte przekonanie o zasadniczej różnicy miejsca człowieka w obu systemach kulturowych i ideowych. Doświadczenie Wschodu sprowokowało Szczepańskiego do rozważenia i potwierdzenia własnej tożsamości cywilizacyjnej i kulturowej.

BIBLIOGRAFIA

- Armour, R. (2004). *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, przekł. I. Nowicka. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Battuta, I. (1962). *Osobliwości miast i dziwy podróży 1325–1354*, przekł. T. Majda, H. Natorf. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Crimp, D. (2005). Koniec sztuki i narodziny muzeum. W M. Popczyk (red.), *Muzeum sztuki*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Czermińska, M. (2003). „Punkt widzenia” jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej. *Teksty Drugie*, nr 2–3, 11–27.
- Danecki, J. (2002). *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

- Dzickan, M.M. (2008). *Dzieje kultury arabskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elass, M. (2009). *Co tak naprawdę mówi Koran*, przekł. T. Fortuna. Warszawa: Wydawnictwo KEFAS.
- Dybcia, K. (1982). Rozumne podróżowanie Jana Józefa Szczepańskiego. *Tygodnik Powszechny*, nr 31, 6.
- Gontarz, B. (2020). Jan Józef Szczepański's Questions about the Meaning of Faith. Based on *Dziennik (Journal)*. *Sensus Historiae*, nr 2(40), 97–111.
- Hammoudi, A. (2008). *Pielgrzymka do Mekki*, przeł. K. Pachniak. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Huntington, S.P. (1997). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przekł. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Jakimowicz, A. (1964). *Sztuka Indii*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kowalska, M. (1973). *Średniowieczna arabska literatura podróżnicza*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Popczyk, M. (2005). Dialektyka początku i końca. W M. Popczyk (red.), *Muzeum sztuki*. Kraków: TAIWPN Universitas, 267–277.
- Psurek, W. (2007). *Ekspansja islamu w świecie. Historia i współczesność wzajemnych relacji*. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach.
- Scarabel, A. (2004). *Islam*, przeł. B. Stopa. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sheppard, R. (2004). Problematyka modernizmu europejskiego, przekł. P. Wawrzyszko. W R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*. Kraków: TAIWPN Universitas, wyd. 2, 71–140.
- Solorz, M.W. (2009). *Trzeci Świat. Zarys biografii pojęcia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sulikowski, A. (1992). „Nie można świata zostawić w spokoju”. O twórczości Jana Józefa Szczepańskiego. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Sulikowski, A. (2005). *Jan Józef Szczepański. Studia i wspomnienia*. Szczecin: Wydawnictwo Print Group.
- Szczepański, J.J. (1981). Do rajy i z powrotem. W *Trzy podróże*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 7–147.
- Szczepański, J.J. (2000). Łaskawy los. *Tygodnik Powszechny*, nr 2, 9.
- Szczepański, J.J. (2009). *Dziennik*. T. 1: 1945–1956. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Werner, A. (2003). *Wysoko, nie na palcach. O pisarstwie Jana Józefa Szczepańskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ziemiński, I. (2015). Kryzys idei wieczności. Na marginesie powieści Tomasa Manna *Buddenbrookowie*. *Filo-Sofia*, nr 31(4/I), 155–187.
- Zimmer, H. (2014). *Mity i symbole w sztuce i kulturze indyjskiej*, przeł. M. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Żakowski, J. (1990). *Trzy ćwiartki wieku. Rozmowy z Jerzym Turowiczem*. Kraków: Znak.

Beata Gontarz – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor UŚ, pracuje w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: formy i dyskurs dokumentu osobistego, korespondencja literatury i sztuk wizualnych, reprezentacje indywidualnego i zbiorowego doświadczenia historii, dyskurs tożsamościowy w perspektywie indywidualnej i zbiorowej, aksjologiczne aspekty w kulturze współczesnej. Wybrane publikacje: *Pisarz i historia. O twórczości Jana Józefa Szczepańskiego* (2001), *O Janie Józefie Szczepańskim wspomnienia i szkice* (2003), *Świat przez pryzmat „ja”*. T. 1: *Teorie i autobiograficzne rekoncesanse*, współred. M. Krakowiak (2006), *Świat przez pryzmat „ja”*. T. 2: *Studia i interpretacje*, współred. M. Krakowiak (2006), *Opowieść dzieć historii. Prace dedykowane Profesorowi Stefanowi Zabierowskiemu*, współred. M. Krakowiak (2009), *Literackie reprezentacje historii. Świadectwa – mediatyzacje – eksploracje*, wspólnie z A. Dębską-Kossakowską i M. Wiszniowską (2013), *Obrazy świata. Wizualne reprezentacje rzeczywistości w polskiej prozie współczesnej* (2014), *Kulturowe gry w „Grze o tron”* (2016), *W przestrzeniach kultury. Studia interdyscyplinarne* (2020). Publikowała w „Ruchu Literackim”, „Pracach Literackich”, „Sensus Historiae”.

Sylwia Filipowska
<http://orcid.org/0000-0001-7108-0317>
Uniwersytet Jagielloński
sylwia.filipowska@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3504.10

Radiowy reportaż z podróży profesora Tadeusza Kowalskiego do Turcji w 1927 roku

STRESZCZENIE

Przedmiotem analizy jest niepublikowany tekst odczytu radiowego orientalisty Tadeusza Kowalskiego, dotyczący jego podróży naukowej do Turcji w 1927 r. Przechowywany w Oddziale Archiwum PAU w Krakowie rękopis liczy 26 kart i został bardzo starannie opracowany stylistycznie i edytorsko przez samego autora. Celem artykułu jest prezentacja tego wartościowego literaturoznawczo i kulturowo tekstu oraz udowodnienie, że jest on z punktu widzenia genologii reportażem. Wśród cech przesądających o przynależności gatunkowej odczytu wyróżniono: aktualność, autentyczność, osobisty stosunek reportera do przedmiotu, fabularyzację oraz użycie języka artystycznego. Podkreślono również podwójnie kulturotwórczą rolę reportażu Kowalskiego: słuchaczom dostarczył rzetelnej i podanej z dużą dawką humoru wiedzy na temat międzywojennej Turcji (wciąż rolę tę może odgrywać, jeśli zostanie udostępniony szerszej publiczności), a biografom i badaczom spuścizny Kowalskiego ukazuje inne oblicze przedstawianego zazwyczaj posągowo uczonego.

SŁOWA KLUCZE: Tadeusz Kowalski, podróże do Turcji, reportaż podróżniczy, Turcja, podróżopisarstwo

ABSTRACT

Radio Reportage from Professor Tadeusz Kowalski's Journey to Turkey in 1927

The object of the analysis is an unpublished text of a radio lecture written by orientalist Tadeusz Kowalski, concerning his scientific journey to Turkey in 1927. The manuscript, which is stored at the Archive of Polish Academy of Arts and Sciences (PAU) in Krakow, consists of 26 pages and had been very carefully edited by the author personally. The aim of this article is to present this valuable text in terms of literary and cultural studies and to prove its reportage genology. The features that determine the genre of the lecture include: actuality, authenticity, the reporter's personal attitude to the subject, fictionalisation

and the use of artistic language. The double culture-forming role of Kowalski's reportage was also underlined. Firstly, the reportage provided the audience with reliable and humorously presented knowledge about interwar Turkey (it can still fulfil this role once it is available to the wider public). Secondly, it shows a different face of the usually formally portrayed scholar.

KEYWORDS: Tadeusz Kowalski, travels to Turkey, travel reportage, Turkey, travel writing

Wydawać się może, że o profesorze Tadeuszu Kowalskim (1889–1948) powiedziano i napisano już wszystko, szeroko komentując przede wszystkim jego dokonania naukowe. Znany jest jako orientalista i badacz islamu oraz twórca akademickich studiów orientalistycznych w Polsce. Nie brak również studiów i artykułów zgłębiających jego działalność pozanaukową i popularyzatorską, choć i one służą często prezentacji Kowalskiego jako człowieka nauki. Przykładowo, listy Antoniego Zajączkowskiego do Tadeusza Kowalskiego, wydane w 2013 r. pod poetyckim tytułem *Urzeczeni Orientem*, ukazują uczonego jako mentora młodych naukowców (Majda, 2013), a artykuł Marka Stachowskiego z 2018 r. wykorzystuje żartobliwy, sześciowersowy wierszyk Kowalskiego (niezdradzający, dodajmy szczerze, wielkiego talentu poetyckiego), odnaleziony przypadkowo w Bibliotece Jagiellońskiej, jako argument w długoletnim sporze o uznanie uczonego w pierwszej mierze za turkologa, a nie arabistę.

Nie zajmowano się natomiast dotychczas dorobkiem reporterskim Kowalskiego, który jest stosunkowo obfity, a co ważniejsze wartościowy, także z literaturoznawczego i kulturowego punktu widzenia. Reportaże Kowalskiego, głównie podróźnicze, to pokłosie jego wypraw naukowych, przede wszystkim trzech wyjazdów do Turcji (12 września 1923 – 27 stycznia 1924; 24 lipca – 19 października 1927; 1 sierpnia – 13 września 1936), omówionych przez Ewę Dziurzyńską (1999). Biografowie uczonego doceniają rolę podejmowanych przez niego podróży naukowych, podkreślając, że dawały one możliwość zdobycia materiału badawczego do studiów językoznawczych, dialektologicznych, literaturoznawczych i kulturoznawczych, a także okazję do ćwiczeń i wprawek językowych, wymiany doświadczeń z naukowcami tureckimi oraz zdobycia niedostępnej w Polsce literatury. Sam Kowalski również dostrzegał korzyści wpływające z podróży, choć drukowane w kronice „Rocznika Orientalistycznego” sprawozdanie z wyjazdu w 1927 r. rozpoczął skromnie:

Wyprawy badawcze polskie do krajów pozaeuropejskich należą jeszcze do takich rzadkości, że każdej z nich, chociażby nie przedstawiała się bardzo imponująco ani pod względem środków materialnych, ani osiągniętych

zdobyczy, należy się przecież poświęcić baczniejszą uwagę (Kowalski, 1927, s. 240).

Z rzadka tylko zauważa się, że rezultatem tych wypraw były „*nawet* [wyróżnienie – S.F.] reportaże do radia” (Poradzisz, 1973, s. 54), wyraźnie lekceważone jako mało istotny „efekt uboczny” działalności naukowej. Tymczasem reportaże te, zarówno w formie radiowych pogadarek, jak i w wersji drukowanej¹, a w szczególności zachowany w rękopisie tekst odczytu dla Polskiego Radia na temat podróży do Anatolii w 1927 r., z pewnością nie powinny być traktowane po macoszemu ze względu na swe walory literackie i ważną rolę, jaką odegrały w poszerzaniu horyzontów kulturowych międzywojennej Polski.

Rękopis reportażu radiowego, przechowywany w Oddziale Archiwum PAU w Krakowie pod sygnaturą K III – 4, cz. I, j. 99, liczy 26 jednostronnie zapisanych piórem kart, z wieloma skreśleniami, poprawkami i dopiskami ołówkiem. Ta swoista autoredakcja tekstu świadczy o dbałości o jego stylistyczną, a także edytorską jakość. Nie jest to brudnopis czy notatki, mające wspomagać podczas wykładu pamięć mówiącego, lecz tekst, który śmiało mógłby ukazać się drukiem. Kowalski zadbał także o audialną warstwę swej wypowiedzi, podkreślając niektóre słowa ołówkiem, zapewne po to, by mocnej zaakcentować je przy czytaniu². Szkoda, że nie jest możliwe wysłuchanie reportażu z ust samego autora. Nawet jednak jeśli wykonano nagranie, co jeszcze w latach 30. „nie mogło być szeroko rozpowszechnione

-
- 1 Wskazać tu można np. dwa artykuły z podróży w 1923/24 r., opublikowane w „Czasie”: pisana jeszcze ze Stambułu *Angora* (Kowalski, 1924) oraz *Odwiedziny w Adampolu, kolonii polskiej nad Bosforem* (z *dziennika podróży do Turcji*) (Kowalski, 1925a). Oba dostępne są w zbiorach Małopolskiej Biblioteki Cyfrowej. Pewne elementy reportażowe zawiera również książka *Turcja powojenna*. Sam Kowalski miał wątpliwości co do naukowego charakteru tej publikacji, którą nazwał „próbą uporządkowania spostrzeżeń i myśli” (Kowalski, 1925b, s. VII) z podróży w 1923/24 r. Dalej tak pisał we wstępie: „Zdaję sobie dobrze sprawę, że szcicowi memu brak mocnej podstawy, jaką stanowi bogaty i ścisły materiał statystyczny. Na usprawiedliwienie podam, że nie miałem zamiaru pisać pracy systematyczno-naukowej” (Kowalski, 1925b, s. VII).
 - 2 „Ten wóz dwukolny, zaprzężony w woły, tłumaczy nam w znacznym stopniu psychologię ludu tureckiego w Anatolii. Aby przy pomocy takiego wehikułu i tym tempem, wobec którego jest normalny krok ludzki szczytem szybkości, przemierzać olbrzymie przestrzenie wśród kurzu, spiekoty i braku wody, na to trzeba przede wszystkim bezgranicznej cierpliwości” (Kowalski, k. 10). W cytatach zastosowano modernizację pisowni w zakresie: pisowni łącznej i rozdzielnej, zapisu joty oraz użycia końcówki narzędnika i miejscownika liczby pojedynczej przymiotników i zaimków. Nie ingerowano w interpunkcję oraz fonetyczny zapis tureckich słów.

ze względu na koszt płyt i ich małą pojemność” (Wójciszyn-Wasił, 2012, s. 36), to i tak prawie całe zbiory przedwojenne uległy zniszczeniu podczas II wojny światowej. W pierwszych słowach odczytu podana jest data „13 sierpnia bieżącego roku” (Kowalski, k. 1) świadcząca o tym, że audycja została nadana pod koniec 1927 r. Reportaż został podzielony na trzy części, na co wskazują dopiski ołówkiem na marginesie karty dziewiątej („Z mojego poprzedniego wykładu wiedzą już szanowni Radiosłuchacze, wśród jakich okoliczności odbyła się pierwsza część naszej podróży, z Konstantynopola do Angory”), a także siedemnastej (dopisek, iż kończy się czas przeznaczony na odczyt) i osiemnastej (odwołanie do poprzedniego odczytu). Najprawdopodobniej audycja została zrealizowana w lokalnej rozgłośni krakowskiej, która zaczęła nadawać regularnie w marcu 1927 r. (Dulska i Dulski, 2021, s. 34). Można się domyślać, że przyciągnęła ona wielu słuchaczy, biorąc pod uwagę atrakcyjną kulturowo tematykę i barwny sposób jej przedstawienia.

Odczyt rozpoczyna się przedstawieniem okoliczności wyjazdu ze Stambułu³. „Znani już słuchaczom Polskiego Radia z wykładu prof. Sawickiego⁴ panowie Sawicki, Świdorski, Sadi bej i mówiący te słowa” (Kowalski, k. 1) wyruszyli autem marki Orbis, kierowanym przez „nieocenionego” szofera, pana Jana. Zaraz po przeprawieniu się promem przez Bosfor musieli uzyskać pozwolenie na dalszą jazdę; była to pierwsza z „długiej litanii wizyt oficjalnych (...) niekiedy nudnych i sztywnych, niekiedy ciekawych i serdecznych” (Kowalski, k. 1). Kowalski dba o ciągłość narracji, wymieniając nazwy mniejszych nawet miejscowości, a pobyt w ważniejszych i atrakcyjniejszych miejscach relacjonując bardziej szczegółowo. Trasa podróży, przedstawiona w formie graficznej przez Dziurzyńską (s. 36), wiodła ze Stambułu przez Adapazari i Bolu do Ankarę; następnie przez Yozgat i Çorum do Samsunu nad Morzem Czarnym; stamtąd znów w głąb Anatolii aż do Sivasu, najdalej na wschód położonego miasteczka, do którego udało się dotrzeć wyprawie; dalej przez kapadockie miejscowości, tj. Kayseri i Nevşehir oraz brzegiem wyschniętego o tej porze roku Tuz Gölü do Konyi, skąd nastąpił powrót do Stambułu najkrótszą drogą przez Eskişehir i Bursę.

3 Kowalski konsekwentnie używa nazwy Konstantynopol. Nic w tym dziwnego, gdyż dopiero w 1930 r. zmieniono oficjalnie nazwę miasta na Stambuł, a Europejczycy (w przeciwieństwie do Turków) preferowali użycie greckiego urbonimu (Filipowska, 2017, s. 21). W artykule tym (nie licząc cytatów) używane będą współczesne tureckie nazwy geograficzne, niezależnie od form zapisu stosowanych przez Kowalskiego, np. Ankara zamiast Angora, Kayseri zamiast Cezarea, Erciyes zamiast Erdżijes.

4 Profesor Ludomir Sawicki również publikował sprawozdania z tej podróży w „Przeglądzie Geograficznym”.

Już pierwszy odcinek drogi do Ankary, choć urozmaicony krajobrazowo, okazał się trudny z logistycznego i technicznego punktu widzenia. Drogi, głównie polne, nie były przystosowane do ciężkiego samochodu, który brnął w piasku lub podskakiwał na wybojach, a najtrudniejsze okazały się przeprawy przez liczne mostki, służące dotychczas głównie pędzeniu bydła. Opisywane szczegółowo kłopoty z samochodem służą budowaniu narracyjnego napięcia:

„Utrzyma czy nie utrzyma” powtarzało się co kilka godzin pytanie i z zapartym oddechem śledziliśmy jak cienkie dyle gięły się w kabłąk pod ciężarem naszego potwora, a kamyki z przyczółków staczały się z ostrzegawczym szmerem na dno parowu. Od wyniku każdego takiego przejazdu, których niestety było coraz więcej, zależał los całej naszej tak dobrze zapowiadającej się wyprawy. Ale mieliśmy szczęście! (Kowalski, k. 2).

Napięcie osiąga punkt kulminacyjny, gdy 14 września w drodze z Sivasu do Kayseri w samochodzie pękła oś. Następne kilka stron rękopisu zdominowanych zostało przez perypetie z transportem, opowiedziane z dużą dawką humoru. Profesor Sawicki z osią na ramieniu podążył nocą do Sivasu, a kiedy po kilku dniach przymusowego postoju (wykorzystanych skwapliwie na wycieczki krajoznawcze i badania dialektologiczne) udało się uruchomić samochód, pojazd stanął, gdy tylko ruszyli. Tym razem zerwane były dwie osie, a diagnozę tę wygłosił grobowym głosem pan Jan, „urozmaicając ją kilku dosadnymi wyrażeniami” (Kowalski, k. 17). Nie pozostało nic innego, jak zaciągnąć samochód do najbliższego miasteczka. Najęli więc woły, które nie zdołały uciągnąć auta, trzeba było dolożyć parę bawołów, a w międzyczasie poszukiwać osiołka, który uciekł z obrokiem. Gdy po wielu godzinach uciążliwego marszu dotarli do Kayadibi, zamiast spodziewanego telefonu znaleźli „poradnię dla syfilityków jako jedyne urządzenie kulturalne” (Kowalski, k. 19). Malownicza karawana ruszyła więc dalej, wzbudzając entuzjazm miejscowej ludności i chęć pomocy u władz miasteczka:

Był to obrazek jedyny w swoim rodzaju: flegmatyczne woły i auto inwalida w otoczeniu całego tłumu niedorostków, co nie tyle pchali ile darli się na całe gardło, chcąc innych podniecić do wysiłku, a wśród tej hałastry czcigodny urzędnik o purpurowym obliczu, zdradzający zamiłowanie do mocnej raki, wymachujący kijem i jakiś komicznie wyglądający umysłowo chory żebrak, wyprawiający dzikie skoki ku niesmacznej uciesze całej gromady (Kowalski, k. 19).

Nawet tak dramatyczne okoliczności opisane są anegdotycznie, ale i z nutką nostalgii na wspomnienie majestatu przyrody w nocnej scenerii.

Szkielet prowadzonej chronologicznie opowieści wypełniony jest bowiem plastycznymi opisami krajobrazów i ludzi, uzupełnionymi komentarzem Kowalskiego. Prezentując przykładowo roślinność Bitynii, zauważa, że „tu i ówdzie wznoszący się wysoko nad karłowatą brac rosochaty dąb o fantastycznie wygiętych konarach i pełnym dziupel pniu świadczył, że zanim człowiek rozpoczął swą niszczycielską pracę, szumiał tu stary las dębowy od niepamiętnych czasów” (Kowalski, k. 2). Wzmianka o „niszczycielskiej pracy” człowieka nie jest przypadkowa, a służy wprowadzeniu tematu wypalania węgla drzewnego, który jest podstawowym rodzajem opału w Stambule. Podobnie opis krajobrazu w okolicach Tuz Gölü jest przeplatany z informacjami o eksploatacji zasobów tego wyjątkowego słonego jeziora.

Kowalski świadomie wybiera te elementy, które przez swą odmiennność kulturową mogą przyciągnąć uwagę słuchaczy. Opisując mijane na dnie dolin wioski z bezładnie rozrzuconymi domami, gdzie życie wiejskie skupia się wokół kawiarni pod platanem, zatrzymuje się na dłużej przy sposobie młócenia zboża. Zajmują się tym przede wszystkim kobiety, „niezmordowane a przeciążone nad miarę pracownice” (Kowalski, k. 2–3), a za walec służą im najczęściej antyczne kolumny. Całą stronę zajmuje podróżnikowi bogaty w detale opis jednego z pobytów w łaźni tureckiej, okraszony dowcipnymi komentarzami np. na temat pluskiew, które otrzymuje się w komplecie z innymi niezbędnymi rekwizytami. Tego typu szczegółowe wyliczenia mają, zdaniem Artura Rejtera, nie tylko potwierdzać wiarygodność nadawcy, ale i m.in. poprzez hiperbolizację wprowadzają elementy komizmu (Rejter, 2000, s. 16). Kowalskiemu udaje się świetnie oddać panującą w termach atmosferę, a jednocześnie przemycić trochę informacji historycznych, etnograficznych czy po prostu technicznych:

Mdle światło latarni, postawionej w rogu każdej sali, oświetla skąpo mroczne wnętrza, pełne pary unoszącej się z basenów zajmujących środek sali. Woda wlewa się z szumem z kurków, umieszczonych pod ścianami, napęlnia baseny, a jej nadmiar wypływa upustem na zewnątrz. Zbiorniki mają wodę coraz gorętszą, w ostatnim z nich, noszącym dowcipną nazwę ešek terleten, który nawet osła zmusi do potów (osiół, jak wiadomo nigdy się nie poci) jest już, jak na nasze upodobania nie do zniesienia gorąco, jeśli się nie mył ok. 50°C (Kowalski, k. 5).

Podobnie całą stronę rękopisu poświęca wyjaśnieniom na temat różnic między sztuką osmańską a seldżucką, a pretekstem do tej naukowej dygresji jest opis „czarownej Amasji, miasta-bajki” (Kowalski, k. 13), gdzie po raz pierwszy spotkał zabytki seldżuckie. W przystępny sposób wyjaśnia również polskim słuchaczom skomplikowaną strukturę narodową Anatolii, tłumacząc, jak trudne są tam warunki do prowadzenia badań

dialektologicznych i folklorystycznych. Nawet o swoim głównym zadaniu naukowym potrafi opowiadać ze swadą i humorem. Wspomina, że niełatwo było nakłonić miejscowych do rozmów, ponieważ najpierw należało przełamać opory i podejrzliwość wobec obcej osoby:

Chłop turecki, podobnie zresztą jak jakikolwiek inny, zapytany o pieśni, zagadki itp. woli powiedzieć po prostu, że żadnej nie zna, ani żadnej nie słyszał. Wstydzi się dyktować, widząc papier i ołówek zaczyna zaraz snuć podejrzenia, co też ten cudzoziemiec właściwie chce, bo że nie o pieśni mu chodzi – tego jest pewien (Kowalski, k. 7).

Najprostszym sposobem na zdobycie zaufania miejscowych okazało się głośne czytanie, recytowanie lub śpiewanie zasłyszanych i zapisanych wcześniej fragmentów – wtedy i słuchacze zaczynali się włączać do rozmowy: poprawiać, dopowiadać, wreszcie dyktować. Kowalski próbował wykorzystać każdą okazję na dialektologiczne badania terenowe, stąd na rękę było mu np. zbiegowisko gapiów, zapatrzonych w profesora Sawickiego, który wypłynął kajakiem z polską flagą, by zmierzyć głębokość jednego z jezior w okolicach Bolu. Ta współpraca, pożądana z punktu widzenia współczesnych tendencji interdyscyplinarnych w nauce, nie zawsze układała się idealnie, gdyż jak Kowalski zapisał w podsumowaniu sprawozdania w „Roczniku Orientalistycznym”, „przyrodnik i humanista rzadko tylko znajdują teren, na którym mogą równocześnie pracować intensywnie” (Kowalski, 1927, s. 245). Toteż, gdy za Sivasem zepsuł się samochód, Kowalski nie wrócił z towarzyszami podróży do miasta, lecz skorzystał z okazji, by zostać kilka dni sam, tym bardziej, że drogą jechało wtedy wiele wozów ze zbożem do młyna, co dawało mu „sposobność zbierania spostrzeżeń i materiałów językowych” (Kowalski, k. 16).

Pod koniec reportażu czuć wyraźny pośpiech opowiadającego. O ile wcześniej relacjonowane wydarzenia przeplatane były opisem i komentarzem autora, to nieproporcjonalnie mniej miejsca poświęcono malowniczej drodze z Kayseri, gdzie w fabryce aeroplanów Junkersa naprawiono auto, do Konyi, mimo iż prowadziła ona przez kapadockie krajobrazy przypominające „najbardziej fantastyczny i nieprawdopodobny pomysł kubisty” (Kowalski, k. 24). Ostatni zaś akapit przypomina mocno skondensowane streszczenie: w Konyi nastąpiło spotkanie z panem Vetulanim, a stamtąd najprostszą drogą wyruszono do Stambułu. Pośpiech ów można skorelować z uczuciem przepelniającym podróźnych: pogoda psuła się, a „zajęcia zawodowe w Polsce zmuszały do szybkiego powrotu” (Kowalski, k. 26).

Reportaż radiowy jako gatunek stanowi obszar zainteresowania przede wszystkim medioznawców, choć przyciąga również badaczy literatury, tym bardziej, że współczesne teorie kulturowe nie ograniczają wyboru obiektu i metodologii badań do zakresu przypisywanego tradycyjnie jednej tylko dziedzinie. Zresztą zdaniem Elżbiety Pleszkun-Olejniczakowej trudno mówić o reportażu dźwiękowym, „abstrahując od jego prasowych, pisanych korzeni” (Pleszkun-Olejniczakowa, 2004, s. 116). Bez wątplenia w reportażu radiowym, zwłaszcza współczesnym, wykorzystującym coraz to nowe możliwości techniczne, rozbudowana warstwa akustyczna stanowi niemałą konkurencję dla warstwy werbalnej (Pleszkun-Olejniczakowa, 2005, s. 15). Tymczasem w przypadku odczytu Kowalskiego, przy braku wersji dźwiękowej, nasuwa się myślenie o nim jak o tekście literackim, szczególnie w kontekście wspomnianej (i dającej się zauważyć w przywoływanych powyżej cytatach) dbałości autora o wysokie walory artystyczne wypowiedzi. Słuszność tej hipotezy potwierdzić może dokładne przyjrzenie się komponentom kompozycyjno-stylistycznym reportażu. Pomoże w tym porównanie z naukowym sprawozdaniem z tej samej wyprawy opublikowanym w kronice „Rocznika Orientalistycznego” w 1927 r. Właściwa relacja z podróży zaczyna się w drugim akapicie:

Wyprawa ta wyruszyła 13 sierpnia 1927 z Konstantynopola, dokąd powróciła 19 października tegoż roku. Uczestnikami byli w ciągu całej podróży: profesor Ludomir Sawicki jako geograf, Dr. Bohdan Świdorski z Warszawy jako geolog, niżej podpisany jako turkolog, tudzież szofer Jan Szejn. Na przeszerzeni od Konstantynopola do Konji towarzyszył nam w charakterze gościa profesor nadzwyczajny geografii Uniwersytetu Stambulskiego Dr. Sadi, zaś od Konji do Konstantynopola radca handlowy Poselstwa Rzeczypospolitej Polskiej w Turcji Zygmunt Vetulani jako ekonomista. Wyprawa posługiwała się jako środkiem lokomocji automobilem podróżniczym marki Renault, oddanym jej do dyspozycji przez prof. Sawickiego. (...) Odbyta przez nas droga prowadziła ze Skutari (*Üsküdar*) mniej więcej środkiem Półwyspu Bityńskiego do miejscowości *Sabandža*, nad jeziorem tejże samej nazwy, następnie przez miasta (...) (Kowalski, 1927, s. 240–241).

Tak zaś Kowalski rozpoczął swą opowieść o podróży w radiowym odczycie:

Dnia 13 sierpnia bieżącego roku zebrała się wczesnym rankiem mała grupa przygodnych gapiów przed bramą poselstwa polskiego w Konstantynopolu na ulicy Teshwikije, w dawnym pałacu Saida Paszy, gdzie kończyliśmy pospiesznie ostatnie przygotowania do wyjazdu. Duże auto podróżne Orbis, przypominające raczej autobusy kursujące między

Krakowem a Wieliczką niż auta osobowe, stało gotowe do drogi; nasz nieoceniony szofer i towarzyszy pan Jan dokonywał poprawnym okiem ostatniej inspekcji motoru, a my reszta towarzystwa, znani już słuchaczom Polskiego Radia z wykładu prof. Sawickiego panowie Sawicki, Świdorski, Sadi bej i mówiący te słowa, ładowaliśmy w skrzyni pod siedzeniami i na zewnątrz, z tyłu auta, nasz bagaż osobisty i naukowy, pozostawiając na wierzchu tylko to, co w ciągu dnia pracy musiało być ustawicznie pod ręką.

Po chwili było już wszystko gotowe, warknął motor i żegnani serdecznie przez przeznaczonego radcę poselstwa naszego p. Romana Łazarskiego, ruszyliśmy drogą, która w kilku stromych skrętach sprowadza nad Bosfor w Kaba Tasz, skąd duży parowy prom przewozi wozy i auta na azjatycki brzeg do Skutari.

Niezapomniany poranek! Powoli oddalał się brzeg europejski zalany światłem, w którym czerwone skały pobrzeżne, ciemna zieleń pinii w ogródkach otaczających letnie wille i pałacyki i głęboki szafir wód Bosforu układały się w nieporównany zespół barw, nastrajający duszę na nutę beztroski i radości (Kowalski, k. 1).

Wprawdzie w obu tekstach widoczna jest tendencja do wierności chronologii, która zdaniem Artura Rejtera świadczy o powinowactwie z gatunkami użytkowymi (Rejter, 2000, s. 87), ale różnice dostrzegalne są w warstwie stylistycznej. Przede wszystkim użyty został w nich inny rejestr języka, determinujący dobór słownictwa (np. auto vs automobil). W sprawozdaniu Kowalski posłużył się stylem naukowym, często bezosobowym (np. wyprawa ta wyruszyła), podczas gdy w reportażu radiowym mógł puścić wodze językowej fantazji (np. warknął motor [...] i ruszyliśmy drogą) i pozwolić sobie na użycie słownictwa nacechowanego emocjonalnie (nieoceniony szofer, przeznaczonego radca), zamiast skrupulatnie wyliczać tytuły i stopnie naukowe. Dbałość o stosowanie języka artystycznego z licznymi środkami stylistycznymi, tj. oryginalnymi metaforami i epitetami, rozbudowanymi porównaniami, wykrzyknieniami czy pytaniami retorycznymi, widoczna jest na poziomie autoredakcji tekstu odczytu, podkreślonego ołówkiem przez autora. W reportażu plastycznie naszkicowana została sceneria (grupa przygodnych gapiów, pogoda, krajobraz, nastój uczestników), a są to szczegóły zbędne z punktu widzenia sprawozdania, skupionego wokół wyliczeń, statystyk, wniosków i wyników badań. Inna jest także kompozycja obu tekstów. Podczas gdy sprawozdanie ma na celu jedynie zarysowanie przebiegu wyprawy, a jego istotą stanowi prezentacja osiągnięć naukowych, w odczycie sama podróż jest umieszczona na pierwszym planie, a prowadzona chronologicznie relacja uwypukla elementy anegdotyczne i egzotyczne dla słuchacza. Widać tu fabularyzację tekstu, przy czym główny pomysł narracyjny to budowanie

napięcia wokół wytrzymałości samochodu. Powyższe argumenty przemawiają za uznaniem literackości odczytu Kowalskiego przy pełnej świadomości, że reportaż literacki nie jest „po prostu «ładniej» napisany, silniej nasycony figurami i tropami” (Balcerzan, 2013, s. 181), lecz zapewnia autorowi większą swobodę twórczą.

Uczony nie nazywa swojej audycji reportażem, co nie dziwi w świetle słów Elżbiety Pleszkun-Olejniczakowej przypominającej, że w dwudziestoleciu międzywojennym młode medium, jakim było radio, „kształtowało dopiero swą tożsamość, także gatunkową” i nie zawsze terminem reportaż określano „audycje, które dziś bylibyśmy skłonni tak nazywać” (Pleszkun-Olejniczakowa, 2005, s. 11). Czy więc prawomocne jest używanie tego określenia w stosunku do audycji radiowej o charakterze wspomnienia z podróży, napisanej w 1927 r. przez naukowca, a nie zawodowego dziennikarza? Wokół terminu reportaż, w tym wyznaczników gatunku i jego przynależności do publicystyki i literatury, toczą się niesłabnące od wielu lat spory⁵. Udało się jednak dojść do pewnego konsensusu, zakładającego, że cechy będące współcześnie podstawą rozpoznawalności tego gatunku to m.in. aktualność, autentyzm, akcyjność oraz osobisty stosunek reportera do przedmiotu (Sztachelska, 2013, s. 153–154). Kowalski jako uczestnik podróży opisuje autentyczne wydarzenia z nieodległej perspektywy czasowej, spełniając tym samym dwa pierwsze z wymienionych tu warunków. Czyni to, jak powyżej ustalono, językiem charakterystycznym dla dzieł literackich, nadając swej relacji znamion fabularności (akcyjność). Liczne komentarze autorskie zdradzają nie tylko jego osobisty stosunek do tematu, ale także uwzględniają interakcje między nadawcą a odbiorcą. Kowalski dba o komfort słuchacza, przybliża obce realia poprzez porównania do tego, co znane, np. świąteczna atmosfera wizyty w łaźni porównana została z odpustem, a życie na *yaylach* (górskich halach) do letniego wypasu owiec w Tatrach. Szczególnie interesujące jest użycie neologizmów powstałych na bazie tureckich słów (np. zasłyszany w Adampolu czasownik *harmanować*, tj. młócić zboże), a mających przybliżyć realia obcej kultury. Zresztą często, jak już wspomniano, Kowalski przemyślał informacje naukowe, obudowując je w atrakcyjną, anegdotyczną formę.

5 W Polsce zagadnieniem tym zajmowało się i zajmuje wielu badaczy, zarówno literaturoznawców, jak i medioznawców, m.in. Monika Białek, Igor Borkowski, Małgorzata Czermińska, Mariusz Dziągłowski, Katarzyna Frukacz, Wojciech Furman, Urszula Glensk, Magdalena Horodecka, Joanna Jeziorska-Haładyj, Andrzej Kaliszewski, Jadwiga Litwin, Jacek Maziarzski, Czesław Niedzielski, Beata Nowacka, Magdalena Piechota, Artur Rejter, Dariusz Rott, Joanna Sztachelska, Melchior Wańkowicz, Kazimierz Wolny-Zmorzyński, Paweł Zajas, Zygmunt Ziątek, Mateusz Zimnoch, Edyta Żyrek-Horodyska i in. Krótki, ale treściwy przegląd najważniejszych stanowisk odnaleźć można w artykule Edyty Żyrek-Horodyskiej (s. 119–131).

Nie wzbierał się przy tym przed mającymi wzbudzić uśmiech słuchaczy komentarzami.

Odczyt Kowalskiego spełnia wymogi gatunkowe reportażu: jego „podstawową funkcję stanowi sprawozdanie za pośrednictwem obserwatora (reportera) o prawdziwych wydarzeniach, sytuacjach i ludziach” (Maziarski, 2006, s. 635). Uczony traktował jednak swe reportaże, zarówno radiowe, jak i publikowane na łamach czasopism, jako działalność uboczną, swego rodzaju obowiązek popularyzowania uprawianej przez siebie dziedziny nauki. O upodobaniu profesora do barwnych opowieści w rodzinnym i przyjacielskim gronie mówiła jego córka Anna Kowalska-Lewicka. W jej pamięci utkwiły codzienne rodzinne obiady, podczas których ojciec mówił o pracy, a przede wszystkim „ciągnące się miesiącami opowiadania” (Kowalska-Lewicka, 1999, s. 73) po powrotach z Turcji, połączone z prezentacją przywiezionych pamiątek, objaśnianiem ich symboliki, pochodzenia i sposobu używania. Ta przyjemność czerpana ze snucia opowieści odbija się również w stylu reportażu radiowego, na który wpływ ma przede wszystkim „talent, wrażliwość, pomysłowość i poczucie estetyki” twórcy (Bachura-Wojtasik i Sygizman, 2018, s. 26).

Zresztą sam Kowalski miał świadomość tego, czym powinna charakteryzować się dobra literatura podróżnicza. W recenzji wydanej w 1929 r. książki Jana Rostafińskiego *Autem i arabą przez Anatolię* orientalista punktuje wprawdzie błędy merytoryczne popełnione przez autora⁶, ale nie jest jego celem wytykanie przyrodnikowi braku wiedzy turkologicznej. Chce w ten sposób skomentować ogólną tendencję, którą zauważa w coraz popularniejszej w Polsce literaturze podróżniczej, a mianowicie wydawanie książek przez laików zwiedzających opisywane kraje po raz pierwszy, bez przygotowania teoretycznego. Przyznaje, że taka sytuacja może mieć plusy, tj. świeże, nieuprzedzone spojrzenie, brak przeciążenia opisu erudycją jak np. u filologów klasycznych zwiedzających Grecję, ale i minusy: zbyt pierwotny stosunek do faktów, niepoparty znajomością historii, „wyważanie otwartych drzwi i odkrywanie Ameryki”, czyli głowienie się nad dawno już wyjaśnionymi kwestiami, podawanie fałszywych wyjaśnień,

przyjmowanie za dobrą monetę bredni pierwszego lepszego krajowca, władającego obcym językiem i dzięki temu służącego podróżnikowi,

6 Tak komentuje jeden z bardziej absurdalnych błędów: „O Kurdach mówi autor (s. 78), że «oni są właściwymi Turkami, a nie ogół ludności Anatolii, choć się za takich uważa». Cóżby jednak sam powiedział, gdyby przeczytał w jakiejś książce o Polsce, że «Żydzi są właściwymi Polakami, a nie ogół ludności Polski, choć się za takich uważa»? A byłaby to przecież niedorzeczność dokładnie tego samego stopnia. (...) Tego mógł się autor dowiedzieć z pierwszej lepszej encyklopedii” (Kowalski, 1930, s. 158).

nieznającemu języka krajowego, za tłumacza i informatora (Kowalski, 1930, s. 155).

Nie poprzestając na krytyce, Kowalski przestrzega:

Trzeba wielkiej rozwagi, czujnego samokrytycyzmu, sumiennego uświadamiania sobie granic własnej kompetencji, poczucia złożoności psychiki ludzkiej i zjawisk społecznych, tudzież wrodzonego sceptycyzmu w stosunku do ujęć zbyt uproszczonych, by tych wszystkich niebezpieczeństw uniknąć (Kowalski, 1930, s. 155).

Dwudziestolecie międzywojenne to czas sporego zainteresowania Turcją i zachodzącymi w niej przemianami. Swe wrażenia z pobytu w tym kraju spisywali dyplomaci (Władysław Günther-Schwarzburg, Zygmunt Vetulani), uczeni (Tadeusz Vetulani czy wspomniany Jan Rostafiński), a także zawodowi reportażyści (Wanda Melcer-Rutkowska, Zdzisław Dębicki). Kowalski jako człowiek posiadający rozległą wiedzę, ale i świadom ograniczeń gatunkowych literatury podróżniczej, był idealnym kandydatem na dobrego reportażystę, potrafiącego znaleźć równowagę między erudycją a opisem taniej sensacji i dobrze się sprzedającej egzotyki. Jeśli do tego dodać jeszcze naturalny talent literacki, efekt musiał być wyjątkowy. Taki jest właśnie reportaż radiowy Kowalskiego z podróży w 1927 r., który powinien zostać wydany drukiem i udostępniony szerszej publiczności.

Reportaż ten jest tym cenniejszy, że jego kulturotwórcza rola jawi się przynajmniej dwutorowo: słuchaczom Polskiego Radia dostarczył w 1927 r. rzetelnej i podanej z dużą dawką humoru wiedzy na temat międzywojennej Turcji (wciąż rolę tę może odgrywać, jeśli zostanie opublikowany), a biografom i badaczom spuścizny Kowalskiego przedstawia sylwetkę uczonego w innym świetle. „Nie były Mu obce wzruszenie i entuzjazm, polot i natchnienie, choć je starannie ukrywał przed słuchaczem czy czytelnikiem” (Zajączkowski, 1953, s. XVI) – tak Ananiasz Zajączkowski kończy artykuł o pracach orientalistycznych swego mistrza. Tymczasem, jak udowodniono w niniejszym artykule, Kowalski potrafił puścić wodze fantazji literackiej tam, gdzie nie był skrupowany wymogami stylu naukowego. Reportaż radiowy pokazuje uczonego nie jako postać z brązu, lecz człowieka z krwi i kości, zjadającego na śniadanie baranie fłaczki, śpiewającego tureckie piosenki, kąpiącego się w termach, a opowieści o sobie w Turcji okraszającego dużą dawką humoru i ironii.

BIBLIOGRAFIA

- Bachura-Wojtasik, J. i Sygizman, K. (2018). Motyw podróży w reportażu radiowym. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica*, nr 5(51), 11–29. DOI: 10.18778/1505-9057.51.02
- Balcerzan, E. (2013). *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Dulska, A.K. i Dulski, R. (2021). *Halo, halo! Niepodległa w eterze. Radio i radiofonia w Polsce 1918–1989*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Dziurzyńska, E. (1999). Podróże naukowe Tadeusza Kowalskiego w świetle materiałów archiwalnych. W R. Majkowska (red.), *Tadeusz Kowalski 1889–1984. Materiały z Posiedzenia Naukowego PAU w dniu 19 czerwca 1998 r.* Kraków: PAU, 29–53.
- Filipowska, S. (2017). *Obraz dziewiętnastowiecznego Stambułu w polskiej i tureckiej literaturze wspomnieniowej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kowalska-Lewicka, A. (1999). Tadeusz Kowalski w oczach córki. W R. Majkowska (red.), *Tadeusz Kowalski 1889–1984. Materiały z Posiedzenia Naukowego PAU w dniu 19 czerwca 1998 r.* Kraków: PAU, 67–78.
- Kowalski, T. (niepublikowany). *Odczyt dla Polskiego Radia z 1927 roku*. Oddział Archiwum PAU w Krakowie pod sygnaturą K III – 4, cz. I, j. 99.
- Kowalski, T. (1924). Angora. *Czas*, nr 12, 2–3.
- Kowalski, T. (1925a). Odwiedziny w Adampolu, kolonii polskiej nad Bosforem (z dziennika podróży do Turcji). *Czas*, nr 298, 4.
- Kowalski, T. (1925b). *Turcja powojenna*. Lwów–Warszawa–Kraków: Ossolineum.
- Kowalski, T. (1927). Podróż naukowa polska do Azji Mniejszej. *Rocznik Orientalistyczny*, t. V, 240–5.
- Kowalski, T. (1930). Recenzja książki Jana Rostafińskiego „Autem i arabą przez Anatolię”. *Przegląd Współczesny*, t. XXXIV, 154–159.
- Majda, T. (red.). (2013). *Urzczeni Orientem: listy profesora Ananiasza Zajączkowskiego do profesora Tadeusza Kowalskiego 1925–1948*. Warszawa: Wydawnictwo Agade.
- Maziarski, J. (2006). Reportaż. W G. Gazda i S. Tyniecka-Makowska (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*. Kraków: Universitas, 634–635.
- Pleszkun-Olejniczakowa, E. (2004). O reportażu radiowym. W K. Stępnik i M. Piechota (red.), *Reportaż w dwudziestoleciu międzywojennym*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 115–123.
- Pleszkun-Olejniczakowa, E. (2005). Reportaż: wokół pochodzenia, definicji i podziałów. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica* 7/2, 3–27.
- Poradzisz, J. (1973). Materiały Tadeusza Kowalskiego. *Biuletyn Archiwum Polskiej Akademii Nauk*, Warszawa: PAU, 52–99.

- Rejter, A. (2000). *Kształtowanie się gatunku reportażu podróżniczego w perspektywie stylistycznej i pragmatycznej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Stachowski, M. (2018). Nieznany wiersz okolicznościowy orientalisty Tadeusza Kowalskiego. *LingVaria*, nr 1(25), 219–223. DOI: 10.12797/LV.13.2017.25.16.
- Sztachelska, J. (2013). Reportaż. Z historii gatunku w wieku XIX. *Białostockie Studia Literaturoznawcze*, nr 4, 153–170.
- Wójciszyn-Wasil, A. (2012). *Sztuka radiowa w Polsce i jej krytyka do 1939 roku*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Zajączkowski, A. (1953). Tadeusz Kowalski i jego prace orientalistyczne. *Rocznik Orientalistyczny*, t. XVII, s. X–XVI.
- Żyrek-Horodyska, E. (2017). Reportaż literacki wobec literatury. Korzenie i teorie. *Pamiętnik Literacki*, t. CVIII, z. 4, 119–131. DOI: 10.18318/pl.2017.4.8.

Sylwia Filipowska – od 2009 r. jest pracownikiem Katedry Turkologii w Instytucie Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesuje się literaturą turecką, ze szczególnym uwzględnieniem literatury dokumentu osobistego. Jako absolwentka filologii polskiej i filologii tureckiej zajmuje się również polsko-tureckimi związkami literackimi w perspektywie komparatystycznej. W 2017 r. ukazała się jej książka *Obraz dziewiętnastowiecznego Stambułu w polskiej i tureckiej literaturze wspomnieniowej*.

Klaudia Golon<http://orcid.org/0000-0002-5229-4499>

Uniwersytet Gdański

klaudia.golon@wp.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.11

Muzeum jako przestrzeń narracji o Korei

STRESZCZENIE

Artykuł stanowi analizę wystawy *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei*, która prezentowana była w Muzeum Narodowym w Warszawie na przełomie 2019 i 2020 r. Autorka proponuje jako metodę analizy studia nad narracją – przeniesione – zgodnie z propozycją Małgorzaty Czermińskiej – z literaturoznawstwa na grunt wystawy muzealnej. Wychodząc od założeń klasycznego muzealnictwa, poprzez wypowiedzi osób odpowiadających za stworzenie wystawy, aż do analizy jej tytułu, autorka próbuje zbliżyć się do najważniejszego – filologicznej interpretacji narracji muzealnej wystawy. W artykule ujawnia się zarazem wiedza proponowana zwiedzającym, jak i sposób ujęcia, w tym – tabuizacja pewnych tematów.

SŁOWA KLUCZE: narracja muzealna, Korea, narracja ciągła, wystawa, przestrzeń muzealna

ABSTRACT

A Museum's Narrative Space about Korea

The article analyzes the exhibition titled *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei*, which was presented at the National Museum in Warsaw at the turn of 2019 and 2020. The author proposes a narrative study as a method of analysis, transferred, as proposed by Małgorzata Czermińska, from literary studies to a museum exhibition. Starting from the classical assumptions of museology, through statements of the people responsible for creating the exhibition, to the analysis of its title, the author tries to get closer to the most important, philological interpretation of the museum exhibition narrative. The article reveals the knowledge proposed to the visitors and the way of presenting it, including tabooing certain topics.

KEYWORDS: museum narrative, Korea, continuous narrative, exhibition, museum space

Założenia muzealnictwa

Wydawać by się mogło, że nie ma nic prostszego niż wybranie kilku eksponatów z jednego muzeum i przeniesienie ich do drugiego w ramach wystawy czasowej. Nie trzeba jednak nikogo przekonywać, że tworzenie wystaw raczej tak nie działa. Każda wystawa ma coś do przekazania, jest efektem współpracy wielu ludzi i godzin poświęconych na wymyślanie jej koncepcji. Wystawy mają oczywiście swoje własne założenia, ale tworzenie wystaw czasowych charakteryzuje się innymi ogólnymi założeniami teoretycznymi, które trzeba wziąć pod uwagę w procesie organizacji. I tak wystawę czasową determinuje według Zdzisława Żygulskiego

atrakcyjny i monograficzny charakter pokazu, czas zwiedzania nie przekraczający 2 godzin (jest to wypróbowany czas przeciętnej projekcji filmowej), konstrukcja dynamiczna stopniująca wrażenia, prowadząca do kulminacji, a następnie do wygaszenia wrażeń, umiejętność operowania masami zwiedzających (Żygulski, 1990, s. 9).

Każdą wystawę czasową można odnieść do tych założeń i sprawdzić, czy spełnia podstawowe cechy, które udało się wyodrębnić muzealnikom.

Innym ważnym aspektem wystaw czasowych są powody ich powstawania. Wystawy czasowe obecne są w większości muzeów, także specjalistycznych czy tematycznych. Mogą całkiem dosłownie dotyczyć czasu, to znaczy wpasowywać się w wydarzenia roku kalendarzowego jak rocznice czy święta, mogą to być wystawy podróżujące, dla których znalazło się miejsce w danym muzeum – wielkim plusem wystaw czasowych jest różnorodność, choć oczywiście powinny wpisywać się w założenia miejsca, w którym są prezentowane. Wystawy nie są jednak neutralne i o wartościach związanych z nimi tak pisze Jerzy Świecimski:

Podjęcie tematu wartości leżących u podłoża wystaw muzealnych uzasadnione jest okolicznością, że wystawy te nigdy nie powstawały przypadkowo, lecz tworzone były zawsze „w imię czegoś”, lub „ze względu na coś” i że owo „coś”, jako moment inspirujący każde powstanie wystawy wiązało się zawsze z jakąś wartościowością, lub samo uznawane było za jakąś wartość (Świecimski, 1994, s. 38).

Analizując wystawę muzealną, należy się zastanowić, z jakich powodów jest ona obecna w danym muzeum oraz wziąć pod uwagę okoliczności towarzyszące. Wystawa nie pojawia się bowiem w próżni i nie tylko przedstawiana jest w danym miejscu, w danym czasie, ale także powoduje budowanie dalekich asocjacji w świadomości odwiedzającego. W szerokiej skali można by się zastanawiać, jak poszczególne wystawy czasowe wpływają

na swój odbiór, czy jak wystawy stałe, czy nazwa muzeum wpływa na odbiór wystawy czasowej. Można rozważać psychologiczne i pamięciowe – zarówno w kontekście wspomnień przyniesionych do muzeum, jak i z niego wyniesionych – aspekty narracji muzealnych (Yaxi Liu, 2000) czy badać zaangażowanie zwiedzającego, a także bezpośrednie interakcje z wystawą, jeśli daje takie wirtualne możliwości. Najważniejsze jest jednak założenie, że każda wystawa tworzona jest, aby przekazać wartości, i na każdym etapie analizy wystawy należy się zastanawiać, jakie są to wartości.

Przed wystawą

Wystawa *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei* to efekt współpracy Muzeum Narodowego w Warszawie oraz Koreańskiego Muzeum Narodowego w Seulu. Została zorganizowana z okazji trzydziestolecia nawiązania stosunków dyplomatycznych pomiędzy Republiką Korei i Rzeczpospolitą Polską. Wystawa wpisywała się w inne wydarzenia upamiętniające i niejako je wieńczyła, gdyż można było ją podziwiać w Muzeum Narodowym od 11 października 2019 r. do 12 stycznia 2020 r. *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei* zapowiadana była przez zespół kuratorski Koreańskiego Muzeum Narodowego jako pierwsza tak duża (katalog wystawy zawiera 250 artefaktów) i absolutnie unikatowa wystawa koreańskiego dziedzictwa kulturowego w całej Europie Środkowo-Wschodniej. Wystawa była także kontynuacją współpracy pomiędzy muzeami zapoczątkowaną cztery lata wcześniej.

Koreańczycy sztukę polską mogli podziwiać w swoim kraju w roku 2015, gdy Muzeum Narodowe w Warszawie współpracowało z Koreańskim Muzeum Narodowym w Seulu nad wystawą *Sztuka polska: Niezłomny duch* (która była wariacją wystawy pokazywanej wcześniej w Pekinie). Zespół kuratorski zakładał, że obie wystawy ujawniają podobieństwa między dziejami Polski i Korei. Widział je m.in. w doświadczeniu wojen i oryginalności sztuki obu regionów:

[wystawa] odbiła się szerokim echem i wskazała na zaskakujące podobieństwa w dziejach Korei i Polski – wielokulturowość, doświadczenie licznych wojen i zdolność do stworzenia oryginalnej kultury. Mamy nadzieję, że prezentacja sztuki ze zbiorów Koreańskiego Muzeum Narodowego pogłębi relacje między naszymi krajami” (zespół kuratorski, ulotka wystawy).

Dzieje Korei i Polski bywają na tyle podobne, że w tekście Marii Poprzedzkiej można przeczytać: „Koreańczycy, z racji swojego położenia

i historycznych doświadczeń nazywani są podobno «Polakami Dalekiego Wschodu» (Poprzędzka, 2015, s. 57). Współcześnie buduje się paralele pomiędzy Polakami walczącymi z komunizmem, związanymi z tym protestami oraz walką Koreańczyków z autorytarnym rządem. Porównuje się też położenie geograficzne Korei – pomiędzy Chinami i Japonią oraz Polski – pomiędzy Niemcami i Rosją. Także szczególnie „doświadczenie licznych wojen” jest trafnym określeniem, choć wymagającym szczegółowych wyjaśnień. Stwierdzenia o „wielokulturowości” i „zdolności do tworzenia oryginalnej kultury” są bardzo niespecyficznymi kategoriami, którymi można próbować zbliżyć do siebie wiele różnych kultur. Trudno jednak rozstrzygnąć, czy podkreślanie podobieństw jest zabiegiem interkulturowym, PR-owym bądź dyplomatycznym. Wystawa powstała przecież z okazji rocznicy nawiązania stosunków dyplomatycznych. Być może jednak dla zwiedzających wystawę w Seulu podobieństwa historyczno-geograficzne były aż tak uderzające. Równocześnie te kategorie nie muszą się wykluczać. Zauważono podobieństwo i postanowiono je wykorzystać, być może zakładając, że skoro kulturowo (i to w szerokim znaczeniu tego słowa) Polska i Korea tak bardzo się różnią, to aby ułatwić odbiór wystawy, należy podkreślać możliwe podobieństwa.

Stanowisko kuratorki

Za projekt aranżacji wystawy odpowiadało studio Jaz Plus Architektki, którego scenografia została wybrana przez dyrektora Muzeum Narodowego. Główny kurator ze strony koreańskiej to Yang Seungmee, ze strony polskiej – Joanna Bojarska-Cieślak. Wykład wprowadzający w wystawę dostępny jest na stronie YouTube, w związku z czym warto sprawdzić, co na temat koncepcji wystawy miała do powiedzenia sama kuratorka. Zaczyna ona od wyjaśnienia znaczenia słowa „splendor”. Robi to w ciekawy sposób – odnosi je do polskiego sarmatyzmu. Następnie płynnie przechodzi do niewątpliwie najważniejszego artefaktu prezentowanego na wystawie, czyli złotej korony z Królestwa Silla. Opowiada także o wpływach taoizmu na kulturę i sztukę Korei w kontekście drugiej części tytułu wystawy *Duch i materia*. Warto zaznaczyć, iż ten wątek na samej wystawie był zupełnie niewidoczny i niewyjaśniony. Kuratorka w swojej wypowiedzi bardzo mocno podkreśla analogie pomiędzy historiami Korei i Polski oraz doświadczeniami mieszkańców tych krajów. Prelegentka postanowiła porównać wystawę *Splendor i finezja* oraz wystawę *Sztuka polska: Niezłomny duch* pod względem liczby zabytków, instytucji biorących udział w wystawach ze strony polskiej i koreańskiej oraz instytucji wypożyczających zabytki na wystawę. Numeryczne porównanie wypada

korzystniej dla strony polskiej i nie można oprzeć się wrażeniu, że zostało ono stworzone, aby się pochwalić, bo nie ma żadnej merytorycznej wartości. Kuratorka mówi, że Koreańskie Muzeum Narodowe jest największym muzeum Korei, posiada dziesięć oddziałów, ale z tego fragmentu wypowiedzi można wyprowadzić sugestię, że Polacy zrobili więcej niż Koreańczycy.

Stronie polskiej zależało bardziej na pokazaniu długowieczności koreańskiej kultury, ze strony koreańskiej pierwszą propozycją była wystawa tematyczna dotycząca uczonego urzędnika. Kuratorka mówi o chęci pogłębienia obrazu Korei, ponieważ, jej zdaniem, kojarzy się ona w Polsce z nowymi technologiami i samochodami. Jeżeli przyjrzeć się temu zagadnieniu bliżej, można dość do wniosku, że kulturowe postrzeganie Korei prawie nie istnieje wobec skali obecności kultury chińskiej (o tym wspomina kuratorka), technologicznie zaś Koreę niejako zasłania Japonia, która to w Polsce bardziej funkcjonuje jako symbol dynamicznego rozwoju nowoczesnych technologii (Citko, 2011). Wobec tego wystawa stara się pokazać i podkreślić odrębność oraz unikatowość sztuki koreańskiej.

Także pokazanie sztuki buddyjskiej było inicjatywą strony polskiej. Kuratorka wspomina na początku prelekcji, że koreańskie muzeum nie posiada zbiorów sztuki dwudziestowiecznej, ale mówi też, że strona polska nie za bardzo chciała pokazywać ten okres dziejów i że wyjaśni to dokładniej później; niestety tego nie robi. Łatwo się jednak domyślić, że niechęć spowodowana jest złożoną historią Korei w tym czasie, natomiast dlatego kuratorka zapomina do tego wrócić – nie wiadomo. Poruszanie historii XX w. na wystawie wymagałoby skomplikowanych zabiegów na źródłach – sprowadzania ich z innych koreańskich muzeów czy szczegółowego tłumaczenia wielu aspektów historii. Patrząc na rozkład wystawy, byłby problem z umieszczeniem dodatkowych eksponatów w salach. Powstaje jeszcze jedno pytanie: czy znalazłyby się eksponaty wpisujące się w temat wystawy? Być może nie, gdyż np. jedną z tragedii Korei po zajęciu jej przez Japonię było to, że Japończycy wywieźli wiele zabytków. Joanna Rurarz precyzuje – „w zasadzie należałoby powiedzieć wręcz – ukradziono wiele zabytkowych przedmiotów” (Rurarz, 2009, s. 332). Nie wolno zapomnieć także o stratach wojennych. Z jednej strony wyjaśnia to brak XX w. na wystawie, z drugiej – chronologicznie wystawa zaczyna się od najdawniejszych śladów ludzi na Półwyspie, jest wyraźnie rozciągnięta w przeszłość. Takie ucięcie jej w XIX w. pozostawia pewien niedosyt oraz rodzące się pytania i wątpliwości co do współczesności. Można by ten brak uzupełnić na dwa proste sposoby – informując, że niewspominanie o XX w. nie jest celowym, zaplanowanym zabiegiem, tylko Muzeum Koreańskie dysponuje artefaktami do początku XX w. To nie jest zbyt intuicyjne założenie dla odbiorcy, że instytucja, która posiada

paleolityczne relikty, nie ma takich z XX w. Innym rozwiązaniem byłby jeden papirus z zarysem historycznym XX w. Przy czym należy dodać, że – znów – mógłby być problem z miejscem. Więcej pracy wymagałoby dodanie informacji do ulotek i albumu.

W kontekście wspominanych wcześniej skojarzeń należy się zastanowić, czy opowiadanie o historii Korei w XX w., a szczególnie o jej podziale, nie wprowadziłoby na wystawę współczesnego kontekstu politycznego. Odchodząc od zaznaczania podziału na Koreę Południową i Północną, co prawda odwraca się uwagę od politycznych uwarunkowań Półwyspu, które to prawdopodobnie są dużo bardziej kojarzone z Koreą niż technologia i samochody, i zwraca się ową uwagę na inne aspekty historii i kultury – zgodnie z zapowiedziami kuratorki.

Znaczenia tytułu wystawy

Aby być pewnym możliwie dokładnego zrozumienia wszystkich pojęć, które zawiera tytuł wystawy – *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei* – najlepiej sprawdzić ich znaczenie w słowniku. O splendorze możemy przeczytać, że jest to „przepych, świetność, wspaniałość, blask; zaszczyt, honor” (Doroszewski), o finezji – „subtelność, delikatność, wyrafinowanie; precyzja” (Doroszewski). Wydaje się, że w kontekście kultury europejskiej słowa te razem idealnie opisywałyby sztukę barokową. Patrząc natomiast na kolejność prezentowania obiektów na wystawie, można dojść do wniosku, że w kulturze Korei splendor i finezja przeplatają się nieustannie. Doprecyzowuje rozumienie tytułu dyrektor Muzeum Narodowego w Warszawie w słowie wstępnym albumu o wystawie:

Słowo „splendor” odnosimy przede wszystkim do bezcennych zbiorów ze złota – zwłaszcza złotych koron (...); zaś słowo „finezja” wiążemy m.in. z przepięknymi seladonami i wyrobami z białej porcelany (Miziołek, 2019, s. 10).

Druga część tytułu wystawy brzmi *Duch i materia w sztuce Korei* – na początku wystawy można się dowiedzieć o materiałach takich jak kamień, glina czy brąz. Ponieważ wystawa ma charakter chronologiczny, w każdej kolejnej sali materiały, z których powstawały eksponaty, będą pokazywały rozwój technologiczny ludności, która je wytwarzała.

Wpływ duchowości neokonfucjańskiej na sztukę Korei zaznacza dyrektor Muzeum Narodowego:

Czy do tego sukcesu przyczynił się (...) neokonfucjanizm z takimi wartościami jak posłuszeństwo, lojalność, poszanowanie hierarchii, prostota i skromność? Starannie opracowany katalog wystawy jest świadectwem znaczącego wpływu wspomnianej ideologii na kulturę materialną. Finezyjna prostota przedmiotów, którymi otaczała się elita (...) ucieleśnia konfucjańskie ideały (Miziołek, 2019, s. 10–11).

Należy napisać, że zaprezentowany wyżej fragment wypowiedzi dobrze podsumowuje całą wystawę. Niezaprzeczalnie podkreślano długie trwanie konfucjanizmu czy raczej neokonfucjanizmu z założeniem, że jego wartości istotne są także w czasach współczesnych.

Podsumowując, tytuł *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei* daje podstawy, aby zakładać, że będzie to wystawa bogata i różnorodna – ale szczególnie i niezwykle złota. Nawet na okładkach ulotek wystawy widzimy złotą koronę oraz złotego Bodhisattwę Awalokiteśwarę. Dalej – że na wystawie pojawi się to, co najlepszego Korea ma do zaoferowania i prawdopodobnie będzie miało to związek z życiem arystokracji i króla.

Przestrzeń wystawy

Wystawa *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei* prezentowana była w siedmiu salach, w układzie chronologicznym. W pierwszej sali znajdowały się artefakty z paleolitu czy epoki brązu. Ważne miejsce zajmowały w niej naczynia grobowe. W kolejnej sali podziwiać było można eksponaty z okresu Trzech Królestw. Najważniejszym artefaktem prezentowanym w tej sali była złota korona z Królestwa Silla – ta, która znajduje się na jednej z ulotek. Trzecia sala poświęcona była kulturze i sztuce buddyjskiej. Można było w niej zobaczyć liczne rzeźby Buddy i Bodhisattwy oraz naczynia rytualne. W sali czwartej pokazano seladony – specjalny typ ceramiki. Kolejna sala także przedstawiała koreańską ceramikę oraz białą porcelanę. W salach szóstej oraz siódmej szeroko prezentowano różnorodne eksponaty z okresu Joseon – od królewskich szat, poprzez zabytki związane z klasą urzędniczą, aż do naczyń przeznaczonych do przeprowadzania rytuałów na cześć przodków.

Jest to dobry moment, aby powrócić do założeń wystaw czasowych przedstawionych wcześniej i sprawdzić, czy wystawa *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei* je spełnia. Można z pewnością stwierdzić, że wystawa ma atrakcyjny i monograficzny charakter – chociaż należy napisać, że pierwsza sala sprawia wrażenie pustej i niezachęcającej do dalszego zwiedzania, nawet pierwsza część drugiej sali nie jest jeszcze przekonująca – dopiero wydzielona część ze złotą koroną sprawia, że chce

się zwiedzać dalej. Można napisać, że jest to pierwszy punkt kulminacyjny wystawy. Złoto korony niejako przenika do kolejnej sali – prezentowane posagi Buddy także są złote bądź powstawały z innych najlepszych materiałów i prezentują wysoki poziom artystyczny. Kolejne sale poświęcone ceramice i porcelanie obrazują część „finezja” z tytułu wystawy – bez wątpienia ułożenie prezentacji spełnia zasadę stopniowania wrażeń i konstrukcji dynamicznej, gdyż po uspokojeniu odczuć w salach z ceramiką docieramy do najbogatszych i najbardziej różnorodnych sal (sześć i siedem) prezentujących najszerze spektrum eksponatów. To prawdziwy punkt kulminacyjny wystawy. Jest on jednak związany bezpośrednio z pierwszym najbardziej eksponowanym artefaktem – złotą koroną. Wyraźnie widać podkreślanie królewskości i długiego trwania tradycji monarszych. Na wystawie brakuje elementu wygaszenia wrażeń, gdyż dwie ostatnie sale wypełniono eksponatami do granic ich pojemności i chociaż jest tam plan i układ – sprawiają one wrażenie chaotycznych. Widać to szczególnie przy porównaniu sali szóstej z salami, w których są jedynie seladony, czy nawet z salą, w której prezentowana była sztuka buddyjska. Każda poprzednia sala skupiła się na jednym temacie czy nawet jednym rodzaju eksponatów, a ostatnie sale podejmują wiele tematów – od artefaktów królewskich, wraz z szatami, ozdobami i parawanami, poprzez zabytki związane z kaligrafią, klasą urzędniczą i arystokracją. Pomysł, aby przedstawić 500 lat różnych aspektów kultury i sztuki okresu Joseon (nawet jeśli ograniczony do eksponatów dotyczących koreańskich elit), wydaje się chybiony, wcześniej sama ceramika zajmuje dwie sale i nie można pozbyć się wrażenia, że lepszym rozwiązaniem byłoby skupienie ceramiki w jednej sali i dodanie jeszcze jednej sali dla eksponatów z Joseon.

Sala szósta zasługuje na bardziej szczegółowy opis. Od pozostałych różni się nie tylko liczbą eksponatów, ale także kolorem ścian – są czerwone. W pozostałych salach ściany są szare bądź ciemnoszare, poza częścią sali drugiej, gdzie eksponowana jest złota korona – to miejsce wyglądało jak osobna czarno-złota gabłota. Kumulacja efektów, gęstość eksponatów i wyraźnie zauważalne staranie, aby sala szósta była najważniejszą salą całej wystawy, dawały jednak nieco przytłaczający rezultat.

Z nieco innej strony jako przytłaczającą można było odebrać liczbę seladonów i innych rodzajów ceramiki pokazywanej na wystawie. Chociaż eksponaty prezentowane były w dwóch salach przeznaczonych tylko dla nich, to, nie ujmując wartości i piękna poszczególnym niezwykle wyrobom, było ich zbyt wiele, aby utrzymać uwagę i skupienie oglądającego. Któreś z kolei nefrytowozielone bądź białe naczynie prezentowane obok kolejnego zielonego bądź białego naczynia zaczyna niestety zlewać się z pozostałymi. Trzeba jednak zaznaczyć, że sale z ceramiką

odznaczały się przestronnością i pewnym spokojem sprzyjającym skupieniu w przeciwieństwie do sali szóstej.

Podsumowaniem znaczenia dysproporcji pomiędzy salami z ceramiką i salami ze sztuką okresu Joseon są przywołane spostrzeżenia profesor Małgorzaty Czermińskiej:

Różnorodność pozwala zaspokoić potrzebę zmienności wrażeń, chłonicia różnych bodźców, ponieważ są takie rodzaje ładu, które grożą nudą. Wówczas ratunkiem dla zwiedzającego jest szukanie różnorodności, taka postawa, by starać się dostrzec „nieporządek miły”, trochę twórczego chaosu (Czermińska, 2018, s. 7).

Na opisywanej wystawie zwiedzający nie musiał sam szukać ratunku – prowadzono go tak, aby z sali grożącej nudą przeszedł do sali z najbardziej różnorodnymi eksponatami.

Na wystawie zdecydowanie prezentowano przedmioty, rytuały oraz życie wyższych warstw społecznych, i to już od najwcześniejszych czasów. Najbardziej eksponowanym artefaktem całej wystawy jest wspomniana już kilkakrotnie korona z Królestwa Silla. Wydzielona za pomocą przygotowanych zasłon składających się ze złotych kwadratowych płytek oraz czarnego koloru ścian część sali, gdzie była ona prezentowana wraz z innymi złotymi eksponatami, ogromnie wyróżnia się spośród ciemnoszarych sal. Siła oddziaływania tej korony jest odczuwalna przez całą wystawę, zarówno za sprawą jej prezentacji – o tym, co widziało się wcześniej, po prostu się nie pamięta, jak i promowania jej w materiałach dodatkowych – znajduje się na okładkach ulotek, które są utrzymane w eleganckiej złoto-czarnej stylistyce.

Ponadto warto zauważyć, że cała wystawa spełnia założenia systemu „witryny sklepowej” (Żygulski, 1990, s. 8), wprowadzonego ze względu na liczne zagrożenia, którym poddane są artefakty – wszystkie eksponaty (poza szatami królewskimi, które są replikami) znajdują się za witrynami, są szczelnie osłonięte i zabezpieczone. Oświetlenie wystawy uwzględniało koreańskie standardy kuratorskie. Można było o tym przeczytać przed wejściem do sal, co sugeruje, że być może polskie standardy pozwałyby na nieco jaśniejsze światła.

Opisy poszczególnych eksponatów na wystawie były minimalistyczne: zawierały tylko nazwę artefaktu, materiału i czas, z którego pochodził, oraz numer identyfikacyjny i nazwę muzeum źródłowego. Prawie wszystkie eksponaty pochodziły z Koreańskiego Muzeum Narodowego, ale pokazano także niezwykle cenny parawan z Koreańskiego Muzeum Pałacowego. W każdej sali znajdowały się pergaminy z wyjaśnieniami historycznymi zawieszane na ścianie. Malowane pergaminy

(a dokładnie – specjalny niepalny papier, który był inspirowany pergaminami) stanowiły także ozdobę całej wystawy. Szczególnie w sali trzeciej kreatywnie wykorzystano je jako tło dla poszczególnych rzeźb Buddy i jednocześnie bardzo ładnie oddzielały część z rzeźbami od części z przedmiotami rytualnymi oraz rękopisami *Sutry Lotosu*.

Narracja/ Narratologia/ Kultura opowiadania

Narracje występują nie tylko w książkach i w procesie opowiadania, jesteśmy narracjami otoczeni. Jerzy Trzebiński zauważa:

naturalność formy opowiadania jako środka wyrażania myśli i przeżyć, nie wynika z natury samego procesu komunikacji, lecz jest efektem narracyjnego sposobu pojmowania świata, a sposób ten wynika z narracyjnej struktury ludzkiej wiedzy o świecie (Trzebiński, 2002).

Można jednak – a tutaj nawet trzeba – nazwać i uporządkować otaczające nas narracje, korzystając z doświadczeń interpretowania narracji literackich. Można traktować pojedynczy artefakt w muzeum jako zdanie w narracji (Czermińska, 2018), można badać układ ściany i wzajemne wpływy poszczególnych obiektów, można sprawdzać zależności pomiędzy salami, można patrzeć na wystawę niejako z lotu ptaka i zastanawiać się, jaką całościową opowieść proponuje, czy ma coś, co moglibyśmy odebrać jako fabułę. Możliwości prób odczytania jest bardzo wiele i nawet różne nie wykluczają się nawzajem. Czy jednak czytanie wystawy muzealnej się sprawdza? Co na tej konkretnej wystawie może zauważyć filolog polski, literaturoznawca-obszernik, a nie ekspert koreanista czy muzealnik?

W kontekście wystaw muzealnych, a szczególnie wystaw czasowych, bardzo istotnym pojęciem przeniesionym z poetyki jest synekdocha – jeden artefakt, być może nawet szerzej jedna sala muzealna, poświęcona jednemu tematowi, reprezentuje i przedstawia dużo szerszy kontekst kulturowy, z którego pochodzi (w bardziej skrajnych przypadkach – z którego został wyrwany) (Niklewicz, 2015). W przypadku tej wystawy należałoby się zastanowić, czy taka synekdocha nie sprawdziłaby się przy salach z seladonami i porcelaną – jedna sala najbardziej reprezentatywnej ceramiki prawdopodobnie wystarczylaby, aby zaprezentować jej bogactwo i różnorodność. Można jednak to zagadnienie rozszerzyć – przecież cała wystawa jest synekdochą sztuki. A przynajmniej na pewno jej starannie wybranej warstwy – w tym przypadku prezentującej największy splendor i finezję koreańskiej sztuki.

Samej wystawie brakuje pewnych części narracyjnych, które łączyłyby poszczególne sale nie tylko na zasadzie chronologicznej, ale także

przyczynowo-skutkowej. Oczywiście nie była to wystawa o historii Korei, ale jeśli jej układ budzi poczucie, że niektóre części nie pasują do pozostałych, jest to pewien problem. Można się zastanowić, czy to nie specjalny wybór dynamiki narracji przedstawienia – najpierw pokazywanie (sala pierwsza oraz połowa drugiej), potem opowiadanie (o złotej koronie oraz kulturze buddyjskiej), pokazywanie (ceramika i porcelana) i znów opowiadanie (kultura i sztuka Joseon) – jednak wciąż pewne poczucie ciągłości powinno zostać zachowane.

Brak poczucia ciągłości potęguje fakt, że przejścia pomiędzy poszczególnymi salami nie są subtelne, zasadniczo są to sale z wyznaczonym z góry tematem, który nie łączy się z tym, co było pokazane w sali poprzedniej i co jest w następnej. Nawet jeśli czarno-złota sala-gabloty wprowadza pewien podniosły nastrój i królewski klimat, przechodzi się następnie do sali z posągami Buddy, które także są złote, ale klimat powinien zmienić się na bardziej wzniosły czy nawet uduchowiony. Wrażenie może jednak zostać zakłócone z powodu nastroju narzuconego przez poprzednią salę – istnieje szansa, że zwiedzający zwróci większą uwagę na to, że figury są złote, niż na to, że przedstawiają Buddę. Im dłużej też myśli się o planie całej wystawy, tym bardziej ma się poczucie, że sala prezentująca sztukę i kulturę buddyjską do niego nie pasuje.

Ogromny kontrast stanowiło także przejście pomiędzy salami z ceramiką i salami z kulturą i sztuką okresu Joseon. Ceramika opisywana była jako przedstawienie neokonfucjańskich wartości prostoty i umiaru. Przechodząc do sal szóstej i siódmej, zwiedzający mógł się zastanawiać, gdzie te wartości się podziały w kontekście pokazywanego w sali szóstej królewskiego bogactwa. Jest to najbardziej skokowe, jeśli nie wręcz wyglądające na niezaplanowane, przypadkowe przejście na całej wystawie. Przejście pomiędzy salą z rytualnymi naczyniami buddyjskimi i ceramiką było dość naturalne i logiczne, podobne poprzedzono podobnym. Neutralne przejście było pomiędzy salami pierwszą i drugą – chronologiczne.

Dzięki wypowiedzi dyrektora Koreańskiego Muzeum Narodowego wiemy, że wystawa miała wyraźny plan: „Jej scenariusz zbudowano wokół kluczowych zagadnień sztuki koreańskiej, a wystawiane eksponaty unaoczniają proces rozwoju naszej kultury i cywilizacji na przełomie epok” (Bae, 2019, s. 9). Trzeba się zastanowić, czy wystawa faktycznie unaoczniała proces, czy jedynie oznaczała punkty na linii czasu. Wydaje się, że dominuje ta druga strategia. Szczególnie zauważalnym przykładem był brak wspomnień o Konfucjuszu (na samej wystawie), ale podkreślanie istotnej roli neokonfucjanizmu w sztuce i kulturze koreańskiej. Bezsprzecznie jednak wybrane eksponaty najlepiej obrazowały dany element czy czas sztuki koreańskiej i nie można mieć wątpliwości, że były to zagadnienia najważniejsze. Zwiedzający wychodzący z wystawy

prawdopodobnie został przekonany, że ceramika i porcelana, wyroby ze złota – wszystko odznaczające się precyzją wykonania i jakością materiałów – a także ogólne poczucie elitarności i królewskości są „kluczowymi zagadnieniami sztuki koreańskiej”.

Dopiero po wyjściu z wystawy można zauważyć, że symbolem długiego trwania kultury Korei wcale nie był element splendoru i finezji, ale element ducha i materii. Gdyby zapytano, co najbardziej uspołnia wystawę, odpowiedź brzmiałaby: kwestie duchowości związane z obrzędami na cześć zmarłych przodków. W większości kultur sprawy te są niezwykle istotne, ale tutaj przyjrzymy się temu, co prezentowano na wystawie. I tak już w pierwszej sali pokazano niezwykle sposób pochówku osób z klasy wyższej – dolmeny. Duża część zabytków prezentowanych na wystawie to przedmioty rytualne odnajdywane w grobowcach. Następnie cała sala poświęcona jest sztuce buddyjskiej – z podziałem na rzeźby i figurki oraz różnego rodzaju naczynia i przedmioty rytualne, ale znajdują się tam także przedmioty składne w grobowcach. Seladony i inne rodzaje koreańskiej ceramiki prezentowane w kolejnych salach znajdowano m.in. w świątyniach przodków dynastii panującej, a naczynia były ozdabiane motywem dziesięciu symboli długowieczności. W sali siódmej zobaczymy np. kolekcję miniaturowych naczyń grobowych z porcelany, ale co istotniejsze – wiele przedmiotów dotyczących neokonfucjańskiego obrządku ku czci przodków, który był niezwykle ważnym elementem kultury. Powiązania ceramiki i wytwórstwa naczyń z życiem duchowym były nierozdzielne zarówno w czasach dolmenów, jak i w czasach dynastii Yi.

Materiały dodatkowe

Na zwiedzających wystawę czekały dwa rodzaje ulotek, które można podzielić na przeznaczone dla dorosłych i dla dzieci. Ulotki dla dorosłych były wspomniane już wcześniej, to one mają na okładkach złotą koronę (ulotka większa) oraz złotego Bodhisattwę Awalokiteśwarę (ulotka mała) i wydają się bardzo eleganckie. W pierwszej znajdują się opisy poszczególnych sal i niewielka ilość informacji, których nie przeczytamy na pergaminach na samej wystawie. Ulotka mniejsza zawiera podstawowe informacje o samej wystawie oraz program wydarzeń towarzyszących.

Dużo ciekawiej prezentują się ulotki z założenia przeznaczone dla młodszych zwiedzających opatrzone tytułem *Na tropie... sztuki koreańskiej. Ciekawostki i informacje*. Jedna z nich utrzymana w złoto-czarnej kolorystyce dotyczy, jak łatwo wywnioskować, królewskich aspektów wystawy, na jej pierwszej stronie widzimy rysunek złotej korony. Co jednak różni ją od ulotek dla dorosłych, ale także od opisów zaprezentowanych

na samej wystawie, to ilość informacji, które zawiera. Na wystawie często wspomniana były symbolika zwierząt w kulturze koreańskiej, ale nigdy nie została szczegółowo wyjaśniona. W ulotce znajdziemy wyjaśnienia dotyczące m.in. Feniksa, kota czy smoka. W tych materiałach znajduje się także opis korony z Królestwa Silla, którego to opisu bardzo brakuje na samej wystawie, np. informacji o symbolice powtarzającego się kształtu nerki/przecinka w zdobieniach.

Jeśli porównamy czy zbadamy pewną zależność pomiędzy tym, jak bardzo wystawa promowana była złotą koroną i ile jest o niej informacji na wystawie, a tym, jak niewiele mówiono o kolekcji ceramiki (zajmującej dwie sale), ile zaś szczegółów dotyczących porcelany i rodzajów wazonów jest na wystawie (w postaci papirusów), musi powstać pytanie, z czego ta dziwna dysproporcja wynikała. Czy jest to efekt przygotowania sal – ściany sal z ceramiką były puste, gdyż artefakty prezentowane były na stołach, natomiast złota korona wraz z innymi złotymi przedmiotami miała specjalnie zaaranżowaną połowę sali. To znaczy, że w salach z ceramiką było miejsce na zawieszenie papirusów z opisami, w sali z koroną – nie. Może więc przeniesienie wyjaśnień dotyczących korony do ulotek było bardziej koniecznością niż czymś, co chciano robić. Czy może twórcy wystawy zabiegali o estetyczny, widowiskowy efekt korony, niekoniecznie podkreślając jej historyczne znaczenie, czy też zależało im na poinformowaniu, czy nawet doedukowaniu zwiedzających o zabytkach ceramiki i jej znaczeniu w historii Korei. Miałoby to sens, biorąc pod uwagę, że twórcy wystawy (zarówno ze strony koreańskiej, jak i polskiej) mieli na celu, aby Korea przestała kojarzyć się z technologią.

Druga ulotka utrzymana w kolorze nefrytowej zieleni oczywiście nawiązuje do seladonów, ale znajdziemy w niej także dodatkowe informacje o przedstawieniach Buddy i Bodhisattwy. Co jednak najciekawsze, na jej pierwszej stronie zobaczymy linię czasu, która w prosty sposób wyjaśnia chronologię i istotne punkty wystawy.

Wystawę uzupełnia album podzielony na dwie części: *Duch i materia* oraz *Katalog*. W pierwszej można przeczytać trzy teksty: *Ceramika koreańska*, *Piękno koreańskiej rzeźby buddyjskiej* oraz *Konfucjanizm i sztuka Joseon*. Katalog poświęcony jest szczegółowemu opisowi samej wystawy. Autorami teksów w albumie są Koreańczycy, chociaż należy zaznaczyć, że teksty te nie były tłumaczone z języka koreańskiego na polski, ale najpierw z koreańskiego na angielski i dopiero z angielskiego na polski.

Wystawie towarzyszył audioprzewodnik oraz audiodeskrypcje, teraz wszystkie nagrania można znaleźć na stronie muzeum w zakładce multimedia. Nagrań w audioprzewodniku jest 24, audiodeskrypcji – 5. Audioprzewodnik dopowiada wiele informacji, których wyjaśnień brakowało na samej wystawie (np. wspomnianej już symboliki zwierząt), ale także

porusza kwestie religii i przemian wyznań na Półwyspie Koreańskim. Bez tych dodatkowych informacji można by wyjść z wystawy z przekonaniem, że z buddyzmu w Korei narodził się prawie od razu neokonfucjanizm.

Należy także zaznaczyć, że pracownicy muzeum ani nie podpowiadali, ani nie zachęcali do korzystania z audiodeskrypcji/audioprzewodnika – dostępnych także na stronie internetowej (ale wypożyczenie audioprzewodnika to dodatkowy zarobek dla muzeum) – czy nawet do sięgnięcia po opisywane ulotki. Zwiedzanie wystawy bez tych dodatkowych opisów i informacji może być trudne, a przecież nie dla wszystkich odwiedzających wypożyczenie audioprzewodnika będzie czymś intuicyjnym.

Czego brakuje?

Na żadnej wystawie – bez znaczenia, czy jest to wystawa stała w danym muzeum, czy czasowa – nie można pokazać wszystkiego. Czasami jest to kwestia tematu wystawy, czasami przestrzeni muzealnej. Warto zauważyć także, że wystawy stałe można uzupełniać czy zmieniać. Natomiast wystawy czasowe mogą być pokazywane w różnych miejscach i różnych przestrzeniach, ale raczej nie dodaje się do nich nowych artefaktów. Mają starannie zaplanowany kształt w postaci przedmiotów wybranych do zaprezentowania. Powstaje pytanie: co zostaje odrzucone w procesie kształtowania? Czy można wywnioskować z tego, co jest prezentowane, dlaczego nie ma innych artefaktów i brak jakich przedmiotów „rzuca się w oczy”? Bądź, z nieco innej strony, czego na wystawie brakuje z perspektywy odwiedzającego, a co ułatwiłoby mu odbiór i rozumienie tego, co widzi.

Na omawianej wystawie uwagę szczególnie przykuwają stroje – prezentowane są tylko części wierzchnie, a na dodatek to repliki – jedyne nieoszlone przedmioty na całej wystawie. Widocznym brakiem jest także nieobecność charakterystycznych koreańskich nakryć głowy z epoki Joseon – *gat* (męskiej) czy *hwagwan* – kobiecej ozdoby, czegoś w rodzaju korony zakładanej np. na śluby. Zobaczyć można było natomiast szpilki do włosów oraz ozdobne zawieszki *norigae*. Co ciekawe, w jednej z dziecięcych ulotek można zobaczyć rysunek przedstawiający koreańską królową w oficjalnym stroju.

Można by potraktować pokazanie tylko warstwy wierzchniej ubrań jako metaforę całej tej wystawy, która, prezentując oczywiście bardzo cenne i skrupulatnie wybrane eksponaty, niejako zatrzymuje się tylko po pewnej wierzchniej warstwie tego, co w kulturze Korei ładne i przyjemne. Nie ma jednak wątpliwości, że każdy kraj chce po prostu prezentować to, co ma najlepszego i najpiękniejszego – a szczególnie na tak wyjątkowej wystawie jak ta.

Pomocna w odbiorze wystawy mogłaby być mapa Korei – na wystawie w Pekinie była mapa Polski – na której zaznaczone byłyby np. miejsca, gdzie odnaleziono eksponaty. Pomogłoby to także lepiej zaprezentować chronologię pewnych zdarzeń historycznych, choćby rozprzestrzeniania się buddyzmu na Półwyspie Koreańskim. Zróżnicowanie regionalne bądź to, że różnego rodzaju zabytki znajdowano na różnych terenach, ale datować można je na podobny okres, jest istotne dla pokazania rozwoju Korei.

Niewspominanie o północy Korei oraz pokazywanie jedynie najlepszych, najpiękniejszych elementów kultury jest swego rodzaju tabuizacją ciemnych kart historii i kultury regionu. Można mieć poczucie, że ogólnie na wystawie prezentowano obraz nieco zbyt piękny (czy może tylko nieco zbyt powierzchowny), aby był prawdziwy. Albo przynajmniej, aby pokazywał całość ducha i materii w sztuce Korei.

Na samej wystawie nie wspomniano o Japonii, ale można usłyszeć o niej dwa razy w audioprzewodniku. Więcej o wpływach Japonii na Koreę można przeczytać w albumie, ale relacje pomiędzy tymi krajami wciąż są na tyle skomplikowane, że niezaskakujące jest ograniczenie odwołań do Japonii na wystawie, a także niewspominanie o całym XX w. Jednocześnie naprawdę trudno oczekiwać, żeby strona koreańska przygotowała na wystawę coś, czego nie posiada, gdyż zbiory koreańskiego muzeum obejmują czas do 1910 r.

Podsumowanie

Po pierwsze, na wystawie prezentowany jest obraz jednej Korei – obejmuje ona historię kraju sprzed podziału, a o samym podziale na wystawie także się nie dowiemy. To zmienia prawdopodobnie najpopularniejszą (najbardziej obecną w mediach) optykę (czy kontekst) pojawiania się Korei w Polsce, tj. pryzmat polityczny. Jeśli przyjrzeć się, ile jest w mediach informacji na temat Korei Północnej, a ile na temat Południowej – dysproporcja jest przerażająca. Możliwe także, że pierwszym skojarzeniem ze słowem Korea jest Korea Północna. Pewien unifikujący charakter wystawy podkreśla, że podział Korei jest czymś nienaturalnym i cały obszar Półwyspu Koreańskiego to jeden kraj ze wspólną historią i kulturą.

Po drugie, jeśli zapytamy, jakie wartości niesie wystawa, odpowiedź bez wątplenia musi brzmieć: wartości neokonfucjańskie, chociaż na wystawie brakuje informacji o samym Konfucjuszu.

Inną ciekawą rzeczą, którą można wywnioskować z planu wystawy, jest pewne poczucie fałowości kultury bądź tego, co w danym momencie historycznym było istotne. Wręcz kontrastowe przeplatanie się prostoty (wynikającej albo z historii, albo świadomej decyzji, że ceramika

ma być prosta) i bogactwa (to zdecydowanie świadome podkreślanie statusu). Ostatecznie bogaty, złoty, arystokratyczny obraz zostanie ze zwiedzającymi prawdopodobnie dłużej ze względu na artefakty pokazywane w dwóch ostatnich, bez wątpienia najistotniejszych salach. Ale także pierwszy naprawdę intrygujący przedmiot na wystawie, wykorzystywany w materiałach marketingowych, to nic innego jak złota korona. Wracając na moment do wartości neokonfucjańskich, u odbiorcy wystawy może pojawić się pytanie, jakim sposobem godzono je z bogactwem arystokracji.

Co więcej, momentami można odnieść wrażenie pewnej przypadkowości wystawy – granica przebiega pomiędzy salą trzecią i piątą. W salach I–III panuje wyraźny układ chronologiczny, w sali V/IV (ze względu na budowę muzeum) następuje przeskok. I chociaż z jednej strony i w jednej, i w drugiej sali są naczynia, to znacząco zaburzone zostaje poczucie chronologii, które już nie powraca do ostatniej sali. Daje to efekt – bardzo wzmocniony układem sal wystawienniczych – sklejenia dwóch osobnych, niepowiązanych ze sobą części.

Można spojrzeć na wystawę, czy raczej na założenia jej twórców, z jeszcze jednej strony. Mianowicie dyrektor zarówno polskiego muzeum, jak i koreańskiego oraz kuratorzy podkreślali chęć pogłębienia znajomości w Polsce kultury Korei także poprzez budowanie paralel. Wydaje się jednak, że pominięto tu pewien fakt – istotne formy koreańskiej państwowości rozwijały się w I w. p.n.e., mniej więcej wtedy też powstawały piękne złote posągi Buddy. O polskiej państwowości mówi się od X w. naszej ery. Myślę, że warto nie zgubić tego kontekstu, nawet jeśli Polską historię od XVIII w. i dwudziestowieczną historię Korei łączą podobne wydarzenia.

Jeśli przyjmiemy, że stereotypowo kraje Azji Wschodniej postrzegane i prezentowane są w mediach jako dziwne, to pokazanie takiej historycznej (gdyby przyjąć pewien punkt widzenia – normalnej) wystawy na pewno przyczynia się do edukacji i budowania obrazu Korei Południowej nieopartego na dziwności i egzotyzyacji. Bo niestety przykładowo kolejne pozycje wydawnicze takie jak *Nunchi. Koreański sekret dobrych relacji z ludźmi* sugerują, że być może kulturę Korei Południowej niedługo będziemy traktowali jako nowe *hygge*.

Czy świadomość ograniczeń, jakie niesie ze sobą ta wystawa (zaczynając od ograniczeń związanych ze zbiorami koreańskiego muzeum, kończąc na możliwościach przestrzennych polskiego), uzasadnia niezastawianie się, co można było zrobić lepiej? I tak, i nie. Odbiorca wystawy wcale nie musi zdawać sobie sprawy z tych ograniczeń, ale może oczekiwać bardziej całościowego ujęcia tematu sztuki Korei, nawet jeśli zamkniętego w nazwie *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei*. Tu pokazano tylko to, co najlepsze.

BIBLIOGRAFIA

- Bae, K. (2019). Przedmowa w *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei*. Muzeum Narodowe w Warszawie.
- Bojarska-Cieślak, J. *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei*. Pozy-skano z: <https://www.youtube.com/watch?v=vXLsmQvSVnI> (dostęp: 3.07.2020).
- Burdelski, M. (2021). *Korea w oczach Polaków*. Gdańsk: Wydawnictwo Uni-wersytetu Gdańskiego.
- Citko, M.K. (2011). „Kraj Kwitnącej Wiśni” czy „kraina kosmitów”? Wizeru-nek Japonii w polskich mediach. *Media i Medioznawstwo* nr 4. Pozy-skano z: [polska-azja.pl](http://www.polska-azja.pl), http://www.polska-azja.pl/wp-content/uploads/2012/10/Kraj-Kwitnacej-Wisni-czy-kraina-kosmitow.-Wizerunek-Japonii-w-pol-skich-mediach_M.Citko_.pdf (dostęp: 16.09.2020).
- Czermińska, M. (2018). Kategorie poetyki w czytaniu przestrzeni muzeal-nych. *Białostockie Studia Literaturoznawcze*, 13/2018. DOI: 10.15290/bsl.
- Doroszewski, W. (red.). *Słownik języka polskiego*. Pozy-skano z: <http://doroszew-ski.pwn.pl/> (dostęp: 16.09.2020).
- Gieysztor, A. (1994). Historical Similarities Between Poland and Korea. *Korea Observer* 3/25. Pozy-skano z: <http://koreaobserver.or.kr/html/?pmode=sub-page&smode=archive> (dostęp: 23.02.2021).
- Goban-Klas, T. (2006). *Korea. Historia i współczesność*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Keum, J.-T. (2014). *Historia koreańskiej myśli konfucjańskiej*. Skarżysko-Kamienna: Kwiaty Orientu.
- Miziołek, J. (2019). Przedmowa w *Splendor i finezja. Duch i materia w sztuce Korei*. Muzeum Narodowe w Warszawie.
- Niklewicz, B. (2015). Język muzeum, czyli o nowych sposobach odczytywania wystaw. *Polonistyka. Innowacje*, nr 2. DOI: 10.14746/pi.
- Rurarz, J. (2009). *Historia Korei*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Świecimski, J. (1994). Ekspozycja muzealna jako dzieło sztuki. *Muzealnictwo*, 34. Pozy-skano z: <http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Muzealnictwo/Muzealnictwo-r1992-t34/Muzealnictwo-r1992-t34-s38-51/Muzealnictwo-r1992-t34-s38-51.pdf> (dostęp: 02.04.2020).
- Trzebiński, J. (2002). Narracyjne konstruowanie rzeczywistości. W J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*. Gdańsk: GWP. Pozy-skano z: https://www.researchgate.net/publication/259495267_Narracja_jako_sposob_rozumienia_swiatea (dostęp: 22.09.2020).
- Yaxi Liu (2000). Museum Narration: A Memory-Driven Storyscape. W Kaby Wing-Sze Kung (red.), *Reconceptualizing the Digital Humanities in Asia, New Representations of Art, History and Culture*. Singapore: Springer.
- Zespół kuratorski, ulotki wystawy.

Żygulski, Z. (1990). Założenia teoretyczne wystawiennictwa muzealnego w świetle osiągnięć współczesnej nauki. *Muzealnictwo*, 33. Pozyskano z: <http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Muzealnictwo/Muzealnictwo-r1990-t33/Muzealnictwo-r1990-t33-s3-11/Muzealnictwo-r1990-t33-s3-11.pdf> (dostęp: 02.04.2020).

Poprzęcka, M. (2015). Sztuka polska na Dalekim Wschodzie. Wystawy „Skarby z kraju Chopina” w Muzeum Narodowym Chin w Pekinie i „Sztuka polska – niezłomny duch” w Muzeum Narodowym Korei w Seulu. *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie*, Seria Nowa, 4/40. Pozyskano z: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/5154/1/Poprzęcka_Sztuka_polska_na_Dalekim_Wschodzie_2015.pdf (dostęp: 26.02.2021).

Klaudia Golon – absolwentka Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego, pod kierunkiem dr hab. Magdaleny Horodeckiej przygotowała rozprawę magisterską poświęconą reprezentacjom Korei we współczesnej kulturze polskiej. Absolwentka kierunku zarządzanie instytucjami artystycznymi. Szczególnie bliskie jej są zagadnienia edytorsko-redatorskie. Licencjat poświęciła sposobom zapisu koreańskich nazw własnych w książkach wydawanych w języku polskim.

Ewa Kopeć

<http://orcid.org/0000-0003-2118-9052>

Akademia Ignatianum w Krakowie

ekopec.edu@gmail.com

Michał Tuszyński

<http://orcid.org/0000-002-5424-2713>

Szkoła Główna Handlowa w Warszawie

michalpoczta@onet.com.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.12

Makro- i mezoekonomiczne skutki
pandemii oraz znaczenie innowacji
w czasie pandemii koronawirusa (COVID-19) –
przegląd wybranych badań empirycznych

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest ustalenie skutków pandemii koronawirusa (COVID-19) w sferze makro- i mezoekonomicznej w kontekście znaczenia innowacji dla gospodarek państw. Pojawienie się wirusa SARS-CoV-2 i jego znaczne rozprzestrzenienie szybko wpłynęło na społeczne oraz ekonomiczne aspekty codziennego życia ludzi na całym świecie. Działania, jakie podejmowały rządy państw, stały się egzogenicznym szokiem dla znacznej części podmiotów gospodarczych. Utrzymujący się stan kryzysu wywołany pandemią COVID-19 prowadzi do refleksji nad dotychczasową produkcją oraz konsumpcją. Dokonując obserwacji rzeczywistości, zauważono lukę badawczą i potrzebę analizy znaczenia innowacyjności w procesach gospodarczych w obecnej walce z chorobą koronawirusa (COVID-19) wywołaną przez SARS-CoV-2, która osiągnęła status pandemii. W związku z tym analizie poddano najnowsze publikacje naukowe w zakresie realizowanych badań podjętej tematyki. W wyniku dokonanej analizy wyłoniono branże, które straciły oraz zyskały w ciągu roku od pojawienia się koronakryzysu.

SŁOWA KLUCZE: COVID-19 (SARS-CoV-2), innowacje, pandemia, koronakryzys

Sugerowane cytowanie: Kopeć, E. i Tuszyński, M. (2021). Makro- i mezoekonomiczne skutki pandemii oraz znaczenie innowacji w czasie pandemii koronawirusa (COVID-19) – przegląd wybranych badań empirycznych. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 185–197. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.12.

Nadesłano: 21.09.2021

Zaakceptowano: 04.12.2021

ABSTRACT

Macro and Meso-economic Effects of the Pandemic and the Importance of Innovation During the Coronavirus (COVID-19) Pandemic – a Review of Selected Empirical Studies

The aim of the article is to define the changes COVID-19 coronavirus pandemic has had on the macro- and mesoeconomic in a context of the importance of innovation for national economies. The coronavirus (SARS-CoV-2) pandemic and its fast circulation have affected social and economic life around the world. The actions taken by the governments of the states became an exogenous shock for a large part of economic entities. The continuing state of crisis caused by the COVID pandemic leads to a reflection on the current production and consumption. By observing the reality, a research gap was noticed and the need has emerged to analyze the importance of innovation in economic processes in the current fight against the coronavirus disease (COVID-19) caused by SARS-CoV-2, which has reached a pandemic status. Therefore, the latest scientific publications in the field of the conducted research on the subject matter were analyzed. As a result of the analysis, industries that lost and gained within a year from the appearance of the corona-crisis were selected.

KEYWORDS: COVID-19 (SARS-CoV-2), innovation, pandemic, corona-crisis

1. Wprowadzenie

Pandemia koronawirusa nie jest pierwszą, z którą zmagają się ludzkość. Niektórzy nawet dopatrują się pewnej cykliczności w pojawianiu się kolejnych plag, z którymi musimy się konfrontować. Co ciekawe, występują one z cykliczną dokładnością. W 1720 r. pojawiła się Wielka Zaraza w Marsylii (*Marsylia 300 lat temu*), w wyniku której zmarło ponad 100 000 ludzi, w 1820 r. była epidemia cholery (Cholera, 2020), a w 1920 r. rozprzestrzeniła się pandemia hiszpanki (*Hiszpanka: czego nie wiecie o największej epidemii w historii?*), która według szacunków pochłonęła od 50 do nawet 100 mln istnień na całym globie. W jej przypadku wiele osób zmarło także w wyniku powikłań. Choroba osłabiała organizm i płuca, co sprzyjało innym infekcjom, w tym bakteryjnemu zapaleniu płuc – zatem jej wpływ na społeczeństwo oraz gospodarkę był wymierny.

Rok 2020 przyniósł z kolei pandemię koronawirusa (COVID-19) wywołaną przez SARS-CoV-2. Jak podaje South China Morning Post (*Coronavirus: China's first confirmed Covid-19 case*), pierwszy przypadek zanotowany został w prowincji Hubei już 17 listopada 2019 r., jednak

władze chińskie ukrywały ten fakt nie tylko przed własną opinią publiczną, ale także przed całym światem. Zakazane było poruszanie tematu nowego wirusa, a omawianie go było surowo karane. Dopiero pod koniec grudnia świat dowiedział się, co tak naprawdę stało się w Chińskiej Republice Ludowej i czym grozi to ludności globalnej. W okresie od listopada 2019 do stycznia 2020 r. zachorowania pojawiały się głównie w mieście Wuhan, w środkowych Chinach, ale już w połowie stycznia wirus rozprzestrzenił się w całym kraju. Warto zauważyć jednak, że są to oficjalne dane ChRL, które były wielokrotnie podważane przez ekspertów z krajów zachodnich. Biorąc pod uwagę zarówno liczebność Chin, jak i ich ustrój, prawdopodobieństwo fałszowania tych danych jest bardzo wysokie. Już tydzień później liczba przypadków uległa dziesięciokrotnieniu, by liczbę 100 tys. przebić 6 marca 2020 r. Pandemia została oficjalnie ogłoszona przez WHO 11 marca 2020 r. Milion przypadków został przekroczony na początku kwietnia. W tym czasie w skali międzynarodowej zostały podjęte szeroko zakrojone działania w celu przeciwdziałania rozprzestrzenieniu się zachorowań. Ograniczono głównie przemieszczanie się, wprowadzono kwarantanny i godziny policyjne, odroczone lub odwołano szereg wydarzeń sportowych oraz religijnych i kulturalnych.

Dokonując przeglądu oraz analizy wybranych publikacji naukowych na temat innowacyjności w procesach gospodarczych w okresie pandemii COVID, zauważa się, że jest to nadal niewyczerpany temat. Stąd celem artykułu jest ustalenie skutków pandemii koronawirusa COVID-19 w sferze makro- i mezoekonomicznej w kontekście znaczenia innowacji dla gospodarek państw.

Metodologia zastosowana w przeprowadzonym badaniu opiera się na metodach jakościowych: kwerendzie światowej literatury, a także źródłach internetowych w zakresie zagadnień innowacji w gospodarce w czasie pandemii COVID-19 wywołanej wirusem SARS-CoV-2. Ograniczona objętość pracy pozwala przedstawić tylko wybrane badania, niemniej jednak pokazują one, co dzieje się w gospodarce, czyli jakie zmiany następują w zakresie praktyki działalności przedsiębiorstw w warunkach pandemii oraz dlaczego innowacje są potrzebne. Wyniki badań zawierają spostrzeżenia z przeprowadzonej analizy, zawierające wyjaśnienia sytuacji przedsiębiorstw, a także szans i zagrożeń dla przedsiębiorstw wynikających z pandemii COVID-19.

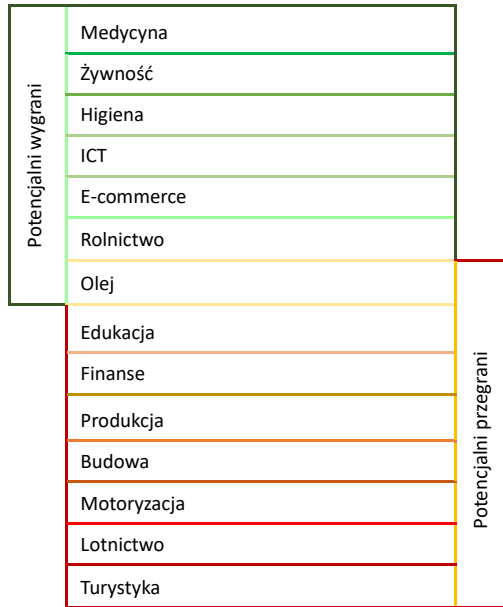
2. Skutki makro- i mezoekonomiczne pandemii

Z perspektywy ekonomistów kwestia koronawirusa pozostaje wciąż otwartym tematem, a jego wpływ na gospodarkę jest niezwykle szeroki

oraz wciąż niepewny. Patrząc na najszybciej reagujące rynki, tj. kapitałowe, finansowe, walutowe, surowcowe oraz instrumentów pochodnych, większość złych informacji wydaje się już nie tylko zdyskontowana, ale i wyzerowana. Indeks S&P 500 na dzień 10 czerwca 2020 r. notowany jest po około 3 200 pkt – zaledwie 200 pkt niżej niż przed lutowym załamaniem. Również początkowa silna aprecjacja dolara oraz franka (tzw. bezpiecznych przystani dla inwestorów) została zahamowana. Jak wiadomo jednak, giełda po pierwsze dyskontuje przyszłość, a po drugie działa w silnie zmieniających się warunkach monetarnych. Luzowanie ilościowe, ujemne stopy procentowe, skupowanie aktywów przez banki centralne – wszystko to zaburza obraz, jaki dają wyceny akcji. Obecnie 3 200 punktów indeksu S&P 500 nie znaczy tyle samo, co jeszcze pół roku temu. Chociaż głębsze spojrzenie umożliwiłoby bezwzględnie poziom płac pracowników czy stopa bezrobocia, która mówi o gospodarce realnej, to jednak wyceny giełdowe, a także tempo nadganiań byłych szczytów wycen podpowiada, jak dane branże zachowują się w obliczu tak niespotykanego kryzysu.

Sytuacja wywołana koronawirusem wpłynęła znacząco na wszystkie branże poprzez nagłą zmianę popytu i podaży (Mention, Ferreira i Torkkeli, 2020). Swoją teorię na temat tego, które branże skorzystają, a które stracą na pandemii koronawirusa mają azjatyccy badacze S. Hadi i S. Supardi (2020). W myśl poniższego rysunku nr 1 twierdzą oni, że bez zmian przez kryzys przejdzie branża rolnicza, na której produkty popyt jest względnie stały. Niezależnie od wydarzeń na świecie żywność jest podstawową potrzebą każdego człowieka, zatem ciężko oczekiwać, by lockdown gospodarek mógł tutaj coś zmienić, tym bardziej, że produkcja żywności często odbywa się na dużej przestrzeni (zbiory, przetwórstwo), gdzie zachowany jest dystans społeczny. Co ciekawe, wśród branż neutralnych autorzy stawiają także rynek ropy i gazu, co może się wydawać intrygującym spojrzeniem. Ceny ropy powiązane z transportem i produkcją silnie spadały w wyniku kryzysu, działalność producentów łąpkowych na terenie USA stała się na tyle nieopłacalna, że poskutkowało falą upadłości i bankructw, a aktywność w branżach zmalała na skutek spadku popytu. Chociaż pozycja branży łąpkowej w wyniku koronakryzysu, a także szerzej rynku surowcowego jest bardzo ciekawa, to nie jest przedmiotem rozważań tego artykułu.

Branże zyskujące i tracące na pandemii przedstawia rysunek 1.



Rysunek 1. Branże zyskujące i tracące na pandemii

Źródło: Dcode, *Decoding the Economics of Covid-19*.

Zauważyć należy, że po klęskach żywiołowych – np. huraganie Katrina i tornadach w Tuscaloosa w Alabamie i Joplin w stanie Missouri – przedsiębiorcy dotychczas przyczyniali się do powrotu do funkcjonowania poprzez działania takie jak dostarczanie niezbędnych zasobów ofiarom klęski żywiołowej przy jednoczesnym wykorzystaniu kapitału społecznego. W takich sytuacjach ludzie motywowani są wysokim zaangażowaniem, a przy tym realizują cele zarówno komercyjne, jak i społeczne (Kuckertz, Brändle, Gaudig i in., 2020).

Należy podkreślić, że występują innowacje organizacyjne, np. dotyczące procesów pracy, techniczne oraz technologiczne (Chlebowski, 2020), jak również powstają innowacje społeczne. Firmy innowacyjne mają tendencję do ciągłego przewidywania i dostosowywania się do szerokiego zakresu kryzysów (Kuckertz, Brändle, Gaudig i in., 2020).

Wprowadzenia najważniejszych innowacji w czasie lockdownu należałoby zatem oczekiwać po stronie potencjalnie największych przegranych, tj. turystyki, transportu, produkcji samochodów, rynku nieruchomości i finansowego, ale również po stronie wygranych. Wybór branży produktów medycznych na wygranego tego załamania gospodarczego wydaje się zupełnie oczywisty, ale i jednocześnie wymogi, jakie postawił przed

nią COVID-19, zdają się uzasadniać konieczność wprowadzania szeroko zakrojonych inwestycji oraz posunięć o charakterze innowacyjnym.

W czasie kryzysu, jaki stworzyła pandemia COVID-19, to przede wszystkim uniwersytety szybko i sprawnie wykorzystały potencjał technologii informacyjno-komunikacyjnej (ang. *Information and Communication Technologies* – ICT). Innowacyjne modele edukacji zdalnej online poprzez Internet jako pierwsze zastosowały chińskie uniwersytety. Jednocześnie, aby zapobiec opóźnieniom w postępach edukacyjnych, pod patronatem Ministerstwa Edukacji Chin uczelnie i uniwersytety uruchomiły platformy sieci edukacji online (Wang, Cheng, Yue i McAleer, 2020).

Podkreślić należy, że technologie informacyjno-komunikacyjne (ICT), a przy tym e-commerce odegrały największe znaczenie. Technologie informacyjno-komunikacyjne stały się najbardziej użyteczne nie tylko dla gospodarki, ale przede wszystkim posłużyły do interakcji międzyludzkich, w tym do kontaktów towarzyskich, jak również komunikacji z najbliższymi członkami rodziny (Kirk i Rifkin, 2020).

3. Znaczenie innowacji w czasie pandemii COVID

Jak wskazują Z. Zeng, P.J. Chen i A.A. Lew (2020), roboty humanoidalne, pojazdy autonomiczne, drony i inne inteligentne roboty są wykorzystywane na wiele różnych sposobów w celu ograniczenia kontaktu z ludźmi i potencjalnego rozprzestrzeniania się wirusa SARS-CoV-2, w tym dostarczania materiałów oraz środków dezynfekcji i sterylizacji przestrzeni publicznych, wykrywania lub pomiaru temperatury ciała, zapewniając bezpieczeństwo i ochronę, a także pocieszając oraz zabawiając pacjentów. Jak zauważają autorzy, już w czasie awarii Fukushima w 2011 r. roboty pomagały w oczyszczaniu terenów i były posyłane tam, gdzie nie mógł się dostać człowiek. Biały Dom identyfikuje trzy obszary, w których roboty mogą się okazać bardzo przydatne: służba zdrowia, logistyka oraz rekoniesans. W czasie pandemii COVID-19 roboty w Chinach były używane podczas rutynowych i nierutynowych działań, a zwłaszcza tych dotyczących używania ultrafioletu. Przedstawia to dobry przykład innowacji wymuszonych przez pandemię wirusa. Z powodu nagłego i szybkiego wybuchu COVID-19 w Chinach napływ pacjentów do szpitali spowodował znaczne obciążenie pracą personelu medycznego. Aby umieścić więcej pacjentów, stadion Wuhan Hongshan został przekształcony w inteligentny szpital połowy kierowany przez robota. Aż 14 robotów zostało wdrożonych w nim przez firmę robotyki CloudMinds. Roboty te były używane do czyszczenia i dezynfekcji, mierzenia temperatur pacjentów, dostarczania leków i jedzenia oraz do zapewniania rozrywki pacjentom

poprzez komunikowanie się, a nawet tańczenie. Gdy pandemia rozrosła się obszarem, również Włosi postanowili włączyć do pracy w szpitalach roboty. Były one wyposażone w monitor i tablet dla pacjentów do komunikacji wizualnej, a także akustycznej z pielęgniarkami oraz lekarzami w odległym miejscu. Roboty takie mogły również mierzyć dwa bardzo ważne parametry pacjenta: ciśnienie krwi oraz nasycenie tlenem.

Historia pokazuje, że czasy kryzysu często powodują poważne przemiany w całym społeczeństwie oraz gospodarce, a większość kryzysów skutkuje innowacjami oraz rozwojem technologicznym.

Zeng, Chen i Lew (2020) zauważają, że technologizacja znacząco pomogła Chińczykom i reszcie świata utrzymać odpowiedni dystans także w innych branżach, zwłaszcza w komunikacji, na lotniskach, w transporcie oraz rekreacji. Według autorów roboty mają dwa główne zadania: chronić zdrowie obywateli i społeczeństwa, a także zapewniać mu żywność oraz materiały. W tym pierwszym przypadku wskazali oni na maszyny poruszające się po Shanghaju z dezynfektorami. W drugim – na zastąpienie przez roboty ludzi w takich czynnościach jak dostarczanie żywności np. tym osobom, które utknęły na kwarantannach. Minimalizowało to kontakt międzyludzki, ale też wpływało na strukturę zatrudnienia wśród firm kurierskich. Bezdotykowy transport wprowadzony został np. przez Alibabę, największego chińskiego detalistę.

Jeszcze przed wybuchem pandemii lotniska i obsługujące je firmy wprowadzały innowacje powiązane z użyciem maszyn i robotów w celu usprawnienia funkcjonowania oraz organizacji pracy. Miejsce odlotu i przylotu setek samolotów to węzeł komunikacyjny, przez który przewijają się miliony ludzi, a każdy z nich potrzebuje informacji, nawigacji oraz szeregu innych usług. Roboty pomagały im zatem z odprawą, jak i dostawą bagaży. Wraz ze zwiększonym popytem na zachowanie sterylności miejsc, podobnie jak w szpitalach, roboty zyskały na lotniskach dodatkowe funkcje czyszczące, ale też niektóre z nich obsługiwane zdalnie dostarczały narzędzi medycznych, takich jak termometry, automatyczne defibrylatory zewnętrzne czy też zestawy testowe na obecność koronawirusa. Innym razem wykorzystywano je do instruowania opinii publicznej o odpowiednich działaniach podejmowanych w miejscach publicznych w sytuacjach awaryjnych.

Nie jest niczym nadzwyczajnym, że podczas chińskiego noworocznego zamknięcia gospodarki ruch publiczny spadł w styczniu nawet o 50% w porównaniu do poprzedniego roku. Panika spowodowała wzrost zaufania do pojazdów bezzałogowych. W prowincji Hubei, gdzie odnotowano pierwszy przypadek wirusa, zaufanie do tego typu przewozów wzrosło znacząco. Mieszkańcy zaakceptowali taki sposób dostaw, zarówno do swoich domów, jak również do szpitali. W przypadku małych grup samoprowadzące auta transportowały również turystów i biznesmenów, tak by

zminimalizować ryzyko kontaktu. Transport publiczny w Chinach (na dłuższych odległościach): metro, zwykle tory i pociągi szybkiej prędkości, wykorzystuje roboty lub inteligentne bramy do pomiaru temperatur ciała w celu wykrycia potencjalnie zainfekowanych podróżników. Kombinacja kamer na podczerwień (wykrywanie ciepła) i systemów rozpoznawania twarzy okazała się skuteczna w wykrywaniu osób o wysokiej temperaturze, nawet w przypadku noszenia maski na stacji transportu publicznego. Te roboty stosowane w dużych przestrzeniach publicznych mogą skanować jednocześnie wielu pasażerów, zmniejszając w ten sposób obciążenie pracowników systemu transportu publicznego.

Przykład parku w prowincji Anhui, gdzie po zniesieniu ograniczeń związanych z koronawirusem pojawiło się jednego dnia 20 tys. osób chętnych do jego obejrzenia, pokazuje konieczność kontrolowania tego typu miejsc, w których spędza się wolny czas. Chiny w tym przypadku zamierzają polegać na inteligentnym monitorowaniu i zarządzaniu liczbą odwiedzających miejsca rozrywki, by nie przeciążyć ekosystemu. Pandemia COVID-19 zwróciła również uwagę kierowników ekosystemów na użycie latających robotów (Marr). Drony, które pierwotnie były używane do rozpylania pestycydów na polach uprawnych, zostały ponownie przeznaczone do rozpylania środków dezynfekujących w atrakcyjnych miejscach intensywnie odwiedzanych przez turystów. W przeciwieństwie do płaskich dróg miejskich skomplikowany teren wielu pięknych obszarów utrudnia większym robotom samochodowym zarządzanie dezynfekcją. Drony są również używane do zapewnienia widoku z góry, aby lepiej monitorować gęstość i ruch turystów w malowniczej okolicy. Na Hawajach drony są dalej wykorzystywane do przekazywania instrukcji głosowych przypominających ludziom o zachowaniu dystansu społecznego w miejscach publicznych, w tym na plażach. Co więcej, są one pomocne także w zapobieganiu kłusownictwu dzikich zwierząt w rezerwach przyrody w Afryce.

W połowie drugiej dekady XXI w. w Nagasaki otwarty został Henn na Hotel, stanowiący pierwszy tego typu przybytek, który jest prawie całkowicie obsługiwany przez roboty (Alexis, 2017). Roboty w tym hotelu odpowiadają za 70% pracy, dzięki czemu tylko siedem osób może obsługiwać cały obiekt. W recepcji pracują trzy wielojęzyczne roboty (z których jeden to mówiący dinozaur), odpowiedzialne za powitanie, zameldowanie oraz pomoc gościom. W szatni ramię robota przechowuje bagaż, a roboty portierne przenoszą je do pomieszczeń. Standardowy pokój dla dwóch osób kosztuje od około 80 € (dni powszednie), a także 250 € (weekendy/święta) za noc. Zastąpienie przyjaznego, ludzkiego recepcjonisty robotycznym dinozaurem może się wydawać wątpliwe dla miłośników gościnności, ale koncepcja wydaje się skuteczna. Drugi Henn na Hotel w Tokyo prowadzi działalność z oceną gości na poziomie 8,1/10 na dzień 11 czerwca

2020 r. (*Henn na Hotel Maihama Tokyo Bay*). Patrząc nieco szerzej, Światowe Ekonomiczne Forum w 2017 r. oceniło, że digitalizacja turystyki i jej robotyzacja zapewni (World Economic Forum):

- przyrost 305 mld dolarów wartości firmom turystycznym przez wzrost efektywności,
- 100 mld dolarów migracji wartości od dotychczasowych graczy do nowych podmiotów,
- 700 mld dolarów przyrostu wartości dla całego społeczeństwa przez redukcję kosztów.

Dla porównania Connie Robot w hotelach Hilton to konsjerż opracowany przez firmę IBM, który pomaga gościom wybrać miejsca do odwiedzenia, zjeść posiłek oraz znaleźć rzeczy na terenie hotelu (Trejos). Mając pewną zdolność myślenia i oceniania, inteligentne roboty zyskują nowe możliwości w gościnności i pandemii. Takie roboty usługowe, wyposażone w sztuczną inteligencję, mogą dostarczać informacji, wykonywać prace porządkowe, świadczyć usługi gastronomiczne oraz pomagać w zapewnianiu komfortu i rozrywki klientom w bezpieczny sposób.

Jeszcze przed pandemią restauracje przyjęły roboty do przenoszenia towarów z magazynów do ciężarówek oraz obsługi klientów. W czasie koronakryzysu jest to szczególnie istotne, ponieważ przyczynia się do ograniczenia kontaktu międzyludzkiego. W restauracji Hema w Chinach (rozwijanej przez Alibabę) roboty nie tylko przygotowują smażony ryż dla klientów, ale także samodzielnie dostarczają potrawy (Bhardwaj). Świeże dania są przygotowane i dostarczane za pomocą kombinacji przenośników taśmowych, ramienia robota, a także na ruchomych wózkach. Kieruje nimi system oprogramowania, który wykorzystuje kody QR przesłane przez klienta, aby dowiedzieć się, gdzie klient siedzi, jak zamawia oraz jak płaci za zamówienie.

Branżą charakteryzującą się rozwojem technologii i wprowadzaniem innowacyjności jest telekomunikacja. Chatboty filtrują komunikację online między klientami a pośrednikami wakacyjnymi, umożliwiając użytkownikom interakcję z cyfrowymi asystentami. Według J. Sheffielda roboty te można sklasyfikować jako:

1. Boty obsługujące klienta (customer service bots): zazwyczaj przypisane do strony internetowej, a ich funkcje ograniczają się do odpowiadania na podstawowe pytania i pomagania użytkownikowi w poruszaniu się po stronie głównej (przykład: Sofia – TAP Portugal Airlines).
2. Facebook Chatbots: bardziej interaktywne niż bot obsługi klienta, umożliwiające wprowadzanie danych związanych z wyszukiwaniem i rezerwacją za pomocą innego interfejsu (przykład: boty Facebook Messenger lub Skyscanner).

3. Boty sztucznej inteligencji (AI Bots): takie aplikacje nadal polegają na komunikatorach internetowych w celu komunikowania się z klientem, ale także wykorzystują algorytmy i dostęp do informacji w celu formułowania rekomendacji (przykład: Hello Hipmunk – wirtualne biuro podróży wykorzystujące informacje z kalendarza i poczty e-mail do tworzenia spersonalizowanych rekomendacji).

Mimo wszystkich udogodnień, jakie wprowadza technologizacja, warto zadać sobie pytanie, czy jest ona na wystarczającym poziomie, by zapewnić klientowi maksymalne zadowolenie. Do jakiego stopnia wyłączenie pierwiastka ludzkiego wciąż satysfakcjonuje odbiorców? Ankieta *Travelzoo (Travellers Expect Robots on Their Holidays by 2020)* wydaje się przybliżać do odpowiedzi. Została ona przeprowadzona za pośrednictwem kwestionariusza internetowego przez zewnętrzną agencję badawczą Norstat. Ankiety wypełniło 6 211 podróżnych w Brazylii, Kanadzie, Chinach, Francji, Niemczech, Japonii, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii oraz w Stanach Zjednoczonych. Większość ankietowanych określiła, że czuje się komfortowo w otoczeniu robotów. Główne zalety, jakie respondenci dostrzegają w robotach, to ogólna wydajność oraz doskonałe zarządzanie danymi. Ponad trzy czwarte respondentów uważa, że roboty byłyby lepsze niż ludzie pod względem obsługi danych (81%) i obsługi różnych języków (79%), a 76% uważa, że roboty mają lepszą pamięć. Główne wady to obawy przed utratą pracy i bycie „zbyt bezosobowymi”. Ankieta pokazała także, że istotna może się okazać dywersyfikacja geograficzna w oferowaniu usług zrobotyzowanych. Największe zainteresowanie i komfort w zakresie takich usług wykazali bowiem Chińczycy (92%) i Brazylijczycy (73%), najmniejsze Francuzi (47%) i Niemcy (37%). Jak widać nawet rozwinięte kraje mają swoje obawy w stosunku do korzystania z rozwiniętych technologii.

4. Podsumowanie

W obecnym czasie trudno ocenić, jakie zmiany wywoła pandemia koronawirusa w procesach gospodarczych. Wracając do analizy rysunku 1, gdzie przedstawieni są konkretni zwycięzcy i przegrani koronapandemii, można zauważyć, co następuje. Tracący, a więc branża turystyki, transportu oraz gastronomii krótkoterminowo mogą zrealizować scenariusz utraty wartości, by w późniejszym okresie wartość tę silnie nadbudować, być może znacznie wyżej niż bez pandemii. Jeżeli to potrzeba jest matką wynalazków, koronakryzys jest zdecydowanie taką potrzebą. Innowacje wprowadzone w jej wyniku zdecydowanie zostaną z ludźmi na dłużej. Wśród nich warto wskazać na przekonanie się ludzi do transportu bezzałogowego (który obniży koszty działalności spółek, a więc i koszty dostaw

dla odbiorców), robotyczną obsługę w hotelach wysoko ocenianych przez podróżnych, a także restauracje z mechanicznymi szefami kuchni oraz kelnerami. Dzisiaj funkcjonują jeszcze jako ciekawostki, ale w przyszłości mogą się okazać podstawowymi usługami.

Podwójnych zwycięzców widzi się jednak po drugiej stronie skali, tj. w branżach służby zdrowia prywatnej i publicznej czy telekomunikacji oraz w rozwiązaniach informacyjno-komunikacyjnych (ICT). Pierwsza połowa 2020 r. pokazała, jak korzystnym rozwiązaniem jest niekiedy praca zdalna. Niższe koszty z nią związane spowodowane redukcją kosztów np. wynajmu powierzchni biurowej i utrzymywania jej dla pracowników (zapewniania im posiłków itp.) zdecydowanie przemawiają za pozostawieniem tego rozwiązania także w przyszłości. Roboty-pielęgniarki ułatwiające kontakt obłożnie i zakaźnie chorym nie są już wyobrażeniem przyszłości, a rzeczywistością ułatwiającą pracę i zwiększającą bezpieczeństwo pracy milionom zatrudnionych w służbie zdrowia. Kryzys zdecydowanie sprzyjał tempu rozwoju innowacji, a także jej akceptacji przez społeczeństwo. Przeprowadzona analiza pozwala ustalić istniejący dorobek publikacyjny oraz określić kierunek dalszych prac badawczych. Pojawia się potrzeba odpowiedzi na pytanie o sposób rozwoju firm, aby mogły funkcjonować w nowej, zmieniającej się rzeczywistości.

BIBLIOGRAFIA

- Alexis, P. (2017). R-Tourism: Introducing the potential impact of robotics and service automation in tourism. *Ovidius University Annals, Series Economic Sciences*, t. XVII, 1. Pozyskano z: <http://stec.univ-ovidius.ro/html/anale/RO/2017/Section-III/16.pdf> (dostęp: 09.01.2021).
- Bhardwaj, P. *Robots are replacing waiters and delivering fresh seafood right to people's tables at Alibaba's high-tech restaurant in Shanghai*. Pozyskano z: <https://www.businessinsider.com/alibaba-shanghai-restaurant-robotic-robots-waiters-photos-2018-7> (dostęp: 19.12.2020).
- Chlebowski, K. (2020). *Energetyka, Frugal Innovation i COVID-19*. Pozyskano z: https://Www.Cire.Pl/Pliki/2/2020/Energetyka_frugal_innovations_artykul.Pdf, 1–6.
- Cholera* (2020). Pozyskano z: <https://www.history.com/topics/inventions/history-of-cholera> (dostęp: 15.12.2020).
- Coronavirus: China's first confirmed Covid-19 case traced back to November 17* (2020). Pozyskano z: <https://www.scmp.com/news/china/society/article/3074991/coronavirus-chinas-first-confirmed-covid-19-case-traced-back> (dostęp: 11.01.2021).

- Dcode, Decoding the Economics of Covid-19.* (2020). Dcode Economic and Financial Consulting Analysis. Pozyskano z: <https://dcodeefc.com/info-graphics> (dostęp: 11.01.2021).
- Henn na Hotel Maihama Tokyo Bay (2020). Pozyskano z: <https://www.booking.com/hotel/jp/henna-hotel-maihama.pl.html>, 2020 (dostęp: 09.01.2021).
- Hiszpanka: czego nie wiecie o największej epidemii w historii?* Pozyskano z: <https://www.medonet.pl/koronawirus/to-musisz-wiedziec,grypa-hiszpanka--czego-nie-wiecie-o-najwiekszej-epidemii-w-historii-,artykul,43757339.html> (dostęp: 18.12.2020).
- Kirk, C.P. i Rifkin, L.S. (2020). I'll Trade You Diamonds for Toilet Paper: Consumer Reacting, Coping and Adapting Behaviors in the COVID-19 Pandemic. *Journal of Business Research*, 124–131.
- Kuckertz, A., Brändle, L., Gaudig, A., Hinderer, S., Reyes, C.A.M., Prochotta, A. i in. (2020). Startups in Times of Crisis – A Rapid Response to the COVID-19 Pandemic. *Journal of Business Venturing Insights*, 13 April.
- Marr, B. *Robots and drones are now used to fight COVID-19.* Pozyskano z: <https://www.forbes.com/sites/bernardmarr/2020/03/18/how-robots-and-drones-are-helping-to-fight-coronavirus/#f29ace32a12e> (dostęp: 08.01.2021).
- Marsylia 300 lat temu* (2020). Pozyskano z: <http://racjonalista.tv/marsylia-300-lat-temu/> (dostęp: 11.01.2021).
- Mention, A.L., Ferreira, J.J.P., & Torkkeli, M. (2020). Coronavirus: a catalyst for change and innovation. *Journal of Innovation Management*, 8(1).
- Sheffield, J. *The Ultimate Travel Bot List. 30 Seconds to Fly Homepage.* Pozyskano z: <https://www.30secondstofly.com/ai-software/ultimate-travel-bot-list/> (dostęp: 04.01.2021).
- Travellers Expect Robots on Their Holidays by 2020. Travelzoo Homepage.* Pozyskano z: <https://press.travelzoo.com/robophiles--robophobes--britons-divided-over-use-of-robots-in-travel/> (dostęp: 08.01.2021).
- Trejos, N. *Introducing Connie, Hilton's new robot concierge.* Pozyskano z: <https://www.usatoday.com/story/travel/roadwarriorvoices/2016/03/09/introducing-connie-hiltons-new-robot-concierge/81525924/> (dostęp: 10.01.2021).
- Wang, C., Cheng, Z., Yue, X.G., & McAleer, M. (2020). Risk Management of COVID-19 by Universities in China. *Journal of Risk and Financial Management*, 36.
- World Economic Forum, Digital Transformation Initiative Aviation, Travel and Tourism Industry. *World Economic Forum White Paper.* Pozyskano z: https://www.accenture.com/t20170116T084449__w_/us-en/_acnmedia/Accenture/ConversionAssets/WEF/PDF/Accenture-DTI-Aviation-Travel-and-Tourism-Industry-White-Paper.pdf#zoom=50 (dostęp: 10.06.2020).

Zeng, Z., Chen, P.J., & Lew, A.A. (2020). From high-touch to high-tech: COVID-19 drives robotics adoption. *Tourism Geographies: An International Journal of Tourism Space, Place and Environment*, 1–11.

Ewa Kopeć – pracownik Instytutu Nauk o Polityce i Administracji Akademii Ignatianum w Krakowie. Autorka publikacji naukowych w zakresie tematyki technologii-informacyjno-komunikacyjnych (ICT), innowacyjności oraz ochrony środowiska. Jej naukowe zainteresowania obejmują identyfikację determinant funkcjonowania organizacji, a także przemian w gospodarce na świecie.

Michał Tuszyński – ukończył z wyróżnieniem studia magisterskie na kierunku finanse i rachunkowość w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na szeroko rozumianej makroekonomii oraz finansach, ze szczególnym uwzględnieniem polityki monetarnej, badania cykli koniunkturalnych i finansowych, rynku instrumentów pochodnych, a także analizy szkoły austriackiej, prakseologii i finansów oraz ekonomii behawioralnej.

Łukasz Quirini-Popławski

<http://orcid.org/0000-0002-3583-4916>

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

lukasz.quirini-poplawski@up.krakow.pl

Marcin Semczuk

<http://orcid.org/0000-0003-2327-148X>

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

semczukm@uek.krakow.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.13

Wykorzystanie aplikacji mobilnych GIS w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym. Propozycja postępowania badawczego¹

STRESZCZENIE

Cechy takie jak lokalizacja i stan zachowania obiektów dziedzictwa kulturowego stanowią ważny aspekt w zarządzaniu takim zasobem, niezależnie od przyjętej skali przestrzennej. Podczas gdy dotychczasowe narzędzia miały istotne ograniczenia, autorzy niniejszej pracy zaproponowali przykładowe postępowanie badawcze pozwalające na stworzenie bazy danych dla zarządzających obiektami dziedzictwa kulturowego, z wykorzystaniem Geograficznych Systemów Informacyjnych (GIS).

Na potrzeby artykułu opracowano metodykę badania terenowego, które pozwoliło na określenie nie tylko lokalizacji, ale wielu cech obiektów zależnych od preferencji użytkownika. Autorzy wykorzystali komercyjną aplikację mobilną Survey123 for ArcGIS firmy Esri, ale zastosowanie metody nie ogranicza się tylko do tego produktu. Przedstawiono i opisano kolejne fazy realizacji postępowania badawczego od etapu przygotowania materiałów wejściowych do stworzenia końcowej bazy danych.

Ujawnione korzyści przekonują, że aplikacje terenowe mają szerokie zastosowanie w gromadzeniu informacji, a analizy z wykorzystaniem GIS umożliwią decydom bardziej efektywne zarządzanie obiektami dziedzictwa kulturowego. Zidentyfikowano także ograniczenia adaptacji mobilnych aplikacji oraz wskazano potencjalne kierunki przyszłych badań.

SŁOWA KLUCZE: Geograficzne Systemy Informacyjne (GIS), obiekty dziedzictwa kulturowego, zarządzanie, badania terenowe, aplikacje mobilne

1 Badania realizowane w ramach projektu badawczego uczelni nr BN.610-305/PBU/2020 ze środków Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie oraz subwencji przyznanej Uniwersytetowi Ekonomicznemu w Krakowie w ramach programu Potencjał.

Sugerowane cytowanie: Quirini-Popławski, Ł. i Semczuk, M. (2021). Wykorzystanie aplikacji mobilnych GIS w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym. Propozycja postępowania badawczego. © *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 199–222. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.13.

ABSTRACT

Use of GIS Mobile Applications in Cultural Heritage Management. Research Proposal

Location and state of preservation of cultural heritage sites are important aspects in the management of such resources, regardless of the spatial scale adopted. While existing tools had significant limitations, the authors of this paper proposed an exemplary research procedure to create a database for heritage site managers, using Geographic Information Systems.

In this paper, a field survey methodology was developed to identify not only the location, but many features of the sites depending on user preferences. The authors used Esri's commercial mobile application Survey123 for ArcGIS, but the application of the method is not limited to this product. The successive phases of the research procedure from the preparation of the input materials to the creation of the final database are presented and described.

The benefits revealed are convincing that field applications are widely applicable to information gathering, and that analyses using GIS software will enable decision-makers to manage cultural heritage sites more effectively. Limitations of mobile app adaptations are also identified and potential directions for future research are highlighted.

KEYWORDS: Geographical Information Systems (GIS), heritage sites, management, field research, mobile applications

1. Wstęp

Zasadniczą kwestią w badaniach środowiska zurbanizowanego jest odpowiedni dobór metod, pozwalających na efektywne pozyskanie informacji przestrzennej o analizowanym obszarze. Zdaniem Nowaka i in. (2020) niezależnie od okoliczności, takich jak dostępność terenu i obiektów, umiejętności, doświadczenie, kompetencje i rzetelność badacza, o jakości zebranych danych i wartości wyników końcowych decydują metody badań terenowych oraz dostępne dane przestrzenne.

Inwentaryzacja obiektów dziedzictwa kulturowego jest podstawową metodą zbierania informacji o tym zasobie w różnych skalach przestrzennych. Wykorzystywana jest więc zarówno przez naukowców, praktyków, jak i właścicieli takich obiektów. Istotnym mankamentem tradycyjnego podejścia jest jego czasochłonność i możliwość popełnienia błędów m.in. na etapie przetwarzania danych z wersji papierowej do cyfrowej. Współcześnie coraz większym zainteresowaniem cieszy się wykorzystanie metod cyfrowych i nowych technik w tej dziedzinie. Wśród tych narzędzi znajdują się aplikacje terenowe będące elementem Geograficznych

Systemów Informacyjnych (GIS), dostępne również na urządzenia mobilne. Umożliwia to m.in. tworzenie, porządkowanie, przechowywanie zgromadzonych danych, jak również przesyłanie do serwisu lub serwera obsługującego bazę danych (tzw. chmury) (Chyla, 2019; Ostadabbas i in., 2020; Pesaresi, 2017). Dostępność i powszechność urządzeń mobilnych (jak smartfon czy tablet) z odbiornikiem GPS (Global Positioning System) sprawia, że można je wykorzystać podczas mapowania terenowego, i czyni z tych urządzeń niedrogie narzędzie rejestracji położenia badanych obiektów (Schaefer i Woodyer, 2015).

Istotnym ułatwieniem jest dostępność danych przestrzennych charakteryzujących środowisko zurbanizowane (jak Baza Danych Obiektów Topograficznych czy OpenStreetMap), które zawierają informacje o lokalizacji i podstawowym kształcie budynków (Jażdżewska i Urbański, 2013). Unika się w ten sposób konieczności podejmowania szeregu działań przygotowawczych przed przeprowadzeniem właściwego procesu badań terenowych. Taka sytuacja jest właściwa dla rozwiniętych państw europejskich czy Stanów Zjednoczonych, a także Polski. Dodatkowym usprawnieniem są aktualne ortofotomapy z publicznych źródeł oraz zobrazowania satelitarne, cechujące się coraz większą rozdzielczością.

W kolejnej części artykułu dokonano przeglądu literatury, potem omówiono cel i metody, przedstawiono także wyniki, a więc propozycję postępowania badawczego. Następnie dokonano oceny wykorzystania wybranej aplikacji terenowej. Artykuł kończy się implikacjami, wnioskami i propozycjami przyszłych kierunków badań.

2. Przegląd literatury

2.1. Geograficzne Systemy Informacyjne

Systemy Informacji Geograficznej (ang. *Geographic Information System*, GIS) wykorzystywane są do gromadzenia, wyświetlania i analizowania danych przestrzennych, znajdując rozległe zastosowanie w coraz większej liczbie form aktywności na polu gospodarczym czy społecznym (w tym administracji), dając sposobność wieloaspektowego łączenia informacji przestrzennych (Goodchild, 2019; Jażdżewska i Lechowski, 2018). Szerokie możliwości adaptacji GIS wynikają z jego podstawowej cechy, czyli przypisania wielorakich atrybutów do obiektów w przestrzeni geograficznej. Tym samym GIS staje się coraz popularniejszą platformą gromadzenia informacji nie tylko o obiektach fizycznie znajdujących się na danym obszarze, ale też o zjawiskach i procesach, które cechują się zmiennością występowania w przestrzeni i czasie.

Coraz częściej wykorzystanie GIS związane jest z inwentaryzacją obszarów/obiektów, mających istotne znaczenie dla dziedzictwa kulturowego. Dotyczy to zarówno zasobu nieruchomości, jak i ruchomego, dla którego można wyróżnić atrybut przestrzenny. Rozwój technologii cyfrowych (w tym GIS) już od wielu lat daje możliwości usprawnienia procesu zarządzania zasobami dziedzictwa kulturowego, dlatego też podejmowane są próby zaimplementowania coraz to nowszych rozwiązań, mających usprawnić zarządzanie zbiorami danych o obiektach cennych kulturowo, które najczęściej charakteryzują się wieloaspektowym charakterem pozyskiwanych informacji, tworząc rozbudowane bazy danych (Zhou i in., 2012). Rozwiązania typu GIS często wykorzystywane są do lokalizowania stanowisk archeologicznych, bazując na zdjęciach satelitarnych czy lotniczych (często o charakterze multispektralnym) (Adamopoulos i Rinaudo, 2020; Luo i in., 2019; Sarris i in., 2013; Zerbini, 2018). Odpowiednia analiza pozyskanego materiału pozwala na identyfikowanie obiektów znajdujących się pod powierzchnią ziemi (Cerra i in., 2018; Guyot i in., 2019), jak i na dnach mórz i oceanów (Davis i in., 2020; Geraga i in., 2020). Ważną rolę GIS odrywa w zarządzaniu zabytkami w miastach historycznych, gdzie ocena i analiza ryzyka negatywnego oddziaływania środowiska na obiekty dziedzictwa kulturowego ma duże znaczenie w minimalizowaniu tego typu zagrożeń, ułatwiając jednocześnie opracowywanie optymalnych strategii konserwatorskich (Elfadaly i in., 2018; Lefèvre i in., 2016; Ortiz i in., 2014; Ravankhah i in., 2019). Również w tym celu wykorzystywane są zobrazowania satelitarne, które z roku na rok dostępne są w coraz większej rozdzielczości (Agapiou i in., 2015; Banerjee & Srivastava, 2013; Spreafico i in., 2015). Technologie GIS pozwalają ponadto na precyzyjne inwentaryzowanie obiektów objętych ochroną z użyciem m.in. skanowania laserowego, wykorzystując modele trójwymiarowe (Doğan i Yakar, 2018; Lezzerini i in., 2016), tworząc wielkoskalowe bazy danych (Campiani i in., 2019). Z punktu widzenia efektywnego zarządzania dziedzictwem kulturowym niezwykle istotne są te zastosowania GIS, które mają charakter budowania platformy danych, mającej na celu integrowanie różnego rodzaju informacji (w różnych skalach i o różnych cechach) o obiektach historycznie cennych (Adamopoulos i Rinaudo, 2021; Tsilimantou i in., 2020). Tego typu inicjatywy zyskują na popularności w różnych rejonach świata, realizując cel integracji danych na potrzeby dokumentacji i ochrony dziedzictwa kulturowego (Korro Bañuelos i in., 2021; Solla i in., 2020), zwłaszcza w obszarze miast historycznych (Bushmakina i in., 2017; Giannopoulou i in., 2014).

2.2. Terenowe aplikacje mobilne

Dostępnych jest wiele aplikacji dla badań terenowych obsługiwanych dzięki urządzeniom mobilnym typu smartfon czy tablet. Umożliwiają one zbieranie m.in. danych terenowych w czasie rzeczywistym, obsługują formaty typu shapefile czy CSV oraz zapewniają płynną integrację z oprogramowaniem GIS (Fu, 2020; Nowak i in., 2020; Templin, 2016). Wiele z nich udostępnia mapowanie terenowe zarówno w trybie on-line, jak i off-line z możliwością zapisu danych w pamięci urządzeń. Wśród płatnych oprogramowań funkcjonalnością wyróżniają się produkty firmy Esri (Survey123 for ArcGIS i Collector for ArcGIS) i Mapit Spatial, wśród darmowych QField i Locus GIS (tab. 1). Wiele aplikacji, które można uzyskać za darmo, ma ograniczoną funkcjonalność, a użytkownik musi wykupić licencję, aby korzystać z pełnej wersji. Jest to jednak zakup jednokrotny. Oprogramowanie komercyjne wymaga płatnej licencji, która musi być odnawiana w określonym terminie.

Na potrzeby niniejszego opracowania wykorzystano aplikację terenową Survey123 for ArcGIS, która ma zastosowanie dla różnych zagadnień, ale szczególnie korzysta się z niej w badaniach społecznych (Hennig i in., 2020; Jordan i in., 2021). W odniesieniu do dziedzictwa kulturowego Gharib (2020) sięgnął po Survey123 w celu określenia stanu degradacji skał w jordańskim stanowisku Wadi Rum wpisanym na listę światowego dziedzictwa UNESCO, a Chyla (2019) testowała w eksploracji powierzchniowych stanowisk archeologicznych w dolinie Huarney w Peru. Z kolei Benedetto i in. (2018) wykorzystali tę aplikację do opracowania programu ochrony zabytków hrabstwa Cowlitz w stanie Waszyngton (Stany Zjednoczone) i podobnie jak Fortenberry (2020) widzą zastosowanie dla interesariuszy i społeczności, umożliwiając im udział w tworzeniu wiedzy o dziedzictwie. Jednakże wciąż niewiele jest studiów na temat użyteczności oprogramowania Survey123 dla opracowania bazy obiektowej w celu zarządzania dziedzictwem kulturowym.

3. Cel i metody badawcze

W pracy zaprezentowano możliwość wykorzystania Geograficznych Systemów Informacyjnych do zarządzania dziedzictwem kulturowym na przykładzie wybranych narzędzi. Celem artykułu jest opracowanie modelowego postępowania badawczego pozwalającego na stworzenie bazy danych dla zarządzających obiektami dziedzictwa kulturowego, z zastosowaniem GIS. Praca ma na celu wypełnienie luki w badaniach dla zarządzających takim zasobem i ich rozwojem. Nowością jest ujawnienie

Tabela 1. Wybrane aplikacje do kartowania w terenie

Nazwa aplikacji	Przykładowe wykorzystanie	Zasadnicze zalety	Główne ograniczenia	Przykładowa literatura
Collector for ArcGIS	<ul style="list-style-type: none"> - inwentaryzacja urbanistyczna, - edukacja geograficzna, - badania archeologiczne 	<ul style="list-style-type: none"> - synchronizacja on-line, - bardzo szeroki zakres badań, - możliwość pracy na wielu urządzeniach równocześnie, - opcja pracy w trybie off-line i zapis danych w pamięci urządzeniu 	<ul style="list-style-type: none"> - wymaga płatnej licencji Esri, - potrzeba przygotowania podkładu w wersji stacjonarnej ArcMap, - brak możliwości modyfikacji zakresu badania w warunkach terenowych 	<p>Apostolopoulos i in., 2018; Nowak i in., 2020; Pánek i in., 2020; Pánek i Glass, 2018; Quirini-Poplawski i Semczuk, 2021</p>
Survey123 for ArcGIS	<ul style="list-style-type: none"> - badania społeczne, - badania środowiskowe, - ochrona przyrody 	<ul style="list-style-type: none"> - szeroka możliwość kreowania ankiet, - synchronizacja on-line, - możliwość pracy na wielu urządzeniach równocześnie, - możliwość dołączenia fotografii i modyfikacji ankiety w terenie 	<ul style="list-style-type: none"> - wymaga płatnej licencji Esri, - brak możliwości edycji granic, działki i kształtów obiektów 	<p>Crisp i in., 2021; Ikhsan i in., 2020; Kingsbury i in., 2021; Vega i Díaz, 2018</p>
Mapit Spatial	<ul style="list-style-type: none"> - badania środowiskowe, - badania rolnictwa i rodzajów gleb, - geografia zdrowia 	<ul style="list-style-type: none"> - jednoczesna praca na danych wektorowych i rastrowych, - dostępność wielu map bazowych, - opcja pracy w trybie off-line i zapis danych w pamięci urządzenia, - możliwość dołączenia fotografii 	<ul style="list-style-type: none"> - znacznie ograniczona funkcjonalność bezpłatnej wersji 	<p>Aps i in., 2010; Botero-Ramirez i in., 2021; Bulstra i in., 2021</p>

QField	<ul style="list-style-type: none"> – badania archeologiczne i geologiczne, – zarządzanie turystyką, – gospodarka gruntami 	<ul style="list-style-type: none"> – współpraca z darmowym oprogramowaniem QGIS, – opcja pracy w trybie off-line i zapis danych w pamięci urządzenia 	<ul style="list-style-type: none"> – potrzeba przygotowania podkładu w wersji stacjonarnej QGIS 	López Isaza i in., 2021; Montagnetti i Guarino, 2021; Schattschneider i in., 2020
Open Data Kit	<ul style="list-style-type: none"> – badania społeczne, – gospodarka rolna i leśna, – geografia zdrowia 	<ul style="list-style-type: none"> – darmowa aplikacja, – opcja pracy w trybie off-line i zapis danych w pamięci urządzenia 	<ul style="list-style-type: none"> – potrzeba wstępnego przygotowania ankiet w innym środowisku, – ograniczone możliwości zapisu punktów 	Maduka i in., 2017; Ouma i in., 2019; Signore, 2016; Tom-Aba i in., 2015
Locus GIS	<ul style="list-style-type: none"> – ewidencja gruntów, – badania środowiskowe, – gospodarka rolna 	<ul style="list-style-type: none"> – darmowa aplikacja, – możliwość wgrania własnej mapy podkładowej, – wiele sposobów określenia lokalizacji, – możliwość dołączenia fotografii 	<ul style="list-style-type: none"> – część map bazowych jest płatna, – ograniczona do jednego liczbza darmowych projektów 	Arifowbo i in., 2021; Cheruvelil i in., 2021; Lanya i Manalu, 2021

Źródło: opracowanie własne na podstawie Bursík, 2021; Nowak i in., 2020; Quirini-Popławski i Semczuk, 2021.

korzyści z wykorzystania aplikacji mobilnych GIS w tej dziedzinie. Dodatkowo niniejsza analiza wzmacnia niezbyt liczną bazę metodycznych prac badawczych dedykowanych mapowaniu terenowemu.

Podczas badań skorzystano z komercyjnego oprogramowania firmy Esri, oferującej aplikację mobilną do pracy w terenie o nazwie Survey123 for ArcGIS, która jest dostępna w systemach IOS i Android. Prace kamerálne przeprowadzono w programie ArcMap 10.7 firmy Esri oraz programie QGIS, będącym otwartym oprogramowaniem geoinformacyjnym (korzystano z wtyczek QuickMapServices oraz QuickOSM). W postępowaniu korzystano z podkładów mapowych OpenStreetMap (<https://www.openstreetmap.org>); zdjęć satelitarnych udostępnianych w ramach podkładów World Imagery Map (Esri) oraz udostępnianych przez Główny Urząd Geodezji i Kartografii, danych Bazy Danych Obiektów Topograficznych (BDOT10k).

Prace badawcze przeprowadzono w maju 2021 r. w Krynicy-Zdroju (Małopolska, Polska), miejscowości turystycznej położonej w Karpatach Zachodnich. Analizą objęto wybrane obiekty wpisane do rejestru zabytków nieruchomości województwa małopolskiego, zgodnie z art. 22 Ustawy z dnia 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami. Celem postępowania było rozpoznanie obiektów zabytkowych w terenie oraz udokumentowanie stanu ich zachowania.

4. Wyniki – propozycja postępowania badawczego

4.1. Tworzenie formularza badań

Podstawową funkcją aplikacji Survey123 for ArcGIS jest tworzenie ankiet badawczych do użytku w warunkach terenowych. Opracowanie kwestionariusza (pytania, wybór odpowiedzi, wygląd projektu itp.) odbywa się w interfejsie internetowym poprzez wybór (także kilkukrotny) następujących typów pól, m.in.: krótki lub długi tekst, wybór pojedynczy lub wielokrotny, menu rozwijane, ranking cech, określenie zjawiska w skali Likerta do pomiaru nastawienia i przekonania (dwubiegunowa skala interwałowa) oraz zapytanie o lokalizację, datę lub godzinę.

Zestaw atrybutów zawiera również oznaczenie na mapie badanego obiektu, do którego odnoszą się pytania w kwestionariuszu. Oprócz pytań pojedynczych można wprowadzić reguły wyświetlania pytań uzupełniających. Twórca formularza może oznaczyć ponadto te pola, których wypełnienie jest wymagane, a badanie bez jego uzupełnienia nie zostanie wysłane. Dodatkowym atutem jest sposobność dołączenia do ankiety własnej notatki, podpisów, a ponadto multimediów, takich jak zdjęcia, plik

dźwiękowy czy wideo (ryc. 1). Istnieje też możliwość umieszczenia wskazówki dla badacza, bezpośrednio pod pytaniem. Choć kwestionariusz ma charakter zamknięty, można dodać opcję „inne” i wprowadzić własny opis tekstowy. Z punktu widzenia celu niniejszego badania istotną funkcjonalnością obejmuje zarówno zapis wielu fotografii z kamery (wykonywanych podczas prac terenowych) lub pamięci urządzenia (zdjęcia historyczne, materiały uzupełniające) (Esri, 2021).

Wykorzystując aplikację Survey123 Connect, można użyć arkusza kalkulacyjnego (np. Microsoft Excel) do stworzenia karty badań, co może być przydatne podczas opracowania bardziej złożonych formularzy. Użyteczną opcją jest możliwość podglądu, jak będzie wyglądał formularz w trakcie terenowej edycji danych na wirtualnym urządzeniu mobilnym oraz testowe wypełnienia ankiety (ryc. 2). W interfejsie internetowym wypełnienie formularza przez użytkownika może odbywać się zarówno na stronie internetowej programu, jak i bezpośrednio w samej aplikacji. W tym przypadku kwestionariusz pełni zatem funkcję tabeli atrybutów, którą badacz uzupełnia swoimi odpowiedziami. Ostatnim krokiem przed właściwymi badaniami terenowymi było przetestowanie zarówno prawidłowości działania aplikacji, funkcjonalności atrybutów, jak i synchronizacji danych. Przygotowanie materiałów bazowych zazwyczaj wymaga sporych nakładów pracy (Jażdżewska i Lechowski, 2018), jednakże w przypadku wybranego oprogramowania ten etap nie jest czasochłonny.

4.2. Badania terenowe

Pierwszym etapem badań terenowych było opracowanie techniki postępowania badawczego, które polegało na weryfikacji rzeczywistej liczby, poprawności lokalizacji i obiektów na działce, jak również na określeniu stanu i aktualnej funkcji budynku (główniej i dodatkowej) oraz wskazaniu potrzeb renowacyjnych (ryc. 3). Ze względu na charakter miejscowości szczególną uwagę zwrócono na obiekty w rejonach intensywnej presji inwestycyjnej w zakresie infrastruktury turystycznej i mieszkaniowej.

Badania terenowe była prowadzone z wykorzystaniem aplikacji zainstalowanej wcześniej na przenośnych urządzeniach (tablety oraz smartfony) wyposażonych w odbiorniki GPS. Opracowana ankieta zawierała zdefiniowaną uprzednio liczbę pytań wraz z katalogiem dopuszczalnych odpowiedzi. Zabieg ten ułatwia kartowanie (z czasem badacz zapamiętuje ścieżkę wyboru i wykonywany jest on odruchowo) i co istotne minimalizuje możliwość popełnienia błędu (co w warunkach terenowych jest szczególnie istotne). Z drugiej jednak strony istnieje (niewielkie) ryzyko przypadkowego wybrania opcji, szczególnie na niewielkich urządzeniach,

AccGIS Survey123 • Moje enkety • Instrukcji • Pomoc

Karta ewidencyjna_Kymica 2021

Przegląd Projektuj Współpraca Analizuj Dane Parametry

Dodaj Edytuj Wygląd Opcje

Karta ewidencyjna_Kymica 2021
karta ewidencyjna zabýtku nieruchomego

1 **Nazwa***

2 **Fotografie obiektu***
1 Wybierz plik image (minimalna wymagana liczba plików: 4)

3 **Archiwalna ikonografia obiektu**
Wybierz plik

4 **Czas powstania**

5 **Adres / nr ewidencyjny dziatki***

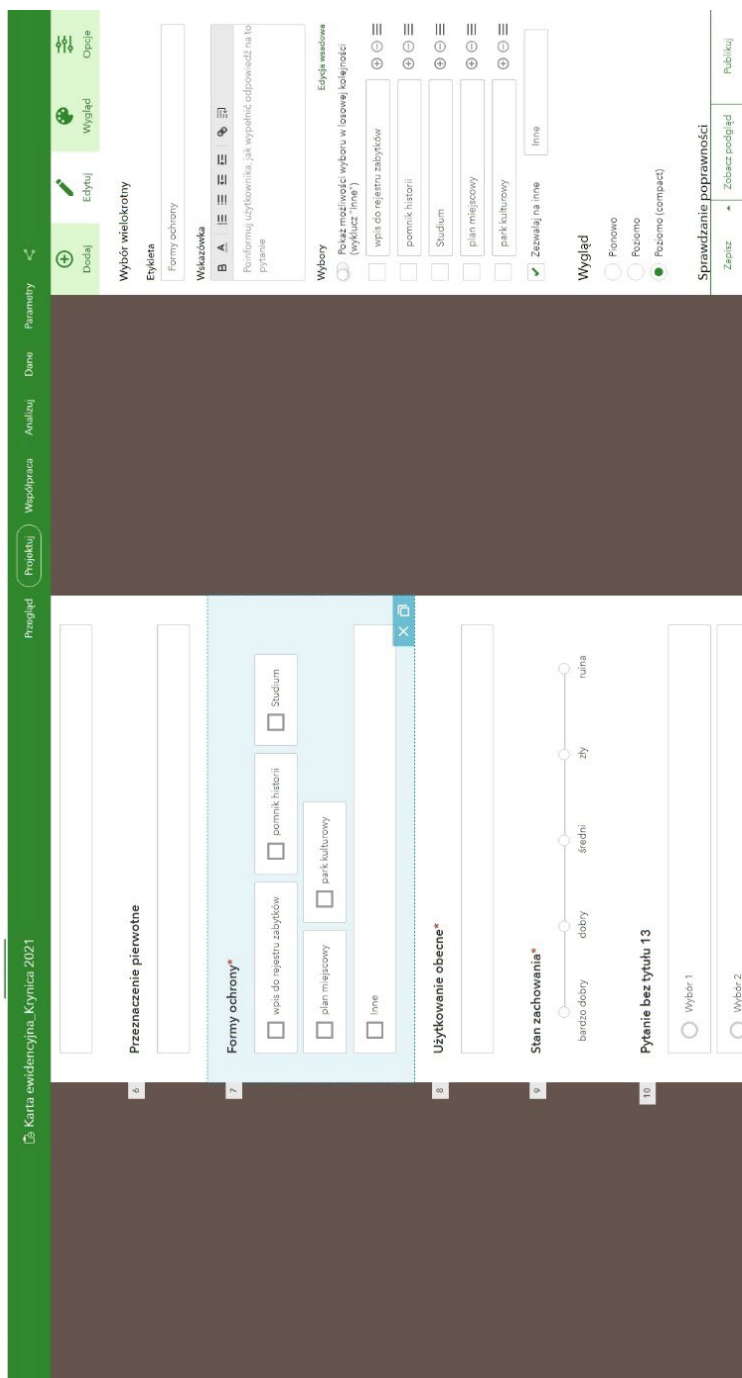
6 **Formy ochrony***

wpis do rejestru zabytków pomnik historii Studium

Jednowierszowe pole tekstowe Wybór typu Wybor pojedynczy Wybór wielokrotny Wybranie pozostale Liczba Data i czas Data i czas Obrotz rastrowy Mapa Adres e-maili Notatka Strona

Wielowierszowe pole tekstowe Siatka typu Wybor pojedynczy Wybór wielokrotny Wybranie pozostale Liczba Data i czas Podpis Przekazanie pliku Mapa Wlityna Grupa

Zapisano • Zobacz podgląd Publikuj



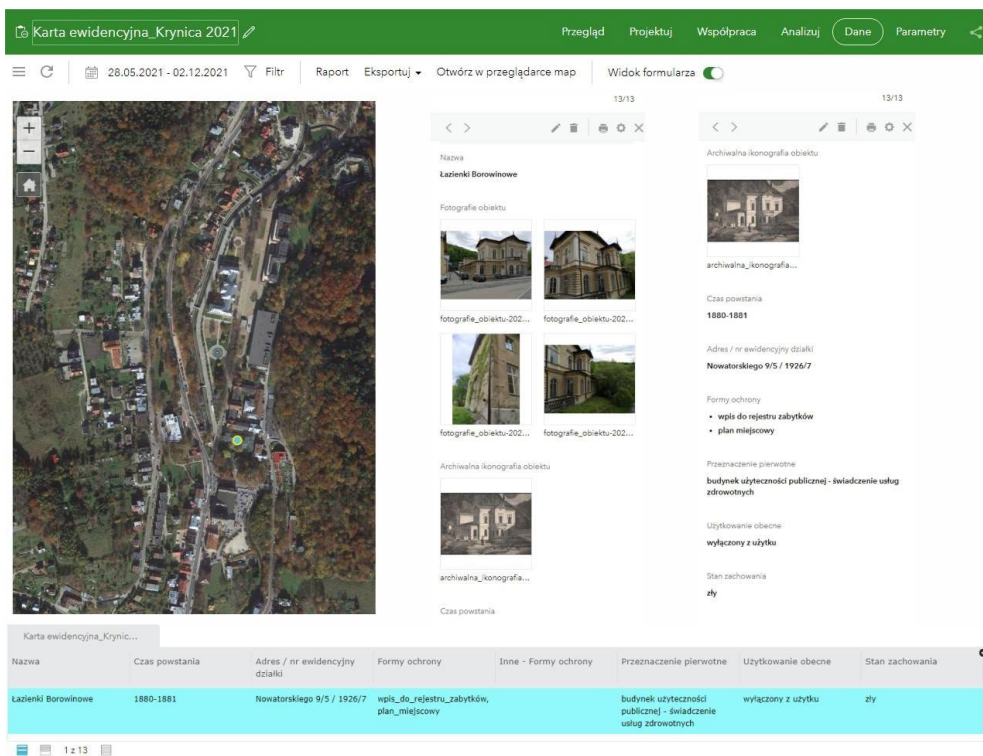
Ryc. 1. Widok aplikacji Survey123 for ArcGIS w trakcie opracowania karty badań

Źródło: opracowanie własne na podstawie Survey123, 2021.



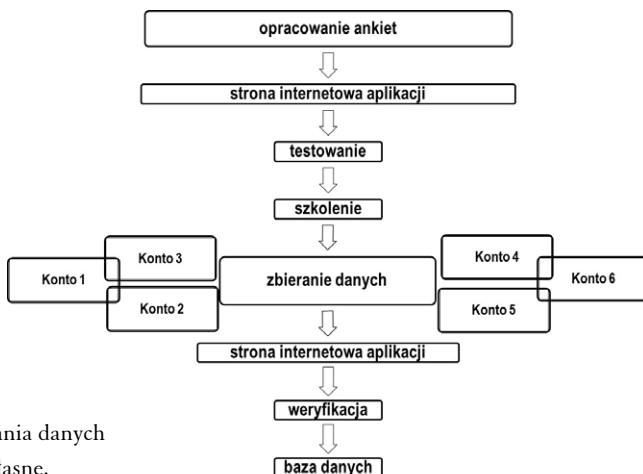
Ryc. 2. Podgląd aplikacji Survey123 for ArcGIS w trakcie terenowej edycji danych na urządzeniu mobilnym (telefon komórkowy, tablet)

Źródło: opracowanie własne na podstawie Survey123, 2021.



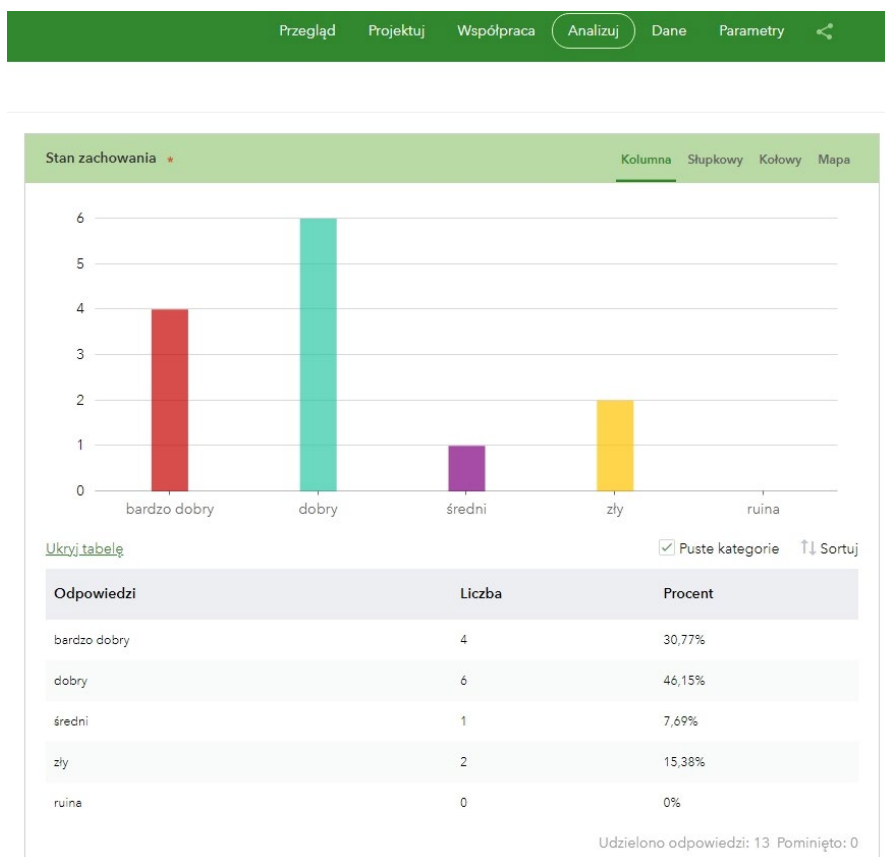
Ryc. 3. Widok aplikacji Survey123 for ArcGIS on-line z uzupełnioną kartą badań

Źródło: opracowanie własne na podstawie Survey123, 2021.



Ryc. 4. Procedura zbierania danych

Źródło: opracowanie własne.



Ryc. 5. Przykładowe wyniki badań w aplikacji Survey123 for ArcGIS on-line

Źródło: opracowanie własne na podstawie Survey123, 2021.

stąd ważna jest kontrola wprowadzonych danych. Badania prowadzono z wykorzystaniem podkładu OpenStreetMap zamiennie z mapami wykonanymi na podstawie zobrazowań satelitarnych, choć ich jakość i aktualność stanowiła niekiedy pewne ograniczenie.

Istotna funkcjonalność aplikacji Survey123 polega na sposobności śledzenia efektów pracy w czasie rzeczywistym, co jest szczególnie pomocne przy zarządzaniu wieloosobowymi zespołami badawczymi operującymi na dużej powierzchni. Daje to szansę na stałą kontrolę postępu prac i kierowanie zespołów badaczy do obszarów wymagających zaangażowania większych zasobów. W czasie rzeczywistym możliwa jest także weryfikacja i dyskusja wyników wpływających na serwer (Mourafetis i in., 2015).

Po wprowadzeniu danych ankieta zostaje zapisana w dedykowanej przestrzeni serwera Esri do właściciela konta (ryc. 4). W przypadku braku możliwości pracy on-line kolejnym etapem była synchronizacja zebranych rekordów, zapisanych wcześniej na urządzeniach, z danymi przechowywanymi na serwerze, w tzw. chmurze. Rozwiązanie to nie wymaga zabezpieczenia dostępu do sieci internet, podczas długotrwałych niejednokrotnie badań, co może się okazać ryzykowne ze względu na prawdopodobieństwo utraty danych przed synchronizacją z serwerem, np. ze względu na uszkodzenie urządzenia czy niezapisanie edytowanych danych przed rozładowaniem baterii. W takich sytuacjach rekomendowanym rozwiązaniem jest łączenie się z siecią internet tylko na potrzeby synchronizacji danych po wypełnieniu kwestionariusza (Quirini-Popławski i Semczuk, 2021).

Podczas właściwych prac w terenie ujawniono szereg obserwacji. Nie zawsze dostateczna jakość sygnału GPS i zasięgu sieci telefonii komórkowej (warunkującej możliwość korzystania z sieci internet) powodowały problemy z lokalizacją badacza na podkładzie. Kilkumetrowe różnice w umiejscowieniu zabudowy (obiektów) w materiałach z OpenStreetMap i zdjęć satelitarnych (m.in. Google) utrudniały szybką identyfikację analizowanego zagospodarowania. Dodatkowo wyzwaniem były trudności z określeniem funkcji (niejednoznaczność) i możliwa niedostępność działek/obiektów. Etap zapisu badania wymaga szczególnej uwagi w przypadku przesyłania ankiet zawierających liczne fotografie o dużej rozdzielczości, choć aplikacja informuje użytkownika o nieprzesłanych rekordach. Na etapie organizacji badań warto zwrócić uwagę na żywotność baterii w wykorzystywanych urządzeniach mobilnych. Podczas pracy w słoneczne dni, przy konieczności operowania z wysoką jasnością ekranu, potrzeba dodatkowego ładowania może stanowić utrudnienie. Ponadto specyfika obszaru badań warunkowała pewne straty czasu wynikające ze stosunkowo dużego rozproszenia zabudowy i trudnej dostępności niektórych obiektów z uwagi na orografię terenu.

4.3. Baza danych

Informacje z mapowania terenowego są wysyłane bezpośrednio do autora ankiety w ArcGIS Online. W wersji przeglądarkowej programu można łatwo analizować uzyskane dane, np. za pomocą tabel, diagramów, wykresów czy wizualizacji na mapie (ryc. 5). Sposób wizualizacji poszczególnych pytań zależy od jego typu. Ważną opcją przy wizualizacji pytań liczbowych na mapie jest możliwość wyboru metody podziału danych na klasy (dostępnych jest pięć metod, w tym tzw. klasy Jenksa, tj. metoda naturalnych przerw). W samej aplikacji, poza wizualizacją zebranych danych poprzez kartogramy i kartodiagramy, można dokonać podstawowych analiz przestrzennych, tj. agregacje punktów, mapy zagęszczenia, wyróżnienie elementów odstających ze zbioru danych, tworzenie klastrów punktów, interpolowanie wartości, tworzenie buforów i inne. Dodatkowo dalsze interpretacje są możliwe w innych środowiskach dzięki eksportowi wyników w rozszerzeniu pliku shape i geobazy plikowej. Dzięki temu zabiegowi otrzymujemy warstwę punktową, gdzie dla każdego punktu przypisane są zebrane dane z ankiety i zbiorczo prezentowane w postaci tabeli atrybutów (gdzie wiersz w tabeli reprezentuje obiekt, a kolumna pytanie). Otwiera to możliwości selekcji obiektów ze względu na relacje atrybutowe (przypisane wartości w tabeli atrybutów) oraz selekcji przestrzennych (relacje obiektów względem siebie oraz innych dodanych obiektów punktowych, liniowych czy poligonowych; w zależności od przyjętych kryteriów zapytania przestrzennego). Następnie jest perspektywa przeprowadzenia bardziej złożonych analiz przestrzennych, uzależnionych od funkcjonalności zastosowanego oprogramowania typu GIS. Zebrane w postaci ankiety wyniki można także pobrać w formatach (np. .xls czy .csv), które obsługują programy statystyczne. Przykładowe oprogramowanie, które może być wykorzystywane do analizy pobranych danych, to: Stata, SPSS, SAS, Tableau czy Microsoft Excel.

5. Wyniki – ocena wykorzystania wybranej aplikacji terenowej

Badanie pozwoliło na zestawienie najważniejszych funkcjonalności, jakie oferuje wybrana aplikacja: 1) podgląd, korekta i usuwanie wprowadzonych danych w warunkach terenowych w czasie rzeczywistym; 2) płynna aktualizacja danych w trybie pracy on-line; 3) przypięcie fotografii do ankiety badanego obiektu z uwzględnieniem ich lokalizacji i daty wykonania; 4) łatwość zarządzania wieloosobowymi zespołami badawczymi

dzięki platformie internetowej ArcGis on-line, bez konieczności wcześniejszego ustalania poligonów badawczych; 5) szybkość pracy dzięki możliwości zdefiniowania wcześniej listy dozwolonych odpowiedzi; 6) szybka prezentacja na mapach i zestawienie danych zbiorczych w aplikacji internetowej. Pewnym wyzwaniem pozostaje dokładność położenia rejestracji danego obiektu, np. w obszarach mocno zurbanizowanych, gdzie sygnał GPS jest zniekształcony. Rezultatem może być kilkumetrowa niedokładność w określeniu pozycji. W takiej sytuacji użytkownik może ręcznie, za pomocą kursora na urządzeniu mobilnym, określić poprawną lokalizację badanego elementu i zatwierdzić ostatecznie ankietę (Buršík, 2021). Wykorzystanie smartfonu czy tabletu umożliwia ponadto wypełnienie karty badań w trudniejszych warunkach pogodowych (lekki deszcz, znaczna wilgotność powietrza) i oświetleniowych (przed wschodem i po zachodzie słońca), co zwiększa użyteczność narzędzi GIS w warunkach terenowych. Niezależnie od tego osoba przeprowadzająca badania winna dysponować formularzem w wersji tradycyjnej (papierowej) dla oznaczenia dodatkowych informacji, jak również na wypadek awarii urządzeń lub rozładowania baterii. Podczas mapowania terenowego ujawniono także szereg ograniczeń aplikacji Survey123 for ArcGIS, jak: 1) możliwość niezamierzonej edycji danych; 2) jakość i aktualność map bazowych; 3) ryzyko nieprzesyłania ankiet zawierających liczne fotografie o dużej rozdzielczości, choć podstawową barierą powszechnego wykorzystania może być konieczność dysponowania płatną licencją.

Konkluzje niniejszego opracowania są zgodne z ustaleniami innych autorów w zakresie korzyści adaptacji aplikacji mobilnych dla mapowania terenowego (Pánek i Burian, 2020; Templin, 2016). Podkreślamy za Apostolopoulos i in. (2018), że udostępnianie danych w czasie rzeczywistym w ArcGIS Online stanowi o dużym atucie tego oprogramowania. Zgadza się z Latosińską i Nalej (2018), że możliwość stałego nadzoru organizatora badań nad postępem prac i poprawnością pozyskanych danych skłania badaczy do starannej i skrupulatnej pracy. Reasumując, nasze ustalenia wzmacniają wcześniejsze opracowania o wykorzystaniu aplikacji mobilnych dla miejsc dziedzictwa kulturowego, zarówno w państwach rozwijających się, jak i rozwiniętych.

6. Implikacje i wnioski

Obszary dziedzictwa kulturowego mają ogromne znaczenie pod względem historycznym, turystycznym czy gospodarczym kraju (Arca i in., 2018; Bedate i in., 2004). Ważne jest nie tylko posiadanie, ochrona i konserwacja dziedzictwa historycznego, ale także monitoring i zarządzanie

tymi miejscami. Systemy Informacji Geograficznej są w stanie zapewnić środowisko integracji różnych danych zarówno dla naukowców, władz różnego szczebla, jak i administratorów zasobów dziedzictwa kulturowego. W artykule opracowano modelowe postępowanie badawcze z zastosowaniem mobilnych aplikacji terenowych GIS. W celu gromadzenia danych i opracowania bazy obejmującej obiekty wpisane do rejestru zabytków nieruchomości województwa małopolskiego, wykorzystano oprogramowanie *Survey123 for ArcGIS*.

Mobilne aplikacje GIS stają się skutecznym narzędziem pozyskiwania danych przestrzennych. Należy się zgodzić z Nowakiem i in. (2020), że dzięki wykorzystaniu smartfonów i tabletów ze zintegrowanym odbiornikiem GPS i kamerą fotograficzną mapowanie w terenie stało się znacznie prostsze i łatwiej dostępne dla szerszego grona odbiorców. Jesteśmy przekonani (za Chyla, 2019), że dalszy rozwój technologii, popularność i miniaturyzacja sprzętu, powszechny dostęp do internetu i zasobów zdjęć satelitarnych wpłynę na upowszechnienie GIS i aplikacji mobilnych w badaniach terenowych obiektów dziedzictwa kulturowego. Trzeba też zaznaczyć, że rozwój prezentowanego oprogramowania, ale też zastosowanie coraz precyzyjniejszych odbiorników GPS w tabletach czy telefonach wskazuje, że funkcjonalność i dokładność omawianego rozwiązania będzie się zwiększać. Jednocześnie wciąż niewiele badań opisuje metodykę badań terenowych, co może wzmacniać stosowanie analogowych metod zbierania danych.

Wyniki pracy z wykorzystaniem aplikacji *Survey123 for ArcGIS* stanowią odpowiednią podstawę do dalszych analiz, także historycznych studiów porównawczych, jak również do wdrożenia monitoringu obiektów dziedzictwa. Zaproponowane w pracy postępowanie ma zastosowanie zarówno w krajach rozwiniętych, jak i rozwijających się, gdyż każdorazowo można je dostosować do lokalnych uwarunkowań i potrzeb użytkownika. Dodatkowo badanie przekonuje, że na tle obecnej pandemii koronawirusa opracowana procedura umożliwi sprawniejsze reagowanie podczas podobnych, nagłych kryzysów w przyszłości. Aby sprostać niespodziewanym wyzwaniom, decydenci mogą wykorzystywać analizy GIS w celu bardziej efektywnego zarządzania zasobami.

Ograniczeniem niniejszego opracowania jest niedoskonałość danych podkładowych oferowanych przez Esri. Aktualnie nie ma możliwości użycia mapy zasadniczej jako podkładu bazowego, co może stanowić utrudnienie na kolejnych etapach postępowania badawczego. Autorzy niniejszego opracowania wyrażają przekonanie, że istnieje potrzeba dalszych prac i studiów komparatystycznych, w dodatku w innych skalach i układach przestrzennych. Przyszły kierunek badań mógłby dotyczyć zastosowania innych aplikacji jak *Drone2Map for ArcGis* lub *QField*. Użyteczne

byłoby poszerzenie istniejących opracowań i porównanie z metodami skanowania laserowego i fotogrametrii cyfrowej w celu opracowania skutecznej techniki dokumentacji dziedzictwa (Tucci i in., 2017).

BIBLIOGRAFIA

- Adamopoulos, E. i Rinaudo, F. (2020). UAS-Based Archaeological Remote Sensing: Review, Meta-Analysis and State-of-the-Art. *Drones*, 4(3), 46. DOI: 10.3390/drones4030046.
- Adamopoulos, E. i Rinaudo, F. (2021). Close-Range Sensing and Data Fusion for Built Heritage Inspection and Monitoring – A Review. *Remote Sensing*, 13(19), 3936. DOI: 10.3390/rs13193936.
- Agapiou, A., Lysandrou, V., Alexakis, D.D., Themistocleous, K., Cuca, B., Argyriou, A., Sarris, A. i Hadjimitsis, D.G. (2015). Cultural heritage management and monitoring using remote sensing data and GIS: The case study of Paphos area, Cyprus. *Computers, Environment and Urban Systems*, 54, 230–239. DOI: 10.1016/j.compenvurbsys.2015.09.003.
- Apostolopoulos, K., Geli, M., Petrelli, P., Potsiou, C. i Ioannidis, C. (2018). A new model for cadastral surveying using crowdsourcing. *Survey Review*, 50(359), 122–133. DOI: 10.1080/00396265.2016.1253522.
- Aps, R., Sawano, N., Hamada, S. i Fetissov, M. (2010). Bayesian inference in oil spill response management. *WIT Transactions on Information and Communication Technology*, 43, 35–46. DOI: 10.2495/RISK100041.
- Arca, D., Seker, D.Z., Alkan, M., Karakis, S., Bayik, C. i Acar, H. (2018). Development of Web-Based GIS for the Cultural Heritage of Safranbolu, Turkey. *International Journal of Environment and Geoinformatics*, 5(3), 368–377. DOI: 10.30897/ijgeo.457184.
- Ariwibowo, M.M., Suharno, S. i Wahyuni, W. (2021). Efektivitas Pemanfaatan Aplikasi LOCUS GIS dan MAPIT GIS Untuk Pengumpulan Data Pendaftaran Tanah. *Tunas Agraria*, 3(1), 116–144. DOI: 10.31292/jta.v3i1.70.
- Banerjee, R. i Srivastava, P.K. (2013). Reconstruction of contested landscape: Detecting land cover transformation hosting cultural heritage sites from Central India using remote sensing. *Land Use Policy*, 34, 193–203. DOI: 10.1016/j.landusepol.2013.03.005.
- Bedate, A., Herrero, L.C. i Sanz, J.Á. (2004). Economic valuation of the cultural heritage: application to four case studies in Spain. *Journal of Cultural Heritage*, 5(1), 101–111. DOI: j.culher.2003.04.002.
- Benedetto, M., Dias, D., Miranda, D., Raimann, M. i Schreiber, T. (2018). *Cowlitz County Heritage Plan: Final Heritage Plan*.
- Botero-Ramirez, A., Hwang, S.-F. i Strelkov, S.E. (2021). Plasmodiophora brassicae Inoculum Density and Spatial Patterns at the Field Level and

- Relation to Soil Characteristics. *Pathogens*, 10(5), 499. DOI: 10.3390/pathogens10050499.
- Bulstra, C.A., Blok, D.J., Alam, K., Butlin, C.R., Roy, J.C., Bowers, B., Nicholls, P., de Vlas, S.J. i Richardus, J.H. (2021). Geospatial epidemiology of leprosy in northwest Bangladesh: a 20-year retrospective observational study. *Infectious Diseases of Poverty*, 10(1), 36. DOI: 10.1186/s40249-021-00817-4.
- Buršík, M. (2021). *Možnosti tematického mobilního mapování GIS pomocí smartphonů pro územně analytické podklady měst*. Masarykova univerzita.
- Bushmakina, Y.V., Balyberdina, P.A., Dmitrieva, M.K. i Gogoleva, M.V. (2017). The use of GIS for studying cultural heritage and historical urban landscape: the case of Perm and Ussuriysk (Russia). *Ge-Conservación*, 11, 264–271.
- Campiani, A., Lingle, A. i Lercari, N. (2019). Spatial analysis and heritage conservation: Leveraging 3-D data and GIS for monitoring earthen architecture. *Journal of Cultural Heritage*, 39, 166–176. DOI: 10.1016/j.culher.2019.02.011.
- Cerra, D., Agapiou, A., Cavalli, R. i Sarris, A. (2018). An Objective Assessment of Hyperspectral Indicators for the Detection of Buried Archaeological Relics. *Remote Sensing*, 10(4), 500. DOI: 10.3390/rs10040500.
- Cheruvilil, K.S., Soranno, P.A., McCullough, I.M., Webster, K.E., Rodriguez, L.K. i Smith, N.J. (2021). <sc>LAGOS US LOCUS</sc> v1.0: Data module of location, identifiers, and physical characteristics of lakes and their watersheds in the conterminous <sc>U.S.</sc>. *Limnology and Oceanography Letters*, 6(5), 270–292. DOI: 10.1002/lol2.10203.
- Chyla, J.M. (2019). Aplikacje GIS na smartfonach w archeologicznych badaniach powierzchniowych. *Materiały Pokonferencyjne z 5. i 6. Forum GIS Na Uniwersytecie Warszawskim*, 19–33.
- Crisp, J., Ellison, J. i Fischer, A. (2021). Digital Coalescence and Consolidated Geoconservation Outcomes: A Case Study Using ArcGIS Mobile Applications at Tasmanian Coastal Geoconservation Sites. *Geoconservation Research*. DOI: 10.30486/gcr.2021.1920096.1079.
- Davis, D.S., Buffa, D.C. i Wroblewski, A.C. (2020). Assessing the Utility of Open-Access Bathymetric Data for Shipwreck Detection in the United States. *Heritage*, 3(2), 364–383. DOI: 10.3390/heritage3020022.
- Doğan, Y. i Yakar, M. (2018). Gis and three-dimensional modeling for cultural heritages. *International Journal of Engineering and Geosciences*, 3(2), 20–55. DOI: 10.26833/ijeg.378257.
- Elfadaly, A., Attia, W. i Lasaponara, R. (2018). Monitoring the Environmental Risks Around Medinet Habu and Ramesseum Temple at West Luxor, Egypt, Using Remote Sensing and GIS Techniques. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 25(2), 587–610. DOI: 10.1007/s10816-017-9347-x.

- Esri. (2021). *Get started with ArcGIS Survey123*. Pozyskano z: <https://learn.arcgis.com/en/projects/get-started-with-arcgis-survey123/> (dostęp: 15.11.2021).
- Fortenberry, B.R. (2020). From Data Collection to Praxis: Heritage Conservation Fieldwork in the Twenty-first Century. *Future Anterior: Journal of Historic Preservation, History, Theory, and Criticism*, 17(2), iii–xx. DOI: 10.5749/futuante.17.2.0iii.
- Fu, P. (2020). *Getting to Know Web GIS* (4th editio). Esri press.
- Geraga, M., Christodoulou, D., Eleftherakis, D., Papatheodorou, G., Fakiris, E., Dimas, X., Georgiou, N., Kordella, S., Prevenios, M., Iatrou, M., Zoura, D., Kekebanou, S., Sotiropoulos, M. i Ferentinos, G. (2020). Atlas of Shipwrecks in Inner Ionian Sea (Greece): A Remote Sensing Approach. *Heritage*, 3(4), 1210–1236. DOI: 10.3390/heritage3040067.
- Gharib, Z. (2020, December 31). Using the Rock Art Stability Index to facilitate management of rock art in Wadi Rum, Jordan. *Inquiry@Queen's Undergraduate Research Conference Proceedings*. DOI: 10.24908/iqucrp.14016.
- Giannopoulou, M., Vavatsikos, A.P., Lykostratis, K. i Roukouni, A. (2014). Using GIS to Record and Analyse Historical Urban Areas. *TeMA – Journal of Land Use, Mobility and Environment, (Special Issue, June 2014)*, 487–497.
- Goodchild, M.F. (2019). Geography and geographic information science: An evolving relationship. *Canadian Geographer*, 63(4), 530–539. DOI: 10.1111/cag.12554.
- Guyot, A., Lennon, M., Thomas, N., Gueguen, S., Petit, T., Lorho, T., Casen, S. i Hubert-Moy, L. (2019). Airborne Hyperspectral Imaging for Submerged Archaeological Mapping in Shallow Water Environments. *Remote Sensing*, 11(19), 2237. DOI: 10.3390/rs11192237.
- Hennig, S., Abad, L., Hölbling, D. i Tiede, D. (2020). Implementing Geo Citizen Science Solutions: Experiences from the citizenMorph Project. *GI_Forum*, 1, 3–14. DOI: 10.1553/giscience2020_01_s3.
- Ikhsan, J., Assabiqi, S.M., Harsanto, P. i Nursetiawan. (2020). Evaluation of infrastructures and riparian area toward the potency of debris flow effect in Putih river watershed, Indonesia. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, 426(1), 012009. DOI: 10.1088/1755-1315/426/1/012009.
- Jajdzewska, I. i Lechowski, Ł. (2018). *Wstęp do geoinformacji z ArcGIS*. Łódź: Uniwersytet Łódzki.
- Jajdzewska, I. i Urbański, J. (2013). GIS w nauce. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica*, 14, 5–15.
- Jordan, E.J., Moran, C. i Godwyll, J.M. (2021). Does tourism really cause stress? A natural experiment utilizing ArcGIS Survey123. *Current Issues in Tourism*, 24(1), 1–15. DOI: 10.1080/13683500.2019.1702001.
- Kingsbury, A., Cahyanto, I., Widodo, E., Puspita, N. i Harnadi, A. (2021). Adapting photovoice with ESRI Survey123 for tourism disaster research

- in Banten, Indonesia. *Current Issues in Tourism*, 24(15), 2187–2203. DOI: 10.1080/13683500.2020.1806795.
- Korro Bañuelos, J., Rodríguez Miranda, Á., Valle-Melón, J.M., Zornoza-Indart, A., Castellano-Román, M., Angulo-Fornos, R., Pinto-Puerto, F., Acosta Ibáñez, P. i Ferreira-Lopes, P. (2021). The Role of Information Management for the Sustainable Conservation of Cultural Heritage. *Sustainability*, 13(8), 4325. DOI: 10.3390/su13084325.
- Lanya, I. i Manalu, T.J. (2021). Remote sensing and GIS application for mapping data base of sustainable agriculture land in Denpasar City. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, 648(1), 012003. DOI: 10.1088/1755-1315/648/1/012003.
- Latosińska, J. i Nalej, M. (2018). Zastosowanie systemów informacji geograficznej (GIS) w dydaktyce geograficznej przykład ćwiczeń terenowych „Geografia turystyki i hotelarstwa”. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica*, 34, 77–93. DOI: 10.18778/1508-1117.34.05.
- Lefèvre, R.-A., Ionescu, A., Desplat, J., Kounkou-Arnaud, R., Perrussel, O. i Languille, B. (2016). Quantification and mapping of the impact of the recent air pollution abatement on limestone and window glass in Paris. *Environmental Earth Sciences*, 75(20), 1359. DOI: 10.1007/s12665-016-6167-3.
- Lezzerini, M., Antonelli, F., Columbu, S., Gadducci, R., Marradi, A., Miriello, D., Parodi, L., Secchiari, L. i Lazzeri, A. (2016). Cultural Heritage Documentation and Conservation: Three-Dimensional (3D) Laser Scanning and Geographical Information System (GIS) Techniques for Thematic Mapping of Facade Stonework of St. Nicholas Church (Pisa, Italy). *International Journal of Architectural Heritage*, 10(1), 9–19. DOI: 10.1080/15583058.2014.924605.
- López Isaza, J.A., Cuéllar Cárdenas, M.A., Cetina Tarazona, L.M., Forero Ortega, A.J., Suárez Arias, A.M., Muñoz Rodríguez, O.F., Aguirre Hoyos, L.M. i Gutiérrez López, M.J. (2021). Graphical representation of structural data in the field: A methodological proposal for application in deformed areas. *Boletín Geológico*, 48(1), 123–139. DOI: 10.32685/0120-1425/bol.geol.48.1.2021.504.
- Luo, L., Wang, X., Guo, H., Lasaponara, R., Zong, X., Masini, N., Wang, G., Shi, P., Khatteli, H., Chen, F., Tariq, S., Shao, J., Bachagha, N., Yang, R. i Yao, Y. (2019). Airborne and spaceborne remote sensing for archaeological and cultural heritage applications: A review of the century (1907–2017). *Remote Sensing of Environment*, 232, 111280. DOI: 10.1016/j.rse.2019.111280.
- Maduka, O., Akpan, G. i Maleghemi, S. (2017). Using Android and Open Data Kit Technology in Data Management for Research in Resource-Limited Settings in the Niger Delta Region of Nigeria: Cross-Sectional

- Household Survey. *JMIR MHealth and UHealth*, 5(11), e171. DOI: 10.2196/mhealth.7827.
- Montagnetti, R. i Guarino, G. (2021). From Qgis to Qfield and Vice Versa: How the New Android Application Is Facilitating the Work of the Archaeologist in the Field. *Environmental Sciences Proceedings*, 10(1), 6. DOI: 10.3390/environsciproc2021010006.
- Mourafetis, G., Apostolopoulos, K., Potsiou, C. i Ioannidis, C. (2015). Enhancing cadastral surveys by facilitating the participation of owners. *Survey Review*, 47(344), 316–324. DOI: 10.1179/1752270615Y.0000000009.
- Nowak, M.M., Dziób, K., Ludwisiak, Ł. i Chmiel, J. (2020). Mobile GIS applications for environmental field surveys: A state of the art. *Global Ecology and Conservation*, 23, e01089. DOI: 10.1016/j.gecco.2020.e01089.
- Ortiz, P., Antunez, V., Martín, J.M., Ortiz, R., Vázquez, M.A. i Galán, E. (2014). Approach to environmental risk analysis for the main monuments in a historical city. *Journal of Cultural Heritage*, 15(4), 432–440. DOI: 10.1016/j.culher.2013.07.009.
- Ostadabbas, H., Weippert, H. i Behr, F.-J. (2020). Using the Synergy of Qfield for Collecting Data on-Site and Qgis for Interactive Map Creation By Alkis® Data Extraction and Implementation in Postgresql for Urban Planning Processes. *ISPRS – International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences*, XLIII-B4-2, 679–683. DOI: 10.5194/isprs-archives-xliii-b4-2020-679-2020.
- Ouma, T., Kavoo, A., Wainaina, C., Ogunya, B., Karanja, M., Kumar, P.L. i Shah, T. (2019). Open data kit (ODK) in crop farming: mobile data collection for seed yam tracking in Ibadan, Nigeria. *Journal of Crop Improvement*, 33(5), 605–619. DOI: 10.1080/15427528.2019.1643812.
- Pánek, J. i Burian, J. (2020). Online Visualisation. In *Spatonomy*. Springer International Publishing, 221–231. DOI: 10.1007/978-3-030-26626-4_10.
- Pánek, J. i Glass, M. (2018). Gaining a mobile sense of place with collector for ArcGIS. *Journal of Geography in Higher Education*, 1–14. DOI: 10.1080/03098265.2018.1515190.
- Pánek, J., Glass, M.R. i Marek, L. (2020). Evaluating a gentrifying neighborhood's changing sense of place using participatory mapping. *Cities*, 102(April), 102723. DOI: 10.1016/j.cities.2020.102723.
- Pesaresi, C. (2017). *Applicazioni gis: principi metodologici e linee di ricerca: esercitazioni ed esemplificazioni guida*. UTET Università.
- Quirini-Popławski, Ł. i Semczuk, M. (2021). Use of Geographic Information Systems in The Cataloguing of Tourist Facilities: The Proposal of a New Research Procedure. *Proceedings of the 37th International Business Information Management Association (IBIMA), 30–31 May 2021, Cordoba, Spain*, 12510–12524.
- Ravankhah, M., de Wit, R., Argyriou, A.V., Chliaoutakis, A., Revez, M.J., Birkmann, J., Žuvela-Aloise, M., Sarris, A., Tzigionaki, A. i Giapitsoglou, K.

- (2019). Integrated Assessment of Natural Hazards, Including Climate Change's Influences, for Cultural Heritage Sites: The Case of the Historic Centre of Rethymno in Greece. *International Journal of Disaster Risk Science*, 10(3), 343–361. DOI: 10.1007/s13753-019-00235-z.
- Sarris, A., Papadopoulos, N., Agapiou, A., Salvi, M.C., Hadjimitsis, D.G., Parkinson, W.A., Yerkes, R.W., Gyucha, A. i Duffy, P.R. (2013). Integration of geophysical surveys, ground hyperspectral measurements, aerial and satellite imagery for archaeological prospection of prehistoric sites: the case study of Vésztő-Mágor Tell, Hungary. *Journal of Archaeological Science*, 40(3), 1454–1470. DOI: 10.1016/j.jas.2012.11.001.
- Schaefer, M. i Woodyer, T. (2015). Assessing absolute and relative accuracy of recreation-grade and mobile phone GNSS devices: a method for informing device choice. *Area*, 47(2), 185–196. DOI: 10.1111/area.12172.
- Schattschneider, J.L., Daudt, N.W., Mattos, M.P.S., Bonetti, J. i Rangel-Buitrago, N. (2020). An open-source geospatial framework for beach litter monitoring. *Environmental Monitoring and Assessment*, 192(10), 648. DOI: 10.1007/s10661-020-08602-w.
- Signore, A. (2016). Mapping and sharing agro-biodiversity using Open Data Kit and Google Fusion Tables. *Computers and Electronics in Agriculture*, 127, 87–91. DOI: 10.1016/j.compag.2016.06.006.
- Solla, M., Gonçalves, L.M.S., Gonçalves, G., Francisco, C., Puente, I., Providência, P., Gaspar, F. i Rodrigues, H. (2020). A Building Information Modeling Approach to Integrate Geomatic Data for the Documentation and Preservation of Cultural Heritage. *Remote Sensing*, 12(24), 4028. DOI: 10.3390/rs12244028.
- Spreafico, M.C., Franci, F., Bitelli, G., Girelli, V.A., Landuzzi, A., Lucente, C.C., Mandanici, E., Tini, M.A. i Borgatti, L. (2015). Remote Sensing Techniques in a Multidisciplinary Approach for the Preservation of Cultural Heritage Sites from Natural Hazard: The Case of Valmarrecchia Rock Slabs (RN, Italy). In *Engineering Geology for Society and Territory – Volume*. Springer International Publishing, 317–321. DOI: 10.1007/978-3-319-09408-3_55.
- Survey123. (2021). *Strona internetowa aplikacji Survey123*. Pozyskano z: <https://survey123.arcgis.com/surveys> (dostęp: 22.11.2021).
- Templin, T. (2016). Mobilny GIS–aktualne trendy, perspektywy rozwoju i wyzwania kształcenia. *Roczniki Geomatyki*, XIV, 2 (72), 221–230.
- Tom-Aba, D., Olaleye, A., Olayinka, A.T., Nguku, P., Waziri, N., Adewuyi, P., Adeoye, O., Oladele, S., Adeseye, A., Oguntimehin, O. i Shuaib, F. (2015). Innovative Technological Approach to Ebola Virus Disease Outbreak Response in Nigeria Using the Open Data Kit and Form Hub Technology. *PLOS ONE*, 10(6), e0131000. DOI: 10.1371/journal.pone.0131000.
- Tsilimantou, E., Delegou, E.T., Nikitakos, I.A., Ioannidis, C. i Moropoulou, A. (2020). GIS and BIM as Integrated Digital Environments for Modeling

- and Monitoring of Historic Buildings. *Applied Sciences*, 10(3), 1078. DOI: 10.3390/app10031078.
- Tucci, G., Bonora, V., Conti, A. i Fiorini, L. (2017). High-quality 3D models and their use in a cultural heritage conservation project. *The International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences*, XLII-2/W5, 687–693. DOI: 10.5194/isprs-archives-XLII-2-W5-687-2017.
- Vega, J.L. i Díaz, D. (2018). Developing sustainable planning for heritage conservation in the tropics: a GIS-based risk and vulnerability assessment profile for historic archives in Puerto Rico. *WIT Transactions on Ecology and the Environment*, 217, 613–623. DOI: 10.2495/SDP180521.
- Zerbini, A. (2018). Developing a Heritage Database for the Middle East and North Africa. *Journal of Field Archaeology*, 43(sup1), S9–S18. DOI: 10.1080/00934690.2018.1514722.
- Zhou, M., Geng, G. i Wu, Z. (2012). *Digital Preservation Technology for Cultural Heritage*. Springer Berlin Heidelberg. DOI: 10.1007/978-3-642-28099-3.

Łukasz Quirini-Popławski – doktor nauk o Ziemi w zakresie geografii (2011, Uniwersytet Jagielloński), adiunkt w Katedrze Przedsiębiorczości i Gospodarki Przestrzennej Instytutu Geografii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Zainteresowania naukowe: geografia turystyki ze szczególnym uwzględnieniem obszarów górskich, Ukraina, planowanie przestrzenne, współczesne wyzwania transportu miejskiego, architektura uzdrowiskowa i jej przemiany. Stypendysta programu CEEPUS (2011) i FUGA w ramach konkursu Narodowego Centrum Nauki (2016–2019). Członek Polskiego Towarzystwa Geograficznego i Towarzystwa Urbanistów Polskich.

Marcin Semczuk – doktor nauk o Ziemi w zakresie geografii, adiunkt w Katedrze Geografii Społeczno-Ekonomicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie (Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej). Jego zainteresowania naukowo-badawcze obejmują następujące zagadnienia: różnicowanie rozwoju społeczno-gospodarczego w skali regionalnej i lokalnej, polityka rozwoju regionalnego i lokalnego, zmiany struktury użytkowania ziemi, zmiana dostępności do szkolnictwa podstawowego, rozwój obszarów peryferyjnych, turystyka na obszarach prawnie chronionych. W prowadzonych badaniach wykorzystuje Geograficzne Systemy Informacji (GIS) jako podstawowe narzędzie pracy. Członek Polskiego Towarzystwa Geograficznego i Polskiego Towarzystwa Geopolitycznego.

Hubert Guz<http://orcid.org/0000-0001-8230-6182>

Akademia Ignatianum w Krakowie

hubert.guz@ignatianum.edu.pl

Konrad Oświecimski<http://orcid.org/0000-0002-0873-6827>

Akademia Ignatianum w Krakowie

konrad.oswiecimski@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.14

Proces opracowania Strategii Rozwoju Województwa Małopolskiego jako przejaw organizacyjnego uczenia się samorządu

STRESZCZENIE

Z dzisiejszej perspektywy czasowej województwa samorządowe, w tym Małopolska, to kluczowe podmioty z punktu widzenia rozdysponowywania funduszy unijnych, jak również poważni aktorzy, jeżeli chodzi o realizację wielu zadań z zakresu polityki publicznej i rozwojowej. Wypracowywanie pozycji oraz praktyk związanych z funkcjonowaniem tych podmiotów dokonywało się na początku XXI w., a budowa pozycji tych jednostek, oprócz tego, że obwarowana była ramami instytucjonalnymi, odbywała się również w trakcie i po części na podstawie prowadzonych działań. Jednym z takich kamieni milowych dla samorządowej Małopolski był proces przygotowania przez Urząd Marszałkowski Województwa Małopolskiego (UMWM) pierwszej Strategii Rozwoju Województwa Małopolskiego 2000–2006. Proces ten nie tylko doprowadził do jej stworzenia, ale również ukształtował organizację i przyszłe jej praktyki. Celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie, w świetle teorii organizacji uczącej się Petera Senge'a, w jakim stopniu tworzenie tej *Strategii* mogło się stać elementem kształtującym organizację – UMWM. Z przyjętej perspektywy autorzy konstatują, że proces tworzenia analizowanej *Strategii* był istotnym elementem, który miał wpływ na ukształtowanie się organizacji, a tym samym, że organizacje publiczne mogą się uczyć oraz że teorie dotyczące organizacji uczących się znajdują również do nich odniesienie.

SŁOWA KLUCZE: strategia rozwoju regionalnego, uczenie się organizacji, zarządzanie strategiczne, samorząd regionalny, partycypacja

ABSTRACT

The Preparation of the Małopolska Region Development Strategy as an Example of Organisational Learning in Self-Government

From today's perspective, local self-government regions, including Małopolska, are key entities as far as the allocation of EU funds is concerned, as well as important actors in the process of implementing many tasks in the field of public and development policy. The development of these local government institutions took place at the beginning of the 21st century and they formed, apart from being bound by institutional frameworks, in the course of and partly on the basis of their ongoing activities. One such milestone activity for the self-government of Małopolska was the preparation of the first Development Strategy of the Małopolska Region (2000–2006). This process not only led to the creation of the strategy itself, but also shaped the organization (UMWM) and its future practices. The aim of this article is to analyze to what extent the creation of this strategy could have become an element shaping the organization, in the light of Peter Senge's theory of the learning organization. From this perspective, the authors conclude that the process of creating the analyzed strategy was an important element that influenced the formation of the organization and also that public organizations can learn and consequently that the theories of learning organizations also apply to them.

KEYWORDS: strategy of regional development, learning organisation, strategic management, regional self-government, participation

Wstęp

Województwa samorządowe to dziś kluczowy aktor polityki rozwoju, dysponujący pieniędzmi unijnymi. Do momentu wejścia Polski do UE miały jednak marginalne znaczenie. Pośrednie zaangażowanie w programy przedakcesyjne i pilotażowe działania w ramach Kontraktów Wojewódzkich sprawiło, że regiony zaczęły budować pozycję istotnego podmiotu polityki rozwojowej.

Przełomowy 2004 rok nie przyniósł samorządom województw regionalnych programów operacyjnych (RPO), zostały jedynie zaangażowane do realizacji Zintegrowanego Programu Operacyjnego Rozwoju Regionalnego 2004–2006 (ZPORR), obejmującego jednak 22% środków europejskiej polityki spójności (Szlachta, 2011). Co więcej, zadania w tym procesie podzielono pomiędzy administrację samorządową i rządową. Powody tego ubezwłasnowolnienia regionów poprzez centralistyczną ustawę o Narodowym Planie Rozwoju są różnie oceniane (Sprawozdanie, 2013). Z jednej strony wskazuje się na naciski brukselskiej administracji,

która obawiała się braku potencjału w „młodych” samorządach regionalnych. Z drugiej strony, do głosu doszły centralistyczne tendencje w polskiej administracji państwowej (Izdebski i Kulesza, 2004). ZPORR był najszybciej wdrożonym programem operacyjnym w Polsce, a regiony okazały się partnerem wysoko cenionym przez Komisję Europejską (Sprawozdanie, 2013). W kolejnej perspektywie finansowej 2007–2013 samorządy województw stały się Instytucjami Zarządzającymi dla RPO, na które alokowano wtedy 34% środków unijnych (Szlachta, 2011). W naszej ocenie to rok 2007 stanowił prawdziwy przełom dla samorządów regionalnych jako moment wyposażenia ich w bezpośrednie narzędzie polityki rozwoju – RPO.

Co determinowało sposób działania władz samorządowych i urzędników w momencie rozpoczęcia programowania wsparcia unijnego? W ramach polityki spójności wyraźnie rysują się procesy zarządzania wielopoziomowego oraz cechy specyficzne dla otwartej metody koordynacji (Zawicki, 2010; Grosse, 2012). Oznacza to, że aktorzy polityki spójności działają, w znacznej mierze, autonomicznie. Zewnętrzne uwarunkowania stanowią ramy systemu, pozostawiając pole dla indywidualnego podejścia (NSRO, 2006).

Analizując uwarunkowania wewnętrzne, widać, że Urząd Marszałkowski Województwa Małopolskiego (UMWM) był otwartą, młodą (instytucjonalnie i personalnie) administracją z niewielkim doświadczeniem. Największym wówczas przedsięwzięciem UMWM było przygotowanie pierwszej Strategii Rozwoju Województwa Małopolskiego 2000–2006 (*Strategia*). W ocenie autorów oddolna, partycypacyjna i oparta na dialogu metoda pracy nad *Strategią* ukształtowała podejście władz samorządowych, urzędników oraz partnerów społecznych, gospodarczych, naukowych do programowania rozwoju i interwencji unijnej.

Celem analizy jest ocena, czy proces budowy *Strategii* był przykładem uczenia się organizacji. Dodatkowo, autorzy pojęli próbę weryfikacji przydatności teorii uczącej się organizacji do oceny działań instytucji publicznych.

Metoda

W badaniu zastosowano metodę studium przypadku, który określono jako proces przygotowania *Strategii* i jego wpływ na podejście do programowania unijnej polityki spójności. W ocenie autorów przypadek jest wart analizy. Po pierwsze, proces przygotowywania dokumentów strategicznych i operacyjnych jest powszechny w administracji. Po drugie, proces ten stanowi laboratorium uczenia się organizacji. Po trzecie, przypadek

prezentuje zjawisko przenikania się uwarunkowań formalnych i tzw. podejścia do realizacji zadań publicznych. Analiza ma znaczenie praktyczne i daje szansę bezpośredniej generalizacji oraz wykorzystania jej jako dobrej praktyki w samorządach.

Studium ma charakter eksplanacyjno-deskryptywny, jest próbą wskazania związków przyczynowych pomiędzy doświadczeniami z procesu przygotowania *Strategii* a specyfiką programowania polityki spójności (Ospina, Esteve i Lee, 2017).

Dokonano przekrojowej analizy procesu budowy *Strategii*. Wykorzystano metodę obserwacji. Jeden z autorów prowadził obserwacje mające znamiona obserwacji uczestniczącej. W okresie 1999–2019 był pracownikiem UMWM, zaangażowanym pośrednio w przygotowywanie poszczególnych strategii rozwoju oraz bezpośrednio – w realizację unijnej polityki spójności. Aby zminimalizować zagrożenia wynikające ze specyfiki studium przypadku, dokonano triangulacji danych, uzupełniając je analizą dokumentów źródłowych oraz wyników badań ewaluacyjnych (Yin, 2015).

Zgromadzone dane umożliwiły wnioskowanie, dokonano generalizacji analitycznej i sformułowano najważniejsze rekomendacje. Autorzy położyli nacisk na możliwość praktycznego wykorzystania ustaleń.

W celu oceny oddziaływania procesu na organizację wykorzystano teorię organizacji uczącej się Petera Senge'a. Autor wskazał kanon elementów procesu uczenia się organizacji obejmujący: myślenie systemowe, mistrzostwo osobiste, modele myślowe, wspólną wizję i zespołowe uczenie się (Senge, 2012). Zweryfikowano, czy elementy te wystąpiły w badanym procesie oraz czy teoria jest adekwatna do oceny działań organizacji publicznej.

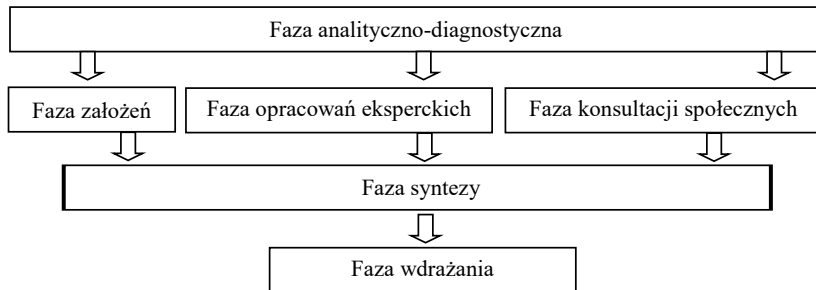
Proces budowy *Strategii*

Prace nad *Strategią* prowadzone były od 1999 do 2000 r. Region potrzebował narzędzia zarządzania strategicznego oraz dokumentu uzasadniającego realizację projektów, które miały być docelowo finansowane ze środków europejskich. Czynnikiem ten ułatwił zaangażowanie się w proces partnerów, którzy mieli świadomość, że priorytety (i projekty) wskazane w *Strategii* mają szansę na uzyskanie unijnego finansowania.

Strategia to także realizacja wymogów prawa. Ustawa o samorządzie województwa z dnia 5 czerwca 1998 r. określała minimalny zakres celów, precyzowała zawartość dokumentu oraz lakonicznie odnosiła się do procesu tworzenia *Strategii*, w tym wskazując kluczowych partnerów samorządu (Ustawa, 1998).

Spełnienie obowiązku ustawowego było proste. Idąc śladem wielu samorządów gminnych, wystarczyłoby zlecić przygotowanie *Strategii* zewnętrznemu podmiotowi, a wynik tych prac skonsultować ze wskazanymi podmiotami. Władze Małopolski uczyniły jednak z budowy *Strategii* priorytet, inicjując dialog z szerokim gronem partnerów i wspierając się ekspertami. *Strategia* stała się także kluczowym przedsięwzięciem UMWM, angażując kadrę zarządzającą i pracowników. Proces oparto na koncepcji zarządzania strategicznego, zakładając m.in. (Górnjak i Mazur, 2012; Harmonogram, 1999; Założenia, 1999):

- szerokie społecznienie;
- zaangażowanie interesariuszy na każdym etapie prac;
- podejście oddolne;
- długi horyzont czasowy;
- wyznaczenie obszarów działania województwa, hierarchizację problemów;
- uwzględnienie czynników wewnętrznych i zewnętrznych;
- wyznaczenie kierunków rozwoju i priorytetów w ramach obszarów;
- monitoring działań i ocenę efektów.



Rysunek 1. Fazy pracy nad Strategią Rozwoju Województwa Małopolskiego

Źródło: opracowanie własne na podstawie Założenia, 1999; Strategia, 2000.

Proces składał się z sześciu faz:

Faza analityczno-diagnostyczna – w myśl zasad polityki opartej na dowodach opracowano diagnozę stanu – pierwszą odnoszącą się do obszaru nowego województwa (Pawson, 2006). Założono integrację z poziomem lokalnym (m.in. zbadano strategię powiatowe i wyodrębniono wspólne obszary problemowe) (Diagnoza, 2000).

Faza „Założeń” – opracowano „Założenia do Strategii Rozwoju Województwa”, obejmujące: diagnozę, uwarunkowania, kierunki i scenariusze rozwoju, projekt celów i priorytetów oraz schemat

dokumentu *Strategii*. Dokonano oceny *ex ante* „Założeń” i rozpoczęto konsultacje społeczne (Ewaluacja, 1999; Założenia, 1999; Strategia, 1999).

Faza opracowań eksperckich – w proces zaangażowano środowiska eksperckie: Uniwersytet Jagielloński, Polską Akademię Nauk, Akademię Ekonomiczną, Akademię Rolniczą, Akademię Pedagogiczną, Małopolski Instytut Samorządu Terytorialnego i Administracji. Ekspertki przygotowywali analizy sektorowe, konsultowane z zespołem oraz władzami samorządowymi. Opracowano analizę potencjalnych źródeł finansowania *Strategii* oraz ocenę oddziaływania na środowisko (Prognoza, 1999; Strategia, 2000).

Faza konsultacji społecznych – partnerzy byli zaangażowani we wszystkie fazy tworzenia *Strategii*. Kluczowym mechanizmem były warsztaty problemowe (analiza potrzeby powiatów, wyznaczanie kierunków rozwoju, definiowanie projektów). Zastosowano ankietę – „Małopolską Listę Szans” – uczestnicy warsztatów wskazywali priorytety rozwojowe, przeprowadzono ankietę prasową – wpłynęło 2500 ankiet (Małopolska Lista Szans, 2000). Uspołecznienie projektu *Strategii* odbywało się poprzez spotkania, konferencje, prasę, internet (Strategia, 2000).

Faza syntezy – podsumowano i zagregowano informacje zgromadzone poprzez opracowania sektorowe i analizy eksperckie oraz wyniki konsultacji społecznych. W zakresie struktury celów zastosowano nowatorskie podejście. Zintegrowano cele w pola (mieszkańcy, pejzaż, gospodarstwo, więzi) i powiązane z nimi konteksty (integracja regionalna, międzyregionalna i europejska). Powyższa logika wydaje się bardziej kompleksowa niż stosowane w RPO podejście liniowe. Zdefiniowano osiem celów nadrzędnych, 30 celów strategicznych oraz prawie 80 rozwiązań. Powstał zwarty i komunikatywny dokument (jedynie 100 stron) przyjęty przez Sejmik Województwa Małopolskiego (Strategia, 2000).

Faza wdrażania – zaplanowano wdrażanie *Strategii*, opracowano prognozę finansową wraz ze źródłami oraz zasady wdrażania i monitorowania. Sporządzono listę wskaźników (syntetycznych i szczegółowych), określając ich stan bazowy. W zakresie instytucjonalnym przewidziano: powołanie komitetu sterującego, pięciu komitetów wdrażających i sekretariatu wdrażania (Strategia, 2000). Powstał Program Wojewódzki – narzędzie wdrażania na okres 2001–2002. Krótszy horyzont czasowy, koncentracja na priorytetowych celach (z 30 wybrano 11) oraz hierarchizacja rozwiązań miały zoperacjonalizować *Strategię* (Wojewódzki Program, 2000).

Województwo małopolskie korzystało ze wsparcia eksperckiego (pomoc doradcza konsultantów lokalnych i zagranicznych) w ramach projektu „Wsparcie budowy strategii rozwoju dla nowych województw” finansowanego z programu PHARE INRED. Miało to istotne znaczenie dla podejścia do budowy *Strategii*. Zapewniono możliwość zaangażowania ekspertów i pozyskania *know-how*. Ponadto, okres pracy nad *Strategią* to czas debaty na temat ustawy o dostępie do informacji publicznej (Ustawa, 2001). Idea transparentności i partycypacji była wyraźnie obecna w dyskursie na temat administracji i samorządu.

Perspektywa czasowa, doświadczenia kolejnych strategii i RPO pozwalają ocenić dziś pierwszą *Strategię* oraz proces jej przygotowania. O ile logika celów i priorytetów strategicznych – rezultat żmudnego procesu przygotowania *Strategii* – nie budzi zastrzeżeń, to jej najsłabszą stroną było wdrożenie. Brakowało korelacji pomiędzy strukturą samorządu regionalnego a wyznaczonymi celami. Zmieniły się także uwarunkowania zewnętrzne, procesy decentralizacji zahamowały, nastąpiło opóźnienie wejścia Polski do UE (Raport z realizacji, 2004; Raport z monitoringu, 2003). Zaplanowany, lecz nie wdrożony system monitoringu był zbyt rozbudowany instytucjonalnie – nie przekładał się natomiast na procedury operacyjne. Ambitne założenia o utrzymaniu partycypacyjnego podejścia także na etapie wdrażania *Strategii* nie zostały zrealizowane (Koncepcja, 2008).

Zaproponowany zestaw wskaźników miał ogólny charakter i zabrakło korelacji z produktami i rezultatami. Województwo od 1999 r. publikuje rocznik o charakterze statystycznym pt. „Raport o stanie województwa”, który zawiera szereg danych społeczno-gospodarczych, jednak struktura raportu nie została zintegrowana ze *Strategią*¹ (Raporty, 2000–2006).

Małopolska stosuje budżet zadaniowy, nie udało się wprowadzić korelacji pomiędzy zadaniami budżetowymi a strukturą *Strategii*². Oznaczało to, że ocena poziomu wydatków na poszczególne priorytety bazowała często jedynie na szacunkach.

We wdrażanie *Strategii* było zaangażowanych wielu autonomicznych aktorów. O ile proces przygotowania był przewidywalny – województwo inicjowało i koordynowało działania, to w przypadku wdrażania samorząd nie miał efektywnych instrumentów wpływu.

1 Wraz z wejściem Polski do UE stworzono w Małopolsce Obserwatorium Polityki Rozwoju, gromadzące dane i prowadzące badania wspierające procesy zarządzania strategicznego (www.obserwatorium.malopolska.pl).

2 Dopiero po kilku latach wprowadzono do budżetów wieloletnie prognozy finansowe i programy inwestycyjne.

W związku z aplikowaniem o środki unijne znaczenie *Strategii* zostało zinstrumentalizowane. Często traktowano strategię (zwłaszcza gminne) jako obowiązkowy załącznik do projektów, uzasadniający ich realizację, a nie jako narzędzie zarządzania strategicznego.

Uczenie się organizacji – ocena

Dla analizy zasadnicze znaczenie ma ocena sposobu przygotowania *Strategii*. Procesowe spojrzenie na to przedsięwzięcie to nie tylko informacje o tym, co osiągnięto, ale także wiedza, jak to osiągnięto. Ocena procesu tworzenia *Strategii* została przeprowadzona na podstawie modelu uczenia się organizacji Senge'a. Intuicyjnie rozumiana teoria Senge'a polega na: zmianie sposobu myślenia (modele myślowe), poznaniu siebie i dzięki temu otwartości na świat (mistrzostwo osobiste), zrozumieniu, jak funkcjonuje organizacja i jej otoczenie (myślenie systemowe), partycypacyjnym budowaniu strategii i celów (wspólna wizja) oraz pracy grupowej przy osiąganiu celów (zespołowe uczenie się) (Senge, 2012).

Weryfikacja, czy uczestnicy procesu, myśląc systemowo, konfrontując swoje modele myślowe, tworzyli wspólną wizję i uczyli się, pozwoli ocenić, czy uczyła się organizacja.

Myślenie systemowe to holistyczne postrzeganie otoczenia i organizacji poprzez wzajemne, dynamiczne powiązania, świadomość wielowymiarowych relacji (przyczyna – skutek – przyczyna), a nie jedynie linearnych (przyczyna – skutek) oraz sprzężeń zwrotnych występujących z opóźnieniem (Senge, 2012). Władze regionalne metodycznie zaplanowały proces – od konceptualizacji do operacjonalizacji. Świadomie zdecydowano się na podejście oddolne, które generuje więcej problemów, zapraszając do współpracy szerokie grono partnerów. Był to wyraz zintegrowanego podejścia, które pozwala dostrzegać relacje pomiędzy zdarzeniami (sprzężenia zwrotne) oraz zachodzące procesy zmian, a nie tylko statyczne obrazy rzeczywistości (złożoność dynamiczna). Z jednej strony, powody partnerskiego, partycypacyjnego podejścia były utylitarne – budowa wizerunku nowej administracji regionalnej. Z drugiej strony, były przejawem myślenia systemowego, które widać nawet w strukturze dokumentu – zdefiniowane pola aktywności oraz integracja celów (rozwiązań, priorytetów) z kontekstami (Strategia, 2000).

Modele myślowe sprzyjające uczeniu się bazują na kulturze otwartości w organizacji, refleksji, stawianiu pytań, dociekaniu i twórczym burzeniu porządku (Senge, 2012). Koncepcja przygotowywania, co kilka lat, strategii rozwoju sama w sobie zakłada celowe pobudzanie twórczego fermentu. Konieczność diagnozowania rzeczywistości, rewizji dotychczasowych

planów i wyznaczania priorytetów zmusza do refleksji (urzędników, polityków, partnerów i obywateli)³. Przyjęta formuła pracy nad *Strategią* zakładała otwartość i transparentność oraz poszukiwanie danych i wiedzy, a także szereg konsultacji, ocenę *ex ante*, analizy sektorowe, które były bezpośrednio konsultowane z zespołem pracującym nad *Strategią* oraz władzami samorządowymi (tzw. okrągłe stoły). Pozwoliło to na uzyskanie wartości dodanej poprzez bezpośrednie zaangażowanie partnerów w debatę.

Wspólna wizja rozumiana jest jako wspólnota celu wartego zaangażowania, partnerstwo, wiara w możliwość kształtowania przyszłości, aktywność i praca zespołowa (Senge, 2012). Gdyby nie świadomość ważnego przedsięwzięcia o realnym wpływie na rzeczywistość (unijne pieniądze), zaangażowanie partnerów byłoby trudne. Urzędnicy zrealizowaliby powierzone im zadania, ale twórczy ferment ograniczałby się do ich biurerek ze szkodą dla rozwoju regionu.

Przejawem partnerskiego podejścia były konsultacje, które należy nazwać proaktywnymi (Covey, 2020). „Zmuszono” partnerów do aktywności poprzez warsztaty, konferencje, ankiety oraz dyskusje o rozwoju, zoperacjonalizowane przez pomysły na konkretne projekty.

W ramach organizacji – UMWM zaangażowano władze województwa, kadrę zarządzającą, kluczowych pracowników, przedstawicieli podległych jednostek, czyniąc ze *Strategii* priorytet, wyciągnięty przed nawias bieżącej działalności. Wspólną wizję obrazuje także precyzyjnie sformułowana misja ujmująca główne wyzwania ważne dla zróżnicowanych interesariuszy (Strategia, 2000).

Zespołowe uczenie się to permanentny dialog na partnerskich zasadach (Senge, 2012). Zespół to z jednej strony kadra UMWM, a z drugiej – szerokie grono osób i instytucji zaangażowanych w proces. Analizując przebieg prac, można dostrzec, że samorząd regionalny nie dominował dialogu, zapraszając szerokie grono partnerów i konsultując nie tylko finalny dokument, ale także opracowania częściowe. Dbano o tak ważną przy uczeniu się organizacji informację zwrotną poprzez odnoszenie się do zgłaszanych uwag i podsumowywanie kolejnych etapów pracy. Proces został udokumentowany, co pozwoliło na akumulację wiedzy w organizacji (Nonaka, 1991). Dzięki odpowiedniemu przedstawieniu graficznemu i komunikatywnym materiałom promującym *Strategię* wykorzystano potencjał wizualizacji jako narzędzia wspomagającego uczenie się.

Mistrzostwo osobiste odnoszone jest do zaangażowania, odpowiedzialności, ciągłego doskonalenia się, budowania samoświadomości i twórczego napięcia pomiędzy wizją i rzeczywistością (Senge, 2012).

3 Formuła unijnych siedmioletnich perspektyw finansowych ma również na celu zorganizowaną refleksję administracji i jej partnerów.

Próba oceny, czy uczestnikom opisanego procesu przyświecały idee osobistego mistrzostwa, jest trudna. Łatwiej ocenić efekty tych działań. To władze samorządowe i pracownicy UMWM stworzyli atmosferę otwartości, inicjując i koordynując dialog. Działania mogły się skupić wyłącznie na „literze” prawa i osiągnięciu produktu w postaci dokumentu *Strategii*. Regionalni liderzy (bo tak należy ich nazwać) skoncentrowali się jednak na procesie i „duchu” partnerskiego działania. To pomysły i decyzje konkretnych ludzi przyczyniły się do wdrożenia partycypacyjnej, oddolnej metody budowania *Strategii*. Senge w swojej teorii podkreśla, że mistrzostwo osobiste jest zaraźliwe (Senge, 2012). Ten mechanizm spowodował, że formuła partnerskiego dialogu została zaszczerpiona wśród partnerów samorządu, a także mocno wpłynęła na kulturę organizacyjną UMWM (Księga Jakości, 2013).

Analiza powyższych elementów, zdefiniowanych przez Senge’a jako wyróżniki uczenia się organizacji, potwierdza, że administracja samorządowa skutecznie budowała swoje doświadczenia w procesie uczenia się. Patrząc na efekty tego procesu w postaci realizowanych wyzwań strategicznych, jak przygotowanie kolejnych strategii rozwoju i RPO, również należy potwierdzić, że organizacja posiadała wiedzę, kompetencje i podejście.

Wnioski i rekomendacje

Strategia Rozwoju Województwa Małopolskiego 2000–2006 stanowiła jedno z najważniejszych doświadczeń na drodze poszukiwania koncepcji i narzędzi wdrażania polityki rozwoju. W chwili jej tworzenia samorząd regionalny stawiał pierwsze kroki, brakowało doświadczeń w zarządzaniu strategicznym i długookresowym planowaniu. Jacek Szlachta, czołowy polski regionalista, dopiero po dekadzie zaobserwował „zasadniczy wzrost umiejętności programowania strategicznego na poziomie regionalnym” (Szlachta, 2011, s. 33). Wiedza i kompetencje wzrastały wraz z uruchomieniem programów przedakcesyjnych, a następnie funduszy strukturalnych, kiedy to nastąpił transfer *know-how* w dziedzinie programowania, zarządzania strategicznego, monitoringu, oceny (Grosse, 2012). Z czasem rolę instrumentu zarządzania regionami przejęły RPO, które w przeciwieństwie do *Strategii* były wyposażone w budżety.

Przygotowanie dwóch kolejnych strategii zintegrowano z pracami nad RPO. Poprzedzenie przygotowań RPO szerokim regionalnym dialogiem strukturalizowało cele i ułatwiało ich operacjonalizację (Strategia, 2006; Strategia 2011). Doświadczenia pierwszej *Strategii* ustaliły swoistą ścieżkę działania i podejście do zarządzania strategicznego.

Podczas przygotowania RPO 2007–2013 wymogi prawne w zakresie procesu konsultacji były już znacznie szersze (Rozporządzenie, 2005). Władze regionalne ponownie wyszły jednak poza obligatoryjne działania, inicjując szeroki dialog. Współpraca z partnerami samorządowymi, gospodarczymi, sektorem pozarządowym, sektorem nauki, administracją rządową i wspólnotową, stworzenie banku projektów, ekspertyzy, konferencje tematyczne, zespoły zadaniowe i warsztaty w UMWM to tylko część z aktywności podjętych w procesie programowania (ROP 2007–2013).

Teoria uczenia się organizacji, dzięki wyeksponowaniu znaczenia człowieka w tym procesie, ma utylitarny charakter. Stanowi ona jednak ułomne narzędzie do pomiaru uczenia się. Każdy z pięciu elementów trudno sparametryzować poprzez efekty. W przypadku organizacji publicznej (gdzie zyskowość nie jest miernikiem) problem jest spotęgowany. W niniejszym studium przypadku potwierdzono występowanie pozytywnych działań w każdym z badanych obszarów, mając świadomość ich niemierzalności i nieporównywalności. Analiza taka była możliwa tylko dzięki długookresowej obserwacji zarówno badanego procesu, jak i jego oddziaływania. Teoria Senge’a jest bez wątpienia dobrym drogowskazem dla organizacji w zakresie tworzenia warunków do uczenia się.

Oceniając proces przygotowania *Strategii*, wydaje się, że województwo małopolskie osiągnęło pożądane rezultaty. Władze samorządowe poprzez charakter swojego zaangażowania i dobór odpowiednich koncepcji strategicznych przyczyniły się do tego. Logika uczenia się Davida Kolba, także w przypadku organizacji, przedkłada nade wszystko doświadczenie (Kolb, 1984). W omawianym przypadku doświadczenie zaowocowało triadą: wiedzy, kompetencji oraz „podejścia” do problemów. Triada ta przez lata stanowiła fundament strategicznego zarządzania regionem i determinowała skuteczność Małopolski w absorpcji środków unijnych. Doświadczenia te zostały dostrzeżone i promowane jako dobre praktyki (Sadura, 2016).

Powyższa analiza dowodzi, że organizacje publiczne mogą się uczyć, i to wspólnie z szerokim gronem partnerów, co dla samorządu powinno stanowić paradygmat działania. W omówionym przedsięwzięciu zarysowały się główne procesy uczenia się: impulsy, refleksja, wiedza i adaptacja (Olejniczak, 2012). Były one możliwe dzięki czynnikom, które je wspierały, m.in. takim jak: myślenie systemowe, kultura pracy zespołowej, zaangażowanie, demokratyczne zarządzanie, dostępność informacji zewnętrznych, poszukiwanie informacji zwrotnych, praktyki kodyfikacji działań i akumulacji wiedzy, otwartość i dialog.

Samorządy mogą kreować takie warunki, nie wystarczają tu narzucone prawem ścieżki postępowania. Kluczowe znaczenia ma „duch”, a nie „litera”. Ważny jest proces, a nie jedynie jego końcowy rezultat.

Świadomość roli partycypacyjnego dialogu i związanego z nim twórczego fermentu daje szansę na umacnianie znaczenia samorządu w jego konstytucyjnym rozumieniu – jako wspólnoty obywateli.

BIBLIOGRAFIA

- Covey, S.R. (2020). *7 Nawyków skutecznego działania*. Warszawa: Rebis.
- Ewaluacja ex-ante* (1999). Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.
- Grosse, T.G. (2012). *W objęciach europeizacji, wybrane przykłady z Europy Środkowej i Wschodniej*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Harmonogram prac nad strategią (1999). Uchwała Sejmiku Województwa Małopolskiego VII/58/99 z dnia 26 kwietnia 1999 r.
- Izdebski, H. i Kulesza, M. (2004). *Administracja publiczna. Zagadnienia ogólne*. Warszawa: Liber.
- Kolb, D. (1984). *Experiential Learning. Experience as the Source of Learning and Development*. New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Koncepcja Good Governance – refleksje do dyskusji* (2008). Warszawa: Ministerstwo Rozwoju Regionalnego.
- Kontrakt Wojewódzki dla Województwa Małopolskiego na lata 2001–2002, 19 czerwca 2001 r.
- Księga jakości (2013). Księga Zintegrowanego Systemu Zarządzania. Kraków: UMWM.
- Małopolska Lista Szans (2000). Pozyskano z: <https://dziennikpolski24.pl/malopolska-lista-szans/ar/c3-2093928> (dostęp: 12.08.2021).
- Mikuła, J. (2000). *Prognoza skutków wpływu na środowisko Strategii Rozwoju Województwa Małopolskiego*. Kraków.
- Nonaka, I. (1991). The Knowledge-creating Company. *Harvard Business Review*, 69(6). The best of HBR 2007. <https://hbr.org/2007/07/the-knowledge-creating-company>
- NSRO (2006). Narodowe Strategiczne Ramy Odniesienia 2007–2013. Warszawa: Ministerstwo Rozwoju Regionalnego.
- Olejniczak, K. (red.) (2012). *Organizacje uczące się. Model dla administracji publicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ospina, S., Esteve, M. i Lee, S. (2017). Assessing qualitative studies in public administration research. *Public Administration Review*, 78(4). DOI: 10.1111/puar.12837.
- Raport z monitoringu Strategii Rozwoju Województwa Małopolskiego za lata 2000–2003 (2003). Kraków: UMWM.
- Raport z realizacji Strategii Rozwoju Województwa Małopolskiego na lata 2000–2006 (2004). Kraków: UMWM.

- Raporty Województwo Małopolskie (2000–2006). Pozyskano z: <https://www.malopolska.pl/biznes/rozwoj-regionalny/rozwoj-województwa/raport-o-stanie-województwa-1> (dostęp: 12.08.2021).
- Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 13 stycznia 2005 r. w sprawie trybu i terminów konsultacji, współdziałania i współpracy przy opracowywaniu Narodowego Planu Rozwoju, programów operacyjnych i strategii wykorzystania Funduszu Spójności.
- Sadura, P. (2016). *Konsultacje społeczne na poziomie wojewódzkim. Omówienie przypadków dobrych praktyk i rekomendacje*, Federacja Mazowia. Pozyskano z: https://poledialogu.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/Sadura_konsultacje_spoleczne_na_poziomie_województwskim_mazowia.pdf (dostęp: 11.09.2021).
- Senge, P.M. (2012). *Piąta dyscyplina. Teoria i praktyka organizacji uczących się*. Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer Business.
- Sprawozdanie końcowe z realizacji Narodowego Planu Rozwoju na lata 2004–2006 (2013). Warszawa: Ministerstwo Rozwoju Regionalnego.
- Strategia Rozwoju Województwa Małopolskiego 2000–2006 (2000). Kraków: UMWM.
- Strategia Rozwoju Województwa Małopolskiego 2007–2013 (2006). Kraków: UMWM.
- Strategia Rozwoju Województwa Małopolskiego 2011–2020 (2011). Kraków: UMWM.
- Szlachta, J. (2011). Strategiczne programowanie rozwoju regionalnego, w kierunku krajowego systemu myśli strategicznej w sferze polityki regionalnej. W M. Kolczyński i P. Żuber (red.), *Nowy paradygmat rozwoju – najnowsze trendy i perspektywy polityki regionalnej*. Warszawa: Ministerstwo Rozwoju Regionalnego.
- Ustawa o dostępie do informacji publicznej z dnia 6 września 2001 r.
- Ustawa o samorządzie województwa z dnia 5 czerwca 1998 r.
- Wojewódzki Program Operacyjny Rozwoju Regionalnego Małopolski na lata 2001–2002 (2000). Kraków: UMWM.
- Yin, R.K. (2015). *Studium przypadku w badaniach naukowych. Projektowanie i metody*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Założenia do Strategii Rozwoju Województwa (1999). Uchwała Sejmiku Województwa Małopolskiego XI/102/99 z dnia 30 sierpnia 1999 r.
- Zawicki, M. (2010). Deficyty współzarządzania publicznego w Unii Europejskiej. W A. Bosiacki, H. Izdebski, A. Nelicki i I. Zachariasz, *Nowe zarządzanie publiczne i public governance w Polsce i w Europie*. Warszawa: Liber.

Hubert Guz – doktor ekonomii (zarządzanie), adiunkt w Katedrze Polityki Publicznej i Administracji Akademii Ignatianum w Krakowie, przez 20 lat związany z samorządem regionalnym, do 2019 r. dyrektor Departamentu Funduszy Europejskich w Urzędzie Marszałkowskim

Województwa Małopolskiego; doświadczenie w zarządzaniu programami, projektami i dużymi zespołami, zainteresowania: organizacyjne uczenie się, samorząd, polityka spójności UE.

Konrad Oświecimski – adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Akademii Ignatianum w Krakowie. Jego zainteresowania badawcze oraz dokonania publikacyjne oscylują wokół wpływu politycznego, lobbingu, a także kampanii wyborczych i politycznych.

Karolina Madeja<http://orcid.org/0000-0002-2090-0239>

Uniwersytet Jagielloński

karolina.madeja@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.15

Ritu paganorum vivere. O przyczynach buntów przeciwko chrystianizacji Węgier

STRESZCZENIE


Artykuł przedstawia dotychczasowe poglądy badaczy na kwestię przyczyn wybuchu buntów pogańskich na Węgrzech (ok. 997, 1046, 1060/1061). Miały być one niezwiązane bezpośrednio z religią, a skupione na próbie odzyskania władzy przez dawnych naczelników plemiennych lub na chęci zrzucenia nowych obciążeń materialnych przez społeczeństwo. Autorka wykazuje, że propozycje te były niezadowolające i sprzeczne z wymową źródeł, wobec czego proponuje szersze spojrzenie na zagadnienie. Chrystianizacja rozpoczęta przez Stefana I Świętego (997–1038) i kontynuowana przez jego następców cechowała się znaczną gorliwością i przymusem, połączona była również z przemocą sankcjonowaną przez nowe prawa. Nakazy oraz zakazy wynikały z religijnej postawy panującego i napotykały opór o podobnym charakterze. Zbyt wąskie jest postrzeganie religii tylko jako doktryny i światopoglądu, które wobec nieznacznej ewangelizacji (brak kadry, trudności językowe) nie mogły stanowić kwestii spornych. Istotę religii konfrontowanej z chrześcijaństwem upatrywać należy w rytuałach oraz sankcjonowanym sakralnie porządku społecznym i władzy.

SŁOWA KLUCZE: chrystianizacja, bunty pogańskie, Węgry, średniowiecze, Stefan I Święty

ABSTRACT

Ritu paganorum vivere. On the Causes of Rebellions Against the Christianization of Hungary

The article presents views of researchers on the issue of the causes of the outbreak of pagan rebellions in Hungary (c. 997, 1046, 1060/1061). They were supposedly not related to religion directly, but focused on the attempts of former tribal chieftains to regain power, or on the desire of the population to shed recently introduced material burdens. The author shows that these proposals were unsatisfactory and contradictory to the sources, and therefore proposes

Sugerowane cytowanie: Madeja, K. (2021). *Ritu paganorum vivere. O przyczynach buntów przeciwko chrystianizacji Węgier*. ©  *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 237–250. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.15.

Nadesłano: 09.07.2021

Zaakceptowano: 28.09.2021

a broader view of the issue. The Christianization, initiated by King Saint Stephen (997–1038), and continued by his successors was characterized by great zeal and coercion, combined with violence sanctioned by new laws. Rules and prohibitions resulted from the religious attitude of the ruler and were met with resistance of a similar nature. It is too narrow a perspective to perceive religion just as a doctrine and a worldview, which, in view of the scarce evangelization (lack of personnel, language difficulties), could not have been a matter of conflict. The essence of religion confronted with Christianity should be sought in the rituals and the sacredly sanctioned social order and power.

KEYWORDS: Christianization, pagan rebellions, Hungary, Middle Ages, King Saint Stephen

Wiele napisano na temat chrystianizacji Węgier, a przede wszystkim o jej inicjatorze – Stefanie I Świętym (997–1038), kanonizowanym w 1083 r. i zwanym apostołskim królem (Györffy, 2013; Kristó, 2000; 2001; Veszprémy, 2002)¹. Wśród prac dotyczących licznych aspektów tego zagadnienia zaskakuje, jak niewiele uwagi poświęcono kwestii oporu wobec wprowadzania nowej religii. Można odnieść wrażenie, że historycy dość bezkrytycznie podchodzą do hagiograficznych przekazów o chrystianizacyjnych sukcesach samego Stefana oraz jednego z węgierskich biskupów, św. Gellérta, których wysiłki miały doprowadzić do nawrócenia Węgrów – mimo iż te same przekazy zawierają treści przeczące takiej wizji (*Legenda Sancti Stephani regis...*, wyd. 1938; *Legenda Sancti Gerhardi episcopi*; wyd. 1938). Biskup stał się wszakże męczennikiem zabitym przez pogan jesienią 1046 r., a król po śmierci syna w 1031 r. miał problem z wyznaczeniem następcy, gdyż wśród jego własnych krewnych brakowało dobrych chrześcijan (*Simonis de Keza Gesta Hungarorum*, wyd. 1937; *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV*, wyd. 1937). Przekazy kronikarskie piszą wprost o dwukrotnym powrocie Węgrów do pogaństwa – w czasach króla Andrzeja I (w 1046 r.) oraz w czasach króla Béli I (ok. 1060/1061 r.). Ten drugi epizod, według Szymona z Kezy (wyd. 1937, s. 180), trwać miał aż rok. Treść żywotów św. Stefana pozwala dostrzec wydarzenia o podobnym charakterze już na samym początku jego panowania, jeszcze przed koronacją królewską w 1000/1001 r. Opisy buntów pogańskich (węg. *pogánylázadások*) utrwalone zostały oczywiście przez chrześcijan, dlatego nie dostarczają bezpośrednich informacji odnośnie do przyczyn ich wybuchu. Czy możliwe jest w takim wypadku określenie, przeciwko czemu konkretnie buntowali się Węgrzy – czy były to kwestie światopoglądowe,

1 Przytaczam jedynie najważniejszą i nowszą literaturę poświęconą Stefanowi I Świętemu i chrystianizacji Węgier, w której znajdują się odniesienia do prac bardziej szczegółowych.

metody, jakich używano w procesie chrystianizacji, czy też powody niezwiązane z religią? Na to jakże istotne dla procesu formowania państwa i społeczeństwa pytanie usiłovali wyczerpująco odpowiedzieć tylko nieliczni węgierscy mediewiści.

Do czasu opublikowania pierwszej – i wciąż jedynej – pracy poświęconej tzw. pogańskim buntom na Węgrzech (Kristó, 1965) zagadnienie poruszane było tylko marginalnie przy okazji syntez dziejów państwa. Historycy nie analizowali zatem krytycznie ani przebiegu, ani przyczyn wydarzeń, a tylko wzmiankowali je bądź relacjonowali w ślad za przekazami źródłowymi (Pauler, 1899; Hóman, 1928). Niekiedy pozwalali sobie na wzbogacenie opisu o własne poglądy na rzeczywisty charakter wystąpień. Sytuacja ta skłoniła Gyulę Kristó do wypełnienia luki historiograficznej i konfrontację z zapatrywaniami poprzedników, których podzielił na dwie grupy: historyków burżuazyjnych oraz marksistowskich. Ci pierwsi widzieli w buntach pogańskich walki narodowe o zrzucenie obcej zależności, zaś drudzy – opór przeciwko polityce kościelnej i ciemnieniu klasy pracującej. Jak widać po zastosowanym przez uznanego mediewistę słownictwie, również jego praca nie była wolna od ideologii dominującej w chwili pisania tekstu. Trudno się zatem dziwić, iż głównym wnioskiem w kwestii przebiegu i przyczyn buntów pogańskich było dostrzeżenie w nich przede wszystkim walki z budową państwa feudalnego, centralizacją władzy oraz obciążeniami materialnymi. Wbrew narzucającej się perspektywie, badacz nie położył nacisku na masowość wystąpień, a na przewodzące im jednostki. Przywódcę największego i najlepiej poświadczanego źródłowo buntu z 1046 r., Vateę, jednego z zabójców św. Gellérta, nazwał reliktem pokonanych wcześniej przez Stefana I Świętego naczelników plemiennych, który dążył do odzyskania niezależności własnego władztwa. „Bunty pogańskie” miały być zatem w rzeczywistości bojami jednostek o utraconą w toku reform Stefana pozycję. Dopiero wystąpienie z 1060/1061 r. uznał badacz za masowe, określając je jako przejaw walki klasowej, której przewodził niezadowolony element zdeklasowany. Tym razem, ponownie wbrew wymowie kronik, zaprzeczył, aby na czele buntu stał syn Vaty, Janus, gdyż w jego wizji po stłumieniu buntów naczelników plemiennych nikt nie dysponowałby już odpowiednim zapleczem. Gy. Kristó uznał wobec tego, że tzw. bunty pogańskie nie miały religijnego tła, a ideologia pogańska wystąpiła w nich jedynie jako dodatek, wobec czego określanie ich w ten sposób jest niepoprawne.

Podjęcie do zagadnienia w ten sposób należy określić jako dyskredytujące wszystkie źródła pisane mówiące o buntach oraz tworzące narrację opartą na wielu pozaźródłowych hipotezach. Gy. Kristó, dążąc do wykazania swojej tezy, nie odniósł się w zasadzie do wymienianych w węgierskich przekazach żądań buntowników. Należały do nich: życie na sposób

pogański (*ritu paganorum vivere*), zabicie biskupów i duchownych (*episcopos et clericos occidere*), niszczenie kościołów (*ecclesias devastare*), porzucenie wiary chrześcijańskiej (*fidem Christianam abicere*) oraz czczenie idoli (*ydola colere*), a także – najpewniej tożsame z poprzednimi – przywrócenie obyczaju ojców (*ut ritus patrum nostrorum reassumatur*). Badacz sprowadził je wszystkie do kwestii uwolnienia się od ciężarów podatkowych połączonej z zabijaniem poborców danin (*decimator trucidetur, penitus abolenda sint collecta*), co wiązało się z wymordowaniem duchowieństwa uznanego za część aparatu przymusu. Tymczasem ten aspekt buntów wymieniają jedynie kroniki spisane ok. 300 lat po wydarzeniach², rozszerzając pozostałe przekazy, w których podobnych informacji nie znajdujemy. Najwcześniejsze z nich, współczesne zajściom roczniki niemieckie (*Annales altahenses maiores*, wyd. 1891), uwzględniające informacje zbiegów z Węgier ogarniętych buntem, piszą o zamordowaniu króla Piotra Orseolo przez „pogan” i „okrytych hańbą” (*pagani et ignominiosi*), którzy następnie – za pozwoleniem nowego władcy, Andrzeja I, na postępowanie wedle własnej woli – brutalnie wymordowali całe węgierskie duchowieństwo poza trzema biskupami. To zewnętrzne spojrzenie na sytuację na Węgrzech oczywiście powodować mogło błędy poznawcze i przypisanie buntownikom fałszywych pobudek, zinterpretowanych jako wystąpienie przeciwko religii chrześcijańskiej. Powstały na Węgrzech żywot św. Gellérta, którego tekst w znacznej mierze jest tożsamy z fragmentem czternastowiecznych kronik³, także milczy na temat danin oraz ich poborców. Buntujący się Węgrzy chcieli, zgodnie z przekazami niemieckimi, wymordowania duchowieństwa i niszczenia kościołów, jednak przede wszystkim żądali powrotu do pogańskiego sposobu życia i porzucenia chrześcijaństwa. Mimo iż sformułowania te można uznać za schematyczne i niekonkretne, to jednak trudno odrzucić je stanowczo i kategorycznie jako nieodpowiadające rzeczywistości. Autorzy chrześcijańscy nie musieli znać szczegółowo wierzeń lokalnych, aby wiedzieć, że doszło na ich tle do

- 2 *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV* spisane zostały w wieku XIV, jednak bazują na wcześniejszych, zaginionych przekazach. Według węgierskich badaczy pierwotna treść, przekształcana w późniejszych wiekach, pochodzi z przełomu XI i XII w. (Kristó, 1994; 2002). Szczegółowość opisów wydarzeń z tamtych czasów rzeczywiście zdaje się o tym świadczyć. Kronikarze dostosowywali jednak treść i słownictwo pod współczesnych sobie odbiorców, dlatego wiele fragmentów zostało przeformułowanych.
- 3 Oryginalny żywot biskupa musiał zostać spisany w związku z jego kanonizacją w 1083 r., jednak wersję zachowaną do naszych czasów spisano na zlecenie Elżbiety Łokietkówny i zawiera ona już datę jej śmierci (1381), a tym samym jest późniejsza od tekstów kronik. Hagiografia przechowała jednak prawidłową genealogię Arpadów, którą kroniki zaklamują, w związku z czym musiała się opierać na innym źródle, niewykluczone, że wcześniejszej wersji żywotu (Kristó, 2002).

konfliktu. Interpretując wystąpienia jedynie jako sprzeciw wobec obciążeń fiskalnych, dojść można by do kuriozalnego wniosku, jakoby życie na sposób pogański oznaczało życie bez uiszczania danin, a życie na sposób chrześcijański równało się głównie utrzymywaniu instytucji kościelnych. To podejście skrajnie jednowymiarowe i powierzchowne. Wśród przyczyn wybuchu buntów jak najbardziej wystąpić mogły przyczyny czysto materialne i powiązane z obciążeniami, jakie niesła nowa religia, jednak w świetle przekazów źródłowych nie była to kwestia najistotniejsza, a może wręcz marginalna.

Kolejny z badaczy, Zoltán Kosztołnyik, wskazując na fiasko przymusowej chrystianizacji Węgier przez Stefana I Świętego, za główną przyczynę buntu z 1046 r. uznał niezadowolenie „baronów” (Kosztołnyik, 1974). Mieli oni czuć się urażeni i pominięci przez króla, który opierał się na obcych doradcach – zaproszonych z zachodniej Europy duchownych i rycerzach. Uprzywilejowanie przyjezdnych, nieznających lokalnego języka, spowodowało sprzeciw wobec wizji i reform Stefana, które nie były konsultowane z Węgrami. Zamysłem króla miało być natomiast ujednoczenie heterogenicznego społeczeństwa pod względem religii. Istotne spostrzeżenie o niejednorodności etnicznej ówczesnej populacji zamieszkującej Węgry nie zostało niestety rozwinięte. Badacz zwrócił uwagę także na inną niezmiernie istotną kwestię: barierę komunikacyjną, jaka spowalniała lub wręcz uniemożliwiała ewangelizację społeczeństwa. Duchowni korzystać musieli z usług tłumaczy, o czym rzeczywiście informuje żywot św. Gellérta. Tym samym przyznać należy, iż prawdziwy konflikt światopoglądowy, pojmowany jako niezgoda na treści ideowe nowej religii, nie mógłby wystąpić raczej na większą skalę. Dla Z. Kosztołnyika źródłem buntu była niechęć węgierskich możnych do obcych oraz urażona duma.

Podobnie jak w przypadku pracy Gy. Kristó, w ujęciu Z. Kosztołnyika razi pominięcie masowego charakteru buntów pogańskich. Źródła ukazują ogromne rzesze Węgrów (*universa multitudo Ungarorum*), które domagają się od Arpadów realizacji swoich żądań, jawnie sprzeciwiając się chrystianizacji. Nie sposób zredukować tłumów do jednostek ani warstwy „baronów”. Nawet przyjmując założenie o manipulacji ludnością na cele interesów osobistych, jej żądania nie tracą istotności, gdyż wskazują na powszechną motywację poparcia czyjejs sprawy. Zdziwiający jest również w przypadku obu badaczy pomijanie przywódców buntów lub odmienne interpretowanie ich roli. Z. Kosztołnyik nie wspomina nawet imienia Vaty. Tymczasem kroniki węgierskie, przytaczając informacje za „starożytnymi księgami o dziejach Węgrów” (*Est autem scriptum in antiquis libris de gestis Hungarorum*), dowodzą długiej pamięci o czynach zarówno Vaty, jak i jego syna Janusa. Zakazywano mianowicie chrześcijanom żenić się z kobietami pochodzącymi z ich rodu, gdyż odwiedli oni

Węgrów od wiary chrześcijańskiej (*isti tempore gratie Vngarorum populum a fide Christi averterunt*). Pamięć o wydarzeniach z udziałem Vaty i Janusa dotyczyła zatem jak najbardziej kwestii związanych z religią i przelożyła się na długotrwałe sankcje społeczne. Żaden z badaczy nie odniósł się również do postaci uwiecznionej w przekazach w sposób zaskakująco bogaty⁴ – księcia Leventego, starszego brata Andrzeja I i Béli I (Tóth, 1985). Aż do śmierci w czasach buntu z 1046 r. miał on pozostać pogańcem (*catholice non vixit*) i pochowano go „na sposób pogański” (*more paganismo*). Kronikarz wyraził wręcz ulgę, iż Levente zginął, ponieważ w innym wypadku Węgry niewątpliwie powróciłyby do pogaństwa (*si diutius vixisset et regni potentatem obtinuisset, sine dubio totam Hungariam paganisma ydolatria corrupisset*). Przekazy oparte na tradycji dworskiej poświadczają zatem, że w 1046 r. członek dynastii Arpadów, który do objęcia władzy miał zapewne największe prawa, był przeciwnikiem chryścianizacji i mógł rzeczywiście stanowić nadzieję dla społeczeństwa, które chciało „żyć na sposób pogański”.

Problemem zawartości ideologicznej żądań buntowników zainteresował się dopiero László Szegfű. W swojej pracy zatytułowanej *Lud Vaty* (Szegfű, 1980) zwrócił uwagę na podstawowy problem przy interpretacji przekazów źródłowych: ich ogólnikowość oraz mętność. Nie jesteśmy w stanie z całą pewnością stwierdzić, czym miało być „życie na sposób pogański” (*ritu paganorum vivere*) albo „przywrócenie pogańskich tradycji” (*traditio resumatur paganisma*). Hagiografia oraz kroniki informują jedynie o konkretnym sposobie uczesania charakteryzującym Vata – ogoleniu głowy i pozostawieniu trzech warkoczy – oraz o jedzeniu koniny⁵. L. Szegfű skupił się zatem na zachowanym kazaniu autorstwa św. Gellérta, w którym biskup wymienił cechy herezji rozprzestrzeniającej się w Węgrzech tuż przed wybuchem buntu w 1046 r. (*Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, wyd. 1978). Ponieważ opis ten odpowiada założeniom ruchu bogomilskiego, jaki rzeczywiście mógł się rozwijać na południowo-wschodnich Węgrzech przy granicy z Bułgarią, gdzie mieściła

4 Tradycja dynastyczna Arpadów wypuklała ich katolickość i manipulowała genealogią, aby nie ukazać konfliktu między Stefanem I Świętym a ojcem Leventego, Andrzeja I i Béli I. Zaskakujące jest zatem, że nie pominięto w relacjach pogańskiego księcia, który nie objął władzy, a w dodatku przechowano dokładne informacje o miejscu jego pochówku.

5 Spożywanie koniny również może być informacją schematyczną i przedstawiającą raczej wyobrażenie chrześcijańskiego pisarza o grzesznych zwyczajach pogańskich niż rzeczywistość. Mimo iż w religiach ludów tureckich i stepowych, np. Buriatów, rzeczywiście występują ofiary z konia połączone ze spożywaniem jego mięsa (Wasilewski, 1985; Hoppál, 2009), to jedzenie koniny jako występki przeciwko chrześcijaństwu notują średniowieczne irlandzkie księgi pokutne (Kanony Irlandzkie, wyd. 2011, s. 49) i dotyczyło również Germanów, przeciwko czemu zwracał się papież Grzegorz III (Piekarczyk, 1968, s. 111).

się siedziba Gellérta, Csanád – badacz do buntujących się „pogan” dołączył bogomilców. Chęć zrozumienia szczegółowej ideologii, która przyświecać miała pogańskiej części buntowników, doprowadziła natomiast do powstania pracy na temat dziedzictwa duchowego dawnych Węgrów (Szegefű, 1996). Próba rekonstrukcji rodzinnych wierzeń węgierskich jest oczywiście hipotetyczna i dyskusyjna. Wzmianki historyczne na temat religii Madziarów są jeszcze bardziej skromne niż te dotyczące religii słowiańskiej. Posiłkowanie się danymi etnograficznymi, a także tworzenie analogii do religii ludów stepowych i ugrofińskich, niesie ze sobą ryzyko wytworzenia obrazu, który nie w pełni odpowiada ówczesnym realiom. Może być raczej obrazem wierzeń i rytuałów zapożyczonych w późniejszych wiekach od innych grup etnicznych, które żyły w otoczeniu Węgrów lub pod ich władzą (Pócs, 2017).

Kwestia podniesiona przez Z. Kosztolnyika, jak również przez L. Szegefű – wieloetniczności społeczeństwa zamieszkującego Węgry w XI w. – jest niezwykle istotna i problematyczna w rozważaniach nad przyczynami buntów. Kto bowiem zwracał się przeciwko wizji Stefana I Świętego? Czy poprzez Węgrów (*Hungari*) i Węgry (*Hungaria*) kronikarze rozumieli rzeczywiście etnicznych Madziarów, czy też więcej grup ludności obecnych w granicach państwa? Były to nie tylko inne ludy stepowe, jak Pieczyngowie czy Kabarzy, ale również w znacznej mierze Słowianie. Co więcej, Słowianie żyjący na terenie dawnego państwa wielkomorawskiego oraz innych organizmów państwowych, jak np. Księstwo Błatneńskie, czyli potomkowie społeczeństw objętych działalnością Konstantyna-Cyryla i Metodiego. Na terenie Węgier w XI w. przebywać mogły zatem relikty ludności schryścianizowanej, lecz nie w „poprawnym”, łacińskim obrządku. To właśnie wśród nich L. Szegefű dopatruje się zwolenników ruchu bogomilskiego, którzy dołączyli do buntu Vaty w 1046 r. Jego hipotezę umacnia użycie przez biskupa Gellérta określenia *methodianiste* na opisanie grupy obecnej na Węgrzech.

Kwestia wieloetniczności nierozzerwalnie związana jest z problemem barier językowych, jakie napotykała działalność ewangelizacyjna. Dopiero szkoła katedralna utworzona przez biskupa Gellérta w latach 30. XI w. rozpoczęła kształcenie kadr zdolnych do nauczania o nowej wierze wśród ludności lokalnej. W jakim języku jednak nauczano? Znakomita większość słownictwa węgierskiego związanego z religią chrześcijańską jest pochodzenia słowiańskiego, nie łacińskiego⁶. Poza tak znaczącą kwestią trudności językowych nie mniejszym problemem było zderzenie zupełnie odmiennych sposobów postrzegania świata. Jak w odniesieniu do dawnej wsi polskiej wykazał Czesław Hernas (1965), nawet

6 Są to m.in. słowa *pap* – ksiądz, *szent* – święty, *csoda* – cud, *połol* – piekło, *ķereszt* – krzyż.

ewangelizowana w swoim własnym języku ludność na abstrakcyjne treści religijne, odległe od życia codziennego, reagowała przynajmniej niezrozumieniem, o ile nie wyśmianiem lub nawet profanacją. Czy wobec tego możliwe było realne nawracanie Węgrów oraz powstanie jakichkolwiek polemik i konfliktów na tle światopoglądowym? James C. Russell, zajmując się problemem konwersji Germanów na chrześcijaństwo (Russell, 1996), ustawił je w opozycji do „akceptującej świat” (*world-accepting*) religii germańskiej jako religię „odrzucającą świat” (*world-rejecting*), a tym samym – pod względem oferowanej wizji rzeczywistości – uznał za nieatrakcyjne dla ewangelizowanych społeczeństw. Ujęcie to może być adekwatne również dla zestawienia religii Węgrów z chrześcijaństwem. Wątpliwe zatem, aby do wybuchu buntów przyczyniły się w znaczącym stopniu kwestie światopoglądowe.

Nora Berend, József Laszlovszky i Béla Zs. Szakács (2007) zwrócili uwagę na niezmiernie istotną kwestię łączącą się z pogańskimi buntami, której nie poruszyli wymienieni dotąd badacze. Mianowicie jako przyczynę wystąpień wskazali przymusowy, a nie dobrowolny, charakter chrystianizacyjnych działań Stefana I, wyrażony w dodatku w formie praw sankcjonujących przemoc wobec poddanych niechętnych chrystianizacji. Do naszych czasów zachowały się dwie księgi praw Stefana (Závodszky, 1904), z których pierwszą bez wątpienia uznaje się za jego dzieło, zaś drugą za nieco późniejszy zbiór (Jánosi, 1996). Chociaż prawa nie przetrwały w komplecie, to wśród znanych nam rozdziałów wiele dotyczy właśnie kar w związku z praktykami religijnymi i pokazuje głęboką ingerencję władcy w życie społeczeństwa. Sam Stefan we wstępie do statutów wyjawiał przyświecającą mu intencję: usilne szerzenie wiary chrześcijańskiej jako król z łaski Boga, co wyraziły nadane ludowi prawa zgodne z moralnością chrześcijańską. Co również znamienne, pierwszy rozdział z I księgi praw dotyczy szczególnie stanu dóbr kościelnych jako najważniejszych w państwie, gdyż należących do Boga. Osoby kwestionujące ten stan rzeczy lub próbujące zmienić zdanie króla skazane były na utratę swojego urzędu. Kolejne rozdziały mówią o szczególnej pozycji duchowieństwa chrześcijańskiego. Tożsame z tą postawą treści zawierają sformułowane przez Stefana *Przestrogi* do następcy tronu (*Libellus de institutione morum*, wyd. 1938). Najważniejszym dążeniem króla powinno być zachowanie wiary katolickiej, a następnie umacnianie stanu duchownego i szanowanie biskupów. W gruncie rzeczy ta gorliwa postawa umocniona prawodawstwem oznaczała utworzenie państwa wyznaniowego o znamionach teokracji.

Trzynasty rozdział praw Stefana mówi o zachowaniu wiary chrześcijańskiej. Jakikolwiek przewiny względem religii osądzać miał biskup, a w razie nieskuteczności zadanych pokut, oskarżony trafiał przed sąd

królewski, którego zadaniem była obrona chrześcijaństwa. Rozdziały ósmy i dziewiąty traktują o przymusie uczęszczania na niedzielną mszę i zakazie pracy w niedzielę. Duchowni i żupani mieli nakazywać ludności udanie się do kościołów pod groźbą chłosty oraz hańbiącej kary ścięcia włosów. Jeśli zaś duchowny, żupan lub ktokolwiek wierzący dostrzegł człowieka pracującego w niedzielę, miały mu zostać odebrane woły, konie lub narzędzia użyte do pracy. Rozdział dziewiętnasty stanowił, iż za nieuważanie lub rozmowy podczas niedzielnej mszy możniejsi mieli zostać wypędzeni z kościoła, a ludzie niższego stanu – związani w przedsionku i publicznie wystawieni na chłostę oraz ścięcie włosów. Nieprzestrzeganie postów, według rozdziałów dziesiątego i jedenastego, skutkowało postem tygodniowym. Kobiety uznane za czarownice, w myśl rozdziału trzydziestego trzeciego, oddawano duchownym, aby pościły i poznawały wiarę, a jeśli nie odniosło to skutku – wypalano im znak krzyża na piersiach, czole i plecach. Rozdział trzydziesty czwarty wyznaczał „wróźbitom” karę chłosty od biskupa. Przykładu wykonania takiej kary dostarcza żywot św. Gellérta, mimo iż pod piórem hagiografów – dzięki podstępowi podwładnych biskupa – nie zostaje ona wykonana naprawdę, a on sam żałuje swojej popędliwości.

Wszystkie powyższe przykłady oznaczają dla niechrześcijańskiej społeczności przymus uczestnictwa w rytuałach oraz postępowania według norm, które są dla niej niezrozumiałe i obce. To zaimplementowanie nowego porządku religijnego i wykorzenienie dawnego bez właściwej próby ewangelizacji. Omawiając prawodawstwo Stefana, Gy. Kristó uznał postępowanie króla za paradoksalne, gdyż przemoc klóci się z postawą chrześcijańską. Stwierdził zatem, iż Stefan działał dla większego dobra (Kristó, 2002, s. 84), czyli cel miał uświęcać środki. To bardzo niezręczne rozgrzeszanie stosowania przemocy. Sam Stefan przestrzegał następcę tronu przed niecierpliwością, przez którą król staje się tyranem (*Libellus...*, wyd. 1938). W świetle wystąpienia buntów pogańskich należałoby uznać, że w ten sposób – jako tyranię – społeczeństwo odbierało przymusową i gwałtowną, lecz powierzchowną, chrystianizację. Problemem jest oczywiście określenie, w jakim stopniu postulowane prawa wcielane były w życie; źródła normatywne nie opisują wszak rzeczywistości zastanej, a jedynie postulowaną. Wnioskując jednak z gorliwego nastawienia króla, realizował on prawa ze wszystkich sił i możliwości. Oponentów, którzy nie chcieli przyjąć chrztu, Stefan więził lub, jak można interpretować dwuznaczny przekaz kronik, kazał grzebać żywcem (*Anonimowego notariusza króla Béli Gesta Hungarorum*, wyd. 2006, s. 186–188; Bollók, 1979). Postępowanie takie naturalnie generować musiało opór – i był to opór dotyczący jak najbardziej kwestii religijnych.

Uprzywilejowanie duchowieństwa, również pod względem materialnym, oraz pozbawianie ludności narzędzi pracy, co mogło wiązać

się z niemożnością uprawy roli i skutkować problemami w wyżywieniu rodziny, pozornie jawią się jako przyczyny od religii odległe. W rzeczywistości jednak, podobnie jak inne nakazy, które wynikały z religijnych przekonań prawodawcy, nie zgadzały się one również z religijnymi przekonaniem adresatów: w ich postrzeganiu świata nie wiązały się bowiem z poczuciem świętości. Wspomniane w prawach sytuacje wielokrotnego popełniania tej samej winy wobec chrześcijaństwa – mimo nauczania duchownych i pokut – pokazuje w zasadzie świadomą konsekwencję niezgodę na przyjęcie zachowań sprzecznych z własną religią. Należy mieć bowiem na uwadze, że spoglądanie na problem religii głównie poprzez skupienie na kwestiach doktrynalnych jest wynikiem funkcjonowania w obrębie tradycji chrześcijańskiej. Religie etniczne, nieodwołujące się do żadnych tekstów, koncentrują się nie na ortodoksji, a na ortopraksji. Ich istotą nie jest zatem warstwa teologiczna, lecz rytualna. Najprawdopodobniej to właśnie kwestie rytuałów, obrzędów, usankcjonowane tradycją przodków należy widzieć w „życiu na sposób pogański”, na co naprowadzałoby samo słowo *ritus*. Odprawianie określonego cyklu rytuałów, w których przejawiają się wierzenia, w ramach społecznego kalendarza angażuje całą społeczność, wzmacniając jej tożsamość i poczucie wspólnoty (Rappaport, 2007). Do rytualnych działań lub kultywowania tradycji przodków można zaliczyć konkretny sposób uczesania, jaki charakteryzował mial Vatę. Informacji o wyróżniającej się fryzurze Węgrów we wcześniejszym okresie dostarczają niemieckie przekazy, wobec czego można dostrzec ciągłość wyrażania madziarskiej tożsamości (Spychała, 2001). Znacznie istotniejszym aspektem ortopraksji jest natomiast samo funkcjonowanie społeczeństwa, obowiązująca w nim hierarchia oraz sprawowanie władzy. Są to fundamentalne kwestie sankcjonowane religijnie (Durkheim, 2020; Rappaport, 2007). W czasach przed Stefanem I Świętym władza i porządek społeczny wśród Węgrów sankcjonowany był ich własną religią. W chwili „zajęcia ojczyzny” (węg. *honfoglalás*) ok. 896 r. Madziarzy podlegać mieli dwóm władcom w ramach podwójnego księstwa sakralnego – jakie występowało np. u Chazarów, z którymi przez lata sąsadowali (Czeglédy, 1974). Według biografy Stefana I, Györgya Györffyego (2013), Arpadowie odgrywali w tym systemie rolę książąt odpowiedzialnych za kwestie militarne i pozbawili władzy książąt sakralnych, przejmując ich funkcję, co byłoby analogią np. do przejścia władzy przez ród Karolingów u Franków. W takim ujęciu, nie mając rzeczywistej legitymacji sakralnej, dążenie do zaprowadzenia nowego porządku religijnego, który tę sankcję mimo nieodpowiedniego pochodzenia przynosił, byłoby całkowicie zrozumiałe. Hipoteza ta jest raczej odosobniona w węgierskiej mediewistyce. Dla Dezső Dümmertha (1989) przekazy poświadczają postrzeganie rodu Arpadów jako pochodzącego od

świętego przodka, a późniejsze kanonizacje członków dynastii (Stefana I, jego syna Emeryka, Władysława I) mogą być postrzegane jako kontynuacja, długie trwanie wcześniejszych wierzeń⁷. Nie rozstrzygając tego problemu, z całą pewnością można stwierdzić, że przed rozpoczęciem procesu chrystianizacji Madziarzy funkcjonowali w porządku społecznym opartym na religii. Najbliższych analogii w tym zakresie dostarczać powinny inne ludy stepowe. Informacje pomocnicze oferować może również język. Pochodzenie węgierskiego pojęcia oznaczające boga, *isten*, nie zostało jednoznacznie wyjaśnione, jednak wyklucza się jego rdzennie ugrofińskie korzenie (Pais, 1975; Rédei, 1999). Częstka *ten* może wskazywać na pokrewieństwo z imieniem tureckiego boga Tengri lub z chińskim Tian/Tien. Obie te możliwości łączą się z religiami związanymi z przestrzeganiem norm społecznych i ścisłej hierarchii, która przejawia się w rytuałach. Hipotetyczne pokrewieństwo węgierskiego boga z wspomnianymi powyżej wiązałoby się z podobnymi zachowaniami społeczno-religijnymi. Tym samym postrzeganie węgierskich buntów pogańskich przez Gy. Kristó jako walk jednostek o przywrócenie dawnych zasad funkcjonowania społecznego i politycznego właściwie wpisuje się w religijny charakter wystąpień.

Prace poświęcone dotychczas zagadnieniu buntów pogańskich podchodziły do tematu powierzchownie i jednostronnie, z częstym pominięciem istotnych przekazów źródłowych. Ujęcie problemu było zbyt wąskie z uwagi na ograniczenie pola widzenia do spraw polityki, mimo że nierozzerwalnie wiązała się ona z religią. Przyczyny wybuchu sprzeciwu wobec chrystianizacji były złożone. Dotyczyły zarówno zakłócenia dawnego rytualnego porządku, przejawiającego się najlepiej w formie sprawowania władzy, jak i przymusowego narzucania nowych norm społecznych i moralnych, połączonego z usankcjonowaną prawnie przemocą. Obciążenia na rzecz duchowieństwa chrześcijańskiego również z pewnością nie były bez znaczenia. Trudno przyznawać wiodącą rolę kwestiom czyisto światopoglądowym, które wobec raczkującej ewangelizacji na większą skalę wystąpić nie mogły, a dla społeczeństwa wyznającego tradycyjną religię nie wydawały się najistotniejsze. Zadowolającą, pełną odpowiedź na pytanie o przyczyny sprzeciwu wobec chrystianizacji mogłaby przynieść pogłębiona analiza przedstawionych propozycji, a także umieszczenie zjawiska w szerszym kontekście przynajmniej regionu środkowo-wschodniej Europy. Nie należy również – przy świadomości ryzyka – rezygnować z prób interdyscyplinarności i wykorzystania wyników badań innych

7 Na gruncie indoeuropejskim przykładem podobnych przekonań może być wywodzące się od dynastii Merowingów postrzeganie francuskich królów jako świętych (Bloch, 1998). Traktowanie władców w ten sposób może być zjawiskiem uniwersalnym.

dziedzin, które mogą prowadzić do lepszego zrozumienia światopoglądu i religii Węgrów sprzed konwersji na chrześcijaństwo.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Anonimowego notariusza króla Béli Gesta Hungarorum* (2006). Tłum. A. Kulbicka, K. Pawłowski, G. Wodzinowska-Taklińska, wstęp i przypisy R. Grzesik. Kraków: Societas Vistulana.
- Annales altahenses maiores* (1891). Ed. W. de Giesebrecht, E. ab Oefele. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Chronici Hungarici compositio saeculi XIV* (1937). Ed. A. Domanovszky. W *Scriptores Rerum Hungaricarum*, t. I. Budapest: Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, 217–506.
- Deliberatio supra hymnum trium puerorum* (1978). Ed. G. Silagi. Turnhout: Brepols.
- Kanony Irlandzkie* (2011). W *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*. Oprac. A. Baron i H. Pietras SJ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 48–57.
- Legenda Sancti Stephani regis maior et minor, atque legenda ab Hartwico episcopo conscripta* (1938). Ed. E. Bartoniek. W *Scriptores Rerum Hungaricarum*. T. II. Budapest: Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, 377–440.
- Legenda Sancti Gerhardi episcopi* (1938). Ed. E. Madzsar. W *Scriptores Rerum Hungaricarum*. T. II. Budapest: Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, 461–506.
- Libellus de institutione morum* (1938). Ed. I. Balogh. W *Scriptores Rerum Hungaricarum*, t. II. Budapest: Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, 619–627.
- Simonis de Keza Gesta Hungarorum* (1937). Ed. A. Domanovszky. W *Scriptores Rerum Hungaricarum*, t. I. Budapest: Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, 129–194.
- Závodszy, L. (1904). *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*. Budapest: A Szent-István-Társulat.

Literatura

- Berend, N., Laszlovszky J. i Szakács B.Zs. (2007). The kingdom of Hungary. W N. Berend (red.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 319–368.

- Bloch, M. (1998). *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*. Warszawa: Volumen.
- Bollók, J. (1979). A Thonozuba-legenda történelmi hitele. *Századok*, nr 113, 97–107.
- Czeglédy, K. (1974). A szakrális királyság a steppei népeknél (a kazároknál és a magyaroknál). *Magyar Nyelv*, nr 70, 11–17.
- Durkheim, E. (2020). *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dümmerth, D. (1989). *A titokzatos jelbeszéd. A magyar szent királyok nemzetsége*. Budapest: Panorama.
- Györfly, Gy. (2013). *István király és műve*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Hernas, C. (1965). *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hóman, B. (1928). *Magyar történet*. T. I. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- Hoppál, M. (2009). *Szamani eurazjatyccy*. Warszawa: Iskry.
- Jánosi, M. (1996). *Törvényalkotás a korai Árpád-korban*. Szeged: Szegedi Középkorász Műhely.
- Kosztolnyik, Z.J. (1974). The Negative Results of the Enforced Missionary Policy of King Saint Stephen of Hungary: The Uprising of 1046. *The Catholic Historical Review*, nr 59, 569–586.
- Kristó, Gy. (1965). Megjegyzések az ún. „pogánylázadások” kora történetéhez. *Acta Univeristatis Szegediensis. Acta Historica*, nr 18, 1–59.
- Kristó, Gy. (1994). *A történeti irodalom Magyarországon a kezdetektől 1241-ig*. Budapest: Argumentum.
- Kristó, Gy. (2000). *Írók szent Istvánról és koráról*. Szeged: Szegedi Középkorász Műhely.
- Kristó, Gy. (2001). *Szent István király*. Budapest: Vince Kiadó.
- Kristó, Gy. (2002). *Magyar historiográfia*, t. I: *Történetírás a középkori Magyarországon*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Pais, D. (1975). *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Pauler, Gy. (1899). *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt*. Budapest: Atheneum Irod. és Nyomdai R. Társulat.
- Piekarczyk, S. (1968). *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pócs, É. (2017). A magyar táltos és a honfoglalás kori samanizmus. Kérdések és feltevések. *Ethnographia*, nr 128, 1–46.
- Rappaport, R.A. (2007). *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Kraków: Nomos.
- Rédai, K. (1999). *Isten szavunk eredete*. *Magyar Nyelv*, nr 95, 40–45.

- Russell, J.C. (1994). *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Socio-historical Approach to Religious Transformation*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Spychała, L. (2001). „Capillum usque ad cutem ferro caedunt”. W kwestii źródeł i wiarygodności przekazu Kroniki Reginona o Węgrach. W M. Goliński i S. Rosik (red.), *Viae historicae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 23–40.
- Szegfü, L. (1980). Vata népe. *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica*, nr 67, 11–19.
- Szegfü, L. (1996). *Ősi szellemi örökségünk I.: gondolatok az ősi magyar hitvilágról*. Szeged: wydanie własne.
- Tóth, S. (1985). Levente és András. *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica*, nr 82, 31–36.
- Veszprémy, L. (red.). (2002). *Szent István és az államalapítás*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Wasilewski, J.S. (1985). *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Karolina Madeja – magister filologii węgierskiej oraz historii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorantka w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UJ na programie historia, gdzie przygotowuje rozprawę poświęconą tzw. reakcjom pogańskim w środkowo-wschodniej Europie. Do jej zainteresowań badawczych należą początki państwowości i wierzenia przedchrześcijańskie w regionie, relacje polsko-węgierskie we wczesnym średniowieczu oraz tradycje dynastyczne Piastów i Arpadów. Publikowała w „Średniowieczu Polskim i Powszechnym” oraz w serii Colloquia Russica (w druku).

Rafał Hryszko<http://orcid.org/0000-0003-2034-8947>

Uniwersytet Jagielloński

rafal.hryszko@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.16

Lumen apothecariorum Quirica (Domenica) de Augustis
jako źródło do historii wczesnorennesansowego
cukiernictwa włoskiego

STRESZCZENIE

W lepszym poznaniu dawnego cukiernictwa niezwykle istotną rolę odgrywają przepisy na słodczyce. Zważywszy na fakt, że ta sfera wytwarzania słodkich wyrobów przez długie wieki była związana aptekarstwem, konieczne jest sięgnięcie do źródeł farmaceutycznych. Do mniej rozpoznanych przez naukę należy praca piemonckiego lekarza i aptekarza Domenica (Quirica) de Augustis, pt. *Lumen apothecariorum*, wydana drukiem w Turynie w 1492 r.

Biorąc pod uwagę fakt, że już w dobie późnego średniowiecza wytwarzaniem słodczych zajmowali się aptekarze (zwani z włoska *speziari*), Domenico (Quirico) de Augustis, jako praktykujący lekarz i aptekarz w jednej osobie, nie tylko zebrał wiedzę swoich poprzedników, lecz również podzielił się swoim własnym doświadczeniem praktycznym. Co więcej w swojej pracy *Lumen apothecariorum* jako pierwszy wyodrębnił dziedzinę wytwarzania słodczych, a zebrane receptury na poszczególne rodzaje zawarł w osobnym rozdziale, który opatrzył tytułem *De artificio zucchari*. Wśród 31 receptur znajdujemy przepisy na różne rodzaje cukierków, owoców kandyzowanych, konfitur, marcepanów i galaretek. Osobne miejsce zajmują szczegółowe wskazania dotyczące barwienia cukru na określone kolory, jak i zasady nadawania masie cukrowej określonych kształtów, np. ludzi, zwierząt i przedmiotów.

Niniejsza farmakopea wznawiana wielokrotnie na przełomie XV i XVI w., jak i w stuleciach późniejszych, stała się jednym z podstawnych źródeł wiedzy aptekarzy w dobie nowożytnej w dziedzinie zarówno wytwarzania leków, jak i produkcji słodczych.

SŁOWA KLUCZE: Domenico (Quirico) de Augustis, *Lumen apothecariorum*, *De artificio zucchari*, słodczyce, XV w.

ABSTRACT

Lumen Apothecariorum Domenica (Quirica) De Augustis as a Source for the History of Early Renaissance Italian Confectionery

Recipes for sweets play an important role in a better understanding of old confectionery. Given the fact that sweet making had been linked to pharmacy for many centuries, it is necessary to refer to pharmaceutical sources in its analyses. The work of a Piedmontese physician and apothecary Quirico (Domenico) de Augustis entitled *Lumen apothecariorum*, published in Turin in 1492, is an example of less-known books of this kind.

Taking into consideration that already in the late Middle Ages sweets were manufactured by apothecaries (called by an Italian name *speziari*), Quirico (Domenico) de Augustis, being both a practicing doctor and apothecary, not only collected the knowledge of his predecessors in his book but also shared his own practical experience. Moreover, in *Lumen apothecariorum*, sweet making is presented in a separate chapter for the first time, describing different types of sweets, titled *De artificio zucchari*. The 31 recipes include different types of candies, candied fruit, jams, marzipan, and jelly. De Augustis also listed detailed instructions on how to give sugar various colours and how to mould sugar mass into specific shapes, e.g. people, animals, and objects.

This pharmacopoeia, which was printed many times at the turn of the 16th century and reprinted in later centuries, became one of the basic sources of apothecaries' knowledge in the area of manufacturing both medicines and sweets in modern times.

KEYWORDS: Domenico (Quirico) de Augustis, *Lumen apothecariorum*, *De artificio zucchari*, sweets, 15th century

1. Wstęp

Problem zasad wyrobu słodczy i okoliczności ich konsumpcji w późnym średniowieczu nie znalazł jeszcze należytego miejsca w dotychczasowej literaturze przedmiotu. Wynika to z faktu, że zajmujący się tą kwestią badacze zwyczajów żywieniowych koncentrowali się bardziej na następujących po średniowieczu epokach renesansu i baroku. Wtedy bowiem europejskie cukiernictwo, korzystając z dostaw cukru z Nowego Świata, zyskało niezwykłą popularność, a słodczyce stawały się nieodłącznym elementem jadłospisów coraz szerszych kręgów ówczesnych społeczeństw.

Tymczasem początki tego procesu tkwią jeszcze w wiekach średnich. To właśnie w schyłkowej fazie tej epoki należy upatrywać genezę cukiernictwa rozumianego jako domena wytwarzania słodczy, tj. cukierków,

owoców kandyzowanych, konfitur, nugatów i marcepanów. Tak rozumiane cukiernictwo u swych początków, jak i w późniejszych wiekach, nie było autonomiczną dziedziną, lecz zrodziło się w kręgu medycyny, a dokładniej w środowisku wyodrębnionej z niej farmacji. W tej perspektywie chęć poznania problemu zasad wyrobu słodczy wymaga wyjścia poza sferę ściśle pojmowanej historii kulinarnej, a dokładniej mówiąc połączenia jej aparatu poznawczego z metodologią badań z zakresu historii aptekarstwa. Istotne znaczenie w tym procesie mają badania źródłoznawcze.

Podczas gdy korpus źródeł późnośredniowiecznej historii kuchni krajów łacińskiej Europy Zachodniej jest stosunkowo szeroki i obejmuje szereg źródeł rachunkowych, opisowych, a nade wszystko całą gamę ksiąg kucharskich, interesująca nas sfera cukiernictwa – stosunkowo uboga w źródła – wymaga sięgnięcia do nowych zasobów wiedzy. W tym wypadku niewiele pomocne będą książki kucharskie, które zawierają wręcz śladową ilość receptur dotyczących wyrobu słodczy. Ze względu na ścisły związek sfery wyrobu słodkich lekarstw-słodczy z dziedziną farmacji nieodzowne jest sięgnięcie do źródeł pisanych z zakresu aptekarstwa, czy mówiąc ściślej – farmakognozji.

Jednym z niezwykle przydatnych źródeł służących lepszemu poznaniu interesującej nas materii jest dzieło piętnastowiecznego aptekarza włoskiego używającego pseudonimu Quirico (wł. Domenico) de Augustis, pt. *Lumen apothecariorum*. Praca ta ukazała się w Turynie 15 lutego 1492 roku. Liczy 78 stron druku i zawiera 308 receptur na rozmaite substancje wytwarzane przez ówczesnych aptekarzy. Całość została podzielona na 15 rozdziałów o różnej długości (Quirico de Augustis, 1492).

Trzynasty z nich zatytułowany *De artificium zuchari* zawiera 31 receptur dotyczących zasad przygotowywania rozmaitych cukierków, marcepanów, jak też kwestii obróbki cukru i jego barwienia. Już na wstępie charakterystyki omawianego źródła należy wyraźnie podkreślić, że w dotychczasowym piśmiennictwie farmaceutycznym to właśnie Quirico de Augustis po raz pierwszy zawarł w osobnym rozdziale liczne wskazania związane ze sferą cukiernictwa.

Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest nie tylko wprowadzenie do obiegu naukowego fragmentu piętnastowiecznego kompendium aptekarskiego, ale nade wszystko ukazanie jego wagi i znaczenia jako niezwykle istotnego źródła pozwalającego lepiej poznać zasady wytwarzania słodczy na przełomie XV i XVI w.

W tej perspektywie w pierwszym rzędzie zostanie ukazana kwestia usytuowania omawianego źródła na tle wcześniejszego piśmiennictwa farmaceutycznego. Następnie przedmiotem mojego zainteresowania będzie osoba autora i ogólna charakterystyka jego dzieła. Zasadnicze miejsce zajmie analiza treści trzynastego rozdziału prezentująca zasady

wytwarzania słodczy, jak i ukazanie jego znaczenia na tle innych ówczesnych zbiorów zawierających przepisy na słodkie wyroby cukiernicze.

2. *Lumen apothecariorum* na tle wcześniejszego piśmiennictwa farmaceutycznego na ziemiach włoskich

Dalekie początki piśmiennictwa farmaceutycznego sięgają czasów antycznych. Ze względu na fakt, że przez długie wieki zasady wyrobu leków były związane z medycyną, najstarsze receptury farmaceutyczne zostały zamieszczone w *Corpus Hippocraticum*, tj. zbiorze pism Hipokratesa i jego uczniów, które zostały uzupełnione w II w. po Chrystusie przez Galena. Osobne miejsca zajmowała pięciotomowa *De materia medica* Pedaniosza Dioskoridesa (ok. 40 – ok. 90), która stanowiła odległy pierwowzór średniowiecznych farmakopei (Rembieliński i Kuźnicka, 1987, s. 50–64; Roeske, 1991, s. 24–30).

Z kolei w kręgu cywilizacji islamu została zainicjowana autonomizacja aptekarstwa. Istotną rolę tym procesie odegrało poznanie dzieł antycznych autorytetów medycznych Hipokratesa i Galena. Ich osiągnięcia zostały twórczo rozwinięte m.in. przez Awicennę (Abu Ali ibn Sina, 980–1037), autora *Kanonu*, którego II i V księga traktowała o lekach, jak i Abulkasisa, którego dzieło na Zachodzie było znane jako *Liber servitoris de preparatione medicinarum simplicium* (Savage-Smith, 2005, s. 181–187).

Odrębne miejsca zajmowały specjalistyczne zbiory receptur na leki złożone zwane z arabska *grabadin* (łac. *antidotarium*), które zaczęły pojawiać się od IX w. Ich autorami byli: Alī ibn Sahl Rabban al-Tabarī (810–864), al-Kindī (?–873), Hunayn (809–873), Yāhyā ibn Sarāfyām (zwany Serapionem Starszym, żyjący w IX w.), Rhazes (Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya' ar-Rāzā, 865–923), Ali Ben 'Abbās (znany jako Haly Abbas, ?–990), Awicenna oraz Abi l'Bayān al-Isrā'īlī (1161–1240) (Plouvier, 1988, s. 35–36; Plouvier, 1999, s. 200; Plouvier, 1992, s. 251–252; Ouerfelli, 2008, s. 512n).

Dorobek antycznej i arabskiej medycyny, jak też wyodrębnionej z niej farmacji muzułmańskiej, był stopniowo przejmowany przez uczonych zachodnioeuropejskich. Proces ten został zainicjowany w drugiej połowie XI w. dzięki działalności ośrodków translatorskich w Toledo i Salerno (Bénézet, 1999, s. 96–109; Silberman, 1994, s. 132–147; Plouvier, 1999, s. 206–207; Jacquart, 2005, s. 224–228). W pierwszym z nich, w którym działał słynny Gerard z Cremony (1114–1187) (http://www.treccani.it/enciclopedia/gherardo-da-cremona_Dizionario-Biografico), przełożono na łacinę główne ówczesne dzieła medyczne, w tym wspomnianą II i V księgę *Kanonu* Awicenny. Z kolei ze szkołą medyczną w Salerno

związany był Konstantyn Afrykańczyk (przeł. XI i XII w., dokładne daty życia nieznane), autor licznych przekładów na łacinę dzieł uczonych arabskich, m.in. ksiąg *Pantegni: Theorica i Practica* Ali ibn Abbasa al Mangusiego (*Kitāb al-malakīdi*). Działalność translatorska nie wyczerpywała zakresu aktywności uczonych związanych ze szkołą medyczną w Salerno. Do oryginalnych dzieł powstałych w kręgu salerneńskim należą prace, które zostały opatrzone imieniem Plateariusza (niejednoznaczna identyfikacja): *Practica (brevis)* oraz *Liber de simplicis medicina* (znanego też jako *Circa instans*). W ostatnim z wymienionych dzieł zostały omówione liczne leki proste sporządzane na bazie naturalnych substancji roślinnych, zwierzęcych czy mineralnych¹.

Podobnie jak w kręgu muzułmańskim, również na obszarach chrześcijaństwa zachodniego coraz większą popularnością zaczęły cieszyć się odrębne zbiory receptur na leki złożone, czyli *antidotarii*. Należały do nich: *Antidotarium magnum*, *Antidotarium Nicolai* czy *Antidotarium Mesue*². Wszystkie trzy powstały w kręgu salerneńskim. Z naszego punktu widzenia najbardziej interesującą pracą jest ostatnia z wymienionych. Prawdopodobnie powstała w połowie XIV w., ponieważ jak wskazuje Georges Dillemann brak we wcześniejszych źródłach wzmianek o jej istnieniu (Dillemann, 1968, s. 167). To właśnie w tym dziele nieznany bliżej autor używający imienia żyjącego na przełomie VIII i IX w. muzułmańskiego uczonego Yuhanny ibn Masawaiha (łac. *Johannes Mesues Damascenus*, ok. 777–857)³ umieścił receptury na leki złożone (łac. *composita*), których składnikami były miód i cukier. Co więcej, tego typu przepisy zostały zebrane w osobnym rozdziale – IV pt. *De candidis*. Zasadniczo za Lilianne Plouvier można je podzielić na cztery grupy typologiczne, takie jak: 1) *electuaria*, czyli powidelka lecznicze, elekwarze (z jabłek, śliwek, brzoskwiń, gruszek, pigwy); 2) kandyzowane owoce (pigwy, brzoskwinie, jabłka, gruszki i skórki z cytryny); 3) gęste płyny; 4) syropy i ekstrakty z soku owocowego (Plouvier, 1988, s. 42–45; Plouvier, 1999, s. 209–212; Plouvier, 1992, s. 255–256; Plouvier, 2006, s. 42–43)⁴. Jak zobaczymy poniżej, wybrane receptury z tego dzieła stały się źródłem inspiracji Quirica

1 [Http://www.treccani.it/enciclopedia/plateario_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/plateario_(Dizionario-Biografico)) (dostęp: 21.02.2020).

2 Zdaniem Jeana-Paula Bénézeta, *Antidotarium Nicolai* i *Antidotarium Mesuae* stanowiły podstawowe dzieła powszechnie wykorzystywane w działalności zawodowej aptekarzy z Zachodu: Bénézet, 1999, s. 108.

3 Autor *Antidotarium Mesue* nawiązywał do słynnego arabskiego medyka Yuhanna ibn Masawaiha, zwanego Mesue Starszy, żyjącego w latach 777–857, autora głośnej pracy *Aphorismes*. Autor określany jako Pseudo-Mesue wywodził się z północnej Italii (Bénézet, 1999, s. 110–111; Cifuentes i Comamala, 2006, s. 117; Ouerfelli, 2008, s. 530).

4 Cała praca była podzielona na 12 rozdziałów, obejmujących rozmaite typy specyfików. Interesujące nas substancje znajdujemy w następujących rozdziałach: I. *De electariis*, IV. *De conditis*,

(Domenica) de Augustis⁵. W tej perspektywie można stwierdzić, że środowisko aptekarzy – *speziari* włoskich już w dobie pełnego średniowiecza posługiwało się rodzimym piśmiennictwem farmaceutycznym, a znajomość różnorodnych receptur stanowiła mocny fundament aktywności zawodowej tej grupy specjalistów.

Dzieło Pseudo-Mesue stało się źródłem inspiracji dla kolejnych autorów wywodzących się z obszaru państw włoskich, którzy wspomnianą pracę zaopatrywali w swoje własne komentarze. Wśród najważniejszych zbiorów tego typu należy wymienić opracowania powstałe na przełomie XIII i XIV w. W pierwszym rzędzie była to *Practicella* Jana z Parmy (Giovanni da Parma, brak precyzyjnych danych – przełom XIII i XIV w.), dalej komentarze Francesca Pedemontana (z Piedimonte, †1319, *Opera medicinalia cum additionibus Francisci Pedemontani*) oraz dzieło pt. *Additiones ad Practicam*, którego autorem był Pietro z Abano (Petrus Aponensis, 1250–1320; Bénézet, 1999, s. 110–111; Cifuentes i Comamala, 2006, s. 117; Ouerfelli, 2008, s. 530). W żadnym z nich nie znajdujemy jednak informacji dotyczących bezpośrednio interesującego nas zagadnienia. Podobnie było w wypadku innego późnośredniowiecznego zbioru *Compendium aromatariorum* Saladyna z Ascoli (Saladino da Ascoli, Saladino Ferro, XV w., dokładne daty życia nieznane), który w kolejnych wiekach wywarł zasadniczy wpływ na rozwój aptekarstwa zarówno włoskiego, jak i europejskiego. Praca ta powstała na terenach Królestwa Neapolu około 1450 r., a jej autor był mocno związany z dworem księcia Tarentu, Giovanniego Antonia del Balzo Orsiniego (1401–1463) ([http://www.treccani.it/enciclopedia/saladino-da-ascoli_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/saladino-da-ascoli_(Dizionario-Biografico))); [http://www.treccani.it/enciclopedia/orsini-del-balzo-giovanni-antonio_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/orsini-del-balzo-giovanni-antonio_(Dizionario-Biografico))). Pierwotnie krążyła ona w rękopisach, a 12 marca 1488 r. po raz pierwszy została wydana drukiem w Bolonii. *Compendium aromatariorum* jest uważane za pierwszy zachodnioeuropejski podręcznik aptekarstwa. Wynika to z faktu, że Saladyn usystematyzował całą wiedzę farmaceutyczną, pogrupował w czytelnych rozdziałach, w których poszczególne kwestie zostały ułożone w formie pytań i odpowiedzi. Te ostatnie dotyczyły zarówno praktycznych zasad wyrobu poszczególnych typów medykamentów, jak i zasad weryfikacji wiedzy adeptów zawodu. Autor dzielił się przy tym własnymi spostrzeżeniami i uwagami wyniesionymi z osobistego doświadczenia. Godny podkreślenia jest również fakt,

V. *De speciebus loch*, VI. *De syrupis et robub* (Plouvier, 1988, s. 42–45; Plouvier, 1999, s. 208–212; Plouvier, 2006, s. 42–43).

5 Z pierwszego z wymienionych źródeł autor zaczerpnął informacje z 37 receptur, z kolei *Antidotarium* Mesue stało się źródłem inspiracji aż w 144 przepisach farmaceutycznych: *Das Lumen*, 1973, s. 55.

że Saladyn z Ascoli przeprowadził charakterystykę różnych gatunków cukru bądź produktów powstałych na jego bazie. Niestety z interesującego nas punktu widzenia dzieło to nie zawiera szczegółowych receptur dotyczących zasad produkcji słodczy, co nie znaczy, że ogólne wskazania dotyczące funkcjonowania warsztatu *speziari* mogły być pominięte przy wytwarzaniu produktów na bazie cukru (Saladino Ferro d'Ascoli, 2017)⁶.

Pojedyncze receptury na słodczyce znajdujemy natomiast w rozmaitego typu dziełach farmaceutycznych i medycznych, których autorzy mogli się posilkować wyżej wymienionymi opracowaniami. Choć problem ten wymaga poszerzonych badań wykraczających poza ramy przyjęte w niniejszym artykule, można wskazać na przykładowe prace zawierające receptury na słodczyce cukrowe. Były to zarówno poradniki z zasadami zachowania zdrowia, jak i obszernie kompendia obejmujące niekiedy sumę ówczesnej wiedzy medycznej dotyczące postępowania w leczeniu różnych chorób. Z pewnością do pierwszej grupy zaliczymy dzieło Ambrogio Oderico *De sanitate regenda consilium*, w którym znajdujemy pojedyncze przepisy na słodkie wyroby. Do drugiej należy dzieło słynnego północnowłoskiego medyka Antonia Guaineriego (ok. 1380/1390–ok. 1455) pt. *De febribus*. Praca ta powstała ok. 1434 r., a została wydana drukiem po raz pierwszy w latach 70. XV w. Zawiera omówienie szeregu chorób, jak i sposoby ich leczenia. Jak wykazał wspomniany niemiecki badacz Hugo Wolf, z tej właśnie pracy został zaczerpnięty jeden z przepisów na marcepan (Das Lumen, 1973).

Osobne miejsce zajmują anonimowe kompilacje rozmaitych receptur zarówno o ściśle farmaceutycznym charakterze, jak i swoiste *silva rerum*. Dla przykładu do tej ostatniej kategorii należy anonimowa kompilacja pism 17 średniowiecznych autorytetów medycznych (w tym słynnego katalońskiego uczonego Arnau z Villanovy), zatytułowana *Medicinalia*

6 O szczególnej wartości dzieła Saladyna z Ascoli świadczy to, że w swojej pracy zawarł on szereg fundamentalnych wskazań dotyczących prowadzenia apteki i kompetencji aptekarza. Na uwagę zasługuje fakt, że Saladyn z Ascoli podał również szczegółowy wykaz dzieł medyczno-farmaceutycznych uczonych antycznych, muzułmańskich i chrześcijańskich, które zdaniem autora powinien poznać każdy aptekarz. W pierwszym rzędzie należały do nich księga II i V *Kanonu Awicenny*, *De simplicibus* Serapiona i *Liber servitoris* Abulcasisa. Osobne miejsce zajmowały prace uczonych zachodnioeuropejskich, takie jak wspomniana powyżej *Clavis sanationis* Szymona z Genui. Dobry aptekarz nie mógł również wykazywać się ignorancją, jeśli chodzi o lekturę *Antidotarium Nicolai* i *Antidotarium Mesue*. O popularności tego dzieła świadczy fakt, że wznawiano je drukiem w latach: 1490–1491, 1495, 1497, 1508 i 1581. *Compendium aromatariorum* jeszcze za życia autora zostało przełożone na hebrajski, w 1515 r. w Valladolid ukazał się przekład kastylijski, zaś w 1599 r. przekład na włoski: [http://www.treccani.it/enciclopedia/saladino-da-ascoli_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/saladino-da-ascoli_(Dizionario-Biografico)) (dostęp: 21.02.2020).

*quam plurima*⁷. Niniejszy rękopis datowany jest na przełom XV i XVI w., zawiera szereg receptur farmaceutycznych, w tym kilka na słodkie wyroby⁸.

Podsumowując ten etap rozważań, należy stwierdzić, że prace powstałe u schyłku średniowiecza wykazują się daleko posuniętą oryginalnością. Ich autorzy, bazując na dotychczasowym dorobku tradycji antycznej, arabskiej i salernitańsko-toledańskiej, wykorzystywali zarówno dawne receptury, jak i tworzyli własne. Jak na tym tle jawi się nam dzieło Domenico (Quirica) de Augustis *Lumen apothecariorum*? Chcąc odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, należy najpierw przybliżyć postać autora, a następnie scharakteryzować jego dzieło.

3. Domenico (Quirico) de Augustis jako autor *Lumen apothecariorum*

Co się tyczy osoby autora *Lumen apothecariorum*, to w świetle ustaleń Hugona M. Wolfa (*Das Lumen*, 1973), Cristofora Masino (Masino, 1988) oraz Henriego C. Silbermana (Silberman, 2001) możemy stwierdzić, że informacje dotyczące jego życia i dokonań są niezwykle skąpe. Wynika to ze szczupłości źródeł, a co za tym idzie – braku możliwości przeprowadzenia pogłębionych studiów dotyczących interesującej nas osoby.

W pierwszym rzędzie H.M. Wolf, badając środowisko lekarzy i farmaceutów na terenie Sabaudii, doszedł do wniosku, że faktyczne imię autora *Lumen apothecariorum* to Domenico. Quirico w rzeczywistości stanowiło pseudonim, choć powiązany z prawdziwym imieniem (*Das Lumen*, 1973, s. 17).

7 Rękopis *Medicinalia quam plurima*, przechowywany w Bibliotece Uniwersyteckiej w Genui, jak dotąd nie został ogłoszony drukiem (Balletto, 1986, s. 235–236). Obszerne fragmenty: Balletto, 1986, s. 241–244. Fragment jest dostępny na stronie internetowej Biblioteki Uniwersyteckiej w Genui: http://www.bibliotecauniversitaria.ge.it/bug/cms/bug/it/cataloghi/f_a_s/alchimia.htm. Omówienie zawartości manuskryptu: Palmero, 1999, s. 1–18 oraz w wesji elektronicznej na stronie: http://centri.univr.it/rm/biblioteca/scaffale/Download/Autori_P/RM-Palmero-Medicinalia.zip.

8 Rękopis jest przechowywany w Biblioteca Universitaria di Genova, ms. F VI 4. A. Zbiór ten zawiera 1774 numerowanych not anonimowego autora, wywodzącego się ze środowiska kupieckiego późnośredniowiecznej Genui. Niniejsze noty tworzą rozmaite formuły medyczne czy farmaceutyczne, w tym receptury na medykamenty, a także rozmaitego rodzaju zaklęcia czy formułki magiczne lub alchemiczne; 15 z nich dotyczy problematyki żywieniowej. Na potrzeby niniejszej publikacji posługując się transkrypcją zawartą w niepublikowanej pracy doktorskiej: Palmero, 1998. Szerzej o zbiorze *Medicinalia quam plurima*, zob. Balletto, 1986, s. 235–236; Palmero, 1999, s. 1–18.

Nie są znane dokładne daty życia autora *Lumen apothecariorum*. Niemiecki badacz przypuszcza, że Domenico (Quirico) de Augustis w chwili ukazania się pierwszego wydania *Lumen apothecariorum* miał ponad trzydzieści lat. Przyjmując niniejsze założenie, uczone wskazuje, że nasz autor urodził się około 1460 r. (*Das Lumen*, 1973, s. 17).

Nieznane pozostają również informacje odnoszące się do jego edukacji. Pewne jest, że pod wpływem swojego ojca Nicola de Augustis z Tortony, który był nadwornym chirurgiem Amadeusza IX Sabaudzkiego (1465–1472), Quirico odbył studia medyczne. Można sądzić, że związki rodzinne odegrały istotną rolę w różnych aspektach rozwoju kariery przyszłego autora *Lumen apothecariorum*. W tym kontekście szczególnie istotny był fakt, że członkowie jego rodziny wykładali na uniwersytecie w Pawii. Jego starszy brat Giovanni Francesco w drugiej połowie lat 70. XV w. był wykładowcą logiki, z kolei dalszy krewny Agostino de Augustis w 1490 r. wykładał metafizykę⁹.

Wiadomo natomiast, że Domenico (Quirico) de Augustis po zakończeniu edukacji został zatrudniony na dworze księcia sabaudzkiego, Filipa II bez Ziemi (1443–1497). Jako nadworny lekarz opiekował się jego żoną Małgorzatą. Po jej śmierci w 1482 r. na kilka lat rozstał się z domem sabaudzkim. Zgodnie z jego własnymi słowami zawartymi na kartach *Lumen apothecariorum* można sądzić, że w tym okresie odbył liczne podróże: dotarł na Cypr, odwiedził również Francję i przebywał w różnych miastach włoskich¹⁰. Ostatecznie osiadł w piemonckim Vercelli, gdzie od miejscowych władz otrzymał stanowisko miejskiego lekarza. Jednocześnie prowadził aptekę. Około 1490 r. ponownie został wezwany na dwór sabaudzki, by leczyć poważnie chorego księcia Karola I (1468–1490). Jego działania, jak i pozostałych lekarzy okazały się jednak

9 Nie były to jedyne przykłady związków członków rodziny de Augustis z wszechnicą pawijską. Jak wskazuje H.M. Wolf, w 1535 r. rektorem tego uniwersytetu był Niccolò Augustis: *Das Lumen...*, s. 18.

10 Jak wykazał H.M. Wolf, Quirico de Augustis w wielu miejscach swojego dzieła przytacza informacje o swoich podróżach lub co najmniej wiedzę dotyczącą innych obszarów. I tak na kartach jego dzieła pojawiają się odniesienia do Cypru (*hoc enim modo cipriani faciunt, ut ab ice accepi*, fol. XXIIIr), do Francji (*et isti galici pauperes solebant super pilos suos portare*, fol. XXX), Genui (*et hec est consuetudo Januensium que in omnibus approbatur*, fol. XXXVv), Wenecji (*Hec confectio fit apud curiales et dominos Venetos et his in locis multum in usu est*, fol. XXXVIv). Niewykluczone też, że spostrzeżenia wyrażane na kartach dzieła opierały się na osobistych doświadczeniach, np. autor podkreśla właściwości higrometryczne jednej z roślin rosnących w górzystych rejonach Mediolanu (chodzi o drapacz lekarski, zwany też knikusem benedyktyńskim; *Cnicus benedictus* L., fol. XXVII) czy wzmiankuje Aronę leżącą nad lombardzkim Lago Maggiore (*Sed vera sasifragia est quedam herba nascens in muntibus Arone adherens sasibus, que herba facit plantam multis foliis subtilissimis*, fol. VIIIr) (*Das Lumen*, 1973, s. 13–14).

nieskuteczne i młody książę zmarł 16 kwietnia 1490 r. (http://www.trec-cani.it/enciclopedia/carlo-i-duca-di-savoia_Dizionario-Biografico).

W świetle aktualnego stanu badań nie wiemy, jakie były dalsze koleje życia autora *Lumen apothecariorum*, kiedy zmarł i gdzie został pochowany. Zważywszy na dotychczasową działalność, można sądzić, że był związany z rodzinnym Vercelli. Z kolei datę śmierci należy wyznaczyć na przełom XV i XVI w. lub na początek XVI stulecia. Z pewnością kwestia ta wymaga dalszych badań.

4. Zawartość *Lumen apothecariorum*

Przyjrzyjmy się teraz zawartości dzieła Domenica (Quirica) de Augustis pt. *Lumen apothecariorum*, mając rzecz jasna na uwadze zasadniczy obszar niniejszych rozważań, tj. kwestię ujęcia problematyki wytwarzania słodczy.

Pierwsze wydanie *Lumen apothecariorum* poza stroną tytułową obejmuje 78 stron druku. Niniejsza edycja zawiera alfabetyczny spis wszystkich leków (cztery pierwsze nienumerowane strony), wstęp (fol. Iir) i 15 dystynkji – rozdziałów (tu łac. *distinctiones*, fol. Iir–XXXVIIIr), w których zamieszczono 308 receptur¹¹. Zasadnicza część przepisów w liczbie 255 została ujęta w jedenastu kolejnych rozdziałach¹². Reszta przepisów, tj. 53, znajduje się w rozdziałach od 12 do 15. Są to kolejno: rozdział 12 *De artificium cere*, rozdział 13 *De artificium zuchari*, rozdział 14 *De coctione*, rozdział 15 *De trituratione*¹³.

11 W pierwszym wydaniu *Lumen apothecariorum* każda z dystynkji – rozdziałów zaczyna się od słów: *Incipit [prima, secunda, etc.] distinctio [...] que est de...*, zob. Quiricus de Augustis, 1492, fol. Iir, Vv, XIv, XVIIv, XXv, XXIv, XXIIv, XXVIIv, XXXv, XXXIv, XXXIVv, XXXVr, XXXVIIr, XXXVIIIv.

12 Tytuły tych rozdziałów to kolejno: 1. *De confectionibus aromaticis* (O aromatycznych konfekciach), fol. Iir–Vv; 2. *De electuariis amaris* (O gorzkich elekwarzach-powidelkach), fol. Vv–XIv; 3. *De medicinis solutivis* (O lekach rozpuszczalnych/O roztworach), fol. XIv–XVIIv; 4. *De trociscis* (O trociskach-kołaczkach), fol. XVIIv–XXv; 5. *De pulveribus* (O proszkach), fol. XXv–XXIV; 6. *De loch* (O lizakach), fol. XXIv–XXIIv; 7. *De syrupis* (O syropach), fol. XXIIv–XXVIIv; 8. *De unguentis* (O maściach), fol. XXVIIv–XXXv; 9. *De emplastris* (O plastrach/okładach), fol. XXXv–XXXIv; 10. *De cerotis* (O okładach woskowych), fol. XXXIv–XXXIIv; 11. *De oleis* (O olejkach), fol. XXXIIv–XXXIVv.

13 Rozdziały w końcowej części *Lumen apothecariorum* to: 12. *De artificio cere* (O sztuce/rzemiośle woskowej), fol. XXXIVv–XXXVr; 13. *De artificio zuchari* (O sztuce/rzemiośle cukrowej/cukierniczej), f. XXXVr–XXXVIIr; 14. *De coctione* (O odwarzaniu), fol. XXXVIIr–XXXVIIIv; 15. *De trituratione* (O ucieraniu), fol. XXXVIIIv–XXXVIIIr.

5. *De artificium zuchari* – analiza treści trzynastego rozdziału *Lumen apothecariorum* Domenica (Quirica) de Augustis

Jak wspomniano powyżej, trzynasty rozdział *Lumen apothecariorum* oparty tytułem *De artificio zuchari* został umieszczony na kartach XXXVr–XXXVIIr. Ta część pracy Domenica (Quirica) de Augustis zawiera 31 receptur bądź szczegółowych wskazań dotyczących wyrobu słodczy. Podobnie jak inne *distinctiones*, początek niniejszego rozdziału został wyraźnie oznaczony słowami: *Incipit tertiadecima [distinctio] que est de artificio zuchari [et] continet 31. modum laborationis* (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVr). W dalszej części tekstu zostały wymienione tytuły kolejnych „sposobów wytwarzania”. Dla zobrazowania tego układu tytuły poszczególnych receptur umieszczono w poniższej tabeli (zob. tabela nr 1).

Tabela 1. Układ receptur w trzynastym rozdziale *Lumen apothecariorum* Domenica (Quirica) de Augustis na podstawie zestawienia na fol. XXXVr–XXXVv

1.	<i>De coriandris soltis</i>	Twarde cukierki kolendrowe
2.	<i>De crispis</i>	Cukierki kolendrowe o szorstkiej powierzchni
3.	<i>De cinamomo conficiendo</i>	O kandyzowanym cynamonie
4.	<i>De amigdalīs</i>	O [kandyzowanych] migdałach
5.	<i>De iacintis</i>	O [kandyzowanych] pomarańczach
6.	<i>De gariofolīs</i>	O [kandyzowanych] goździkach
7.	<i>De anexis</i>	O [kandyzowanych] ziarnach anyżu
8.	<i>De pineis</i>	O [kandyzowanych] orzeszkach piniowych
9.	<i>De auelanis</i>	O [kandyzowanych] orzeszkach laskowych
10.	<i>De muscardinis</i>	O cukierkach piżmowych
11.	<i>De pignocata</i>	O nugacie z orzeszków piniowych
12.	<i>De morselata</i>	O białych morselkach
13.	<i>De zinziberata</i>	O konfiturze imbirowej
14.	<i>De omnibus animalibus et fructibus</i>	O wszystkich zwierzętach i owocach [z cukru]
15.	<i>De penidiis</i>	O pręcikach cukrowych
16.	<i>De manuscristi roxati</i>	O różanych manuschristi
17.	<i>De manuscristi violati</i>	O fioletowych manuschristi
18.	<i>De manuscristi perlati</i>	O perłowych manuschristi
19.	<i>De manuscristi cum fragmentis</i>	O manuschristi z kawałkami [kamiemi szlachetnych]
20.	<i>De saunonia</i>	O saponea [rodzaj marcepanu]
21.	<i>De colorando zucharum rubeo colore</i>	O barwieniu cukru na czerwono

22.	<i>De colore nigro</i>	O barwie zielonej [cukru]
23.	<i>De colore celestino</i>	O barwie niebieskiej lub czarnej [cukru]
24.	<i>De colore glauco</i>	O barwie żółtej [cukru]
25.	<i>De colore turchino</i>	O barwie turkusowej [cukru]
26.	<i>De colore morelo</i>	O barwie morelowej [cukru]
27.	<i>De marzapanis diuersis</i>	O rozmaitych marcepanach
28.	<i>De zucharo roxato violato et aliis</i>	O cukrach różanym, fiołkowym i innych
29.	<i>De codignata</i>	O konfiturze pigwowej
30.	<i>De amarenata</i>	O konfiturze z kwaśnych wiśniach
31.	<i>De zelea amarenarum</i>	O galaretkie z kwaśnych wiśni

Źródło: Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVr–XXXVIIr.

Po zaprezentowaniu tytułów nagłówek przepisów zawartych w tym rozdziale w dalszej jego części autor przytacza zdania, które rzucają światło na motywy jego działań. Ze względu na ich wagę przytoczę je w całości. Domenico (Quirico) de Augustis pisal:

Z cukru wytwarza się liczne [wyroby], które w tej mojej książce nie zostaną opisane. [Te które są] niech bowiem będą używane i niech niewiedzący w tym będą wykształceni. Ale dlatego że są one tak wytwarzane i nie wszystkim jest znany sposób ich wytwarzania, zostaną wyłożone, aby dzięki temu dziełu sztuka cukiernicza wszystkim wydała się korzystna (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVv).

Autor nie pozostawia złudzeń. W sytuacji, gdy wiedza dotycząca wytwarzania słodczy nie jest powszechna, ukazanie jej we właściwy sposób stanie się pożyteczne zarówno dla wytwórców, jak i dla konsumentów. Usystematyzowanie i przekazanie wiedzy to podstawowy, z gruntu utylitarny cel autora. Takie podejście do problemu z pewnością stanowi odzwierciedlenie idei wczesnego renesansu, zgodnie z którą jednostka w pełni świadoma swojej wartości czerpała wiedzę z własnej obserwacji czy doświadczenia i nie poprzestawała na opinii uznanych autorytetów (*Das Lumen*, 1973, s. 28).

Uważna lektura następujących po sobie przepisów zawartych w *Lumen apothecariorum*, a dotyczących konkretnych wyrobów cukierniczych (nr 1–20, 27–31), wyraźnie wskazuje, że praktycznie każda z receptur składa się z dwóch części. Pierwsza z nich zawiera krótką charakterystykę czynności związanych z wytwarzaniem określonego rodzaju wyrobu. Druga to komentarz do części pierwszej, najczęściej zawierający uwagi autora wynikające z jego osobistego doświadczenia. Czego dowiadujemy się z informacji zawartych w tej części przepisów? Po pierwsze, uwagi autora dotyczą najczęściej jakości, ilości bądź rodzaju zarówno

użytych składników (nr 3, 4, 7, 8, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 27, 28), jak i cukru (nr 2, 15, 29). Po wtóre, stanowią komentarz do czynności wymienionych we wcześniejszej części receptury, a tym samym doprecyzowują zasady wyrobu danego produktu (nr 1, 4, 5, 8, 9, 10, 16, 17, 27, 29, 31). Dalej zamieszczone przez autora uwagi mają charakter wartościujący bądź oceniający dany produkt (nr 13, 27, 30), dotyczą rodzaju używanych narzędzi (nr 6), źródła ognia (nr 10) bądź miejsca, gdzie dany produkt jest szczególnie popularny lub pozostaje nieznany (nr 1, 13, 20). Jedynie w pięciu recepturach na sporządzanie barwników (nr 20, 21, 22, 23, 25) Domenico (Quirico) de Augustis nie zamieścił żadnych uwag, a w dwóch ich ewentualna obecność jest trudna do jednoznacznego ustalenia (nr 24, 26).

Teraz przyjrzyjmy się kolejno każdej z wyżej wymienionych grup.

Cukierki i wyroby kandyzowane

I tak w pierwszej dziesiątce receptur aż osiem pierwszych (dwie receptury na cukierki kolendrowe, dalej – na kandyzowany cynamon, migdały, goździki, ziarna anyżu, orzeszki piniowe laskowe i cukierki piżmowe) wykazuje duże podobieństwo odnośnie do zalecanych metod postępowania. Zasadniczo sprowadzają się one do dwóch etapów. Pierwszy z nich polega na poddaniu obróbce termicznej (zaprażaniu) składnika głównego, drugi to pokrywanie go kolejnymi warstwami masy cukrowej (opcjonalnie zalecane jest kandyzowanie).

W niektórych z wymienionych receptur zawarto też szczegółowe wskazania.

I tak w przepisie na twarde cukierki kolendrowe (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVv) autor podaje, że przed dodaniem każdej kolejnej warstwy płynnego cukru przyrządzany półprodukt należało nieco osuszyć, pocierając rękami. Pokrywanie kolejnymi warstwami ma na celu nadanie słodyczom odpowiedniej twardości. Zdaniem autora taki sposób przyrządzania to „zwyczaj Genuńczyków, który przez wszystkich jest chwalebny” (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVv).

Z kolei cukierki kolendrowe o szorstkiej powierzchni uzyskuje się, posypując ostatnią warstwę skryształizowanym cukrem. Jak wskazuje autor, w końcowej fazie obróbka termiczna musi być prowadzona umiejętnie, tak aby poszczególne wyroby się nie posklejały. Zdaniem Domenica (Quirica) de Augustis, taką doskonałością potrafią się wykazać jedynie doświadczeni aptekarze (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVv).

I tak w recepturach na goździki i anyż (odpowiednio nr 6 i 7) Domenico (Quirico) de Augustis zaleca ostrożność i staranność w nakładaniu kolejnych warstw cukru (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVv–XXXVIr).

Z kolei w treści ósmej receptury autor podkreśla konieczność stałego nadzoru nad jakością orzeszków piniowych, tak by zepsute nie zniszczyły gotowego wyrobu. Z drugiej strony wskazuje na możliwość zastosowania pewnych usprawnień, jak np. użycie białka, które dodane do pierwszej warstwy cukru umożliwi lepszą przyczepność kolejnych (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr).

W niniejszym kontekście na szczególną uwagę zasługuje przepis nr 10 zawierający wskazania, jak przyrządzić cukierki piżmowe (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr). Zgodnie z zaleceniami autora, do przyrządzenia produktu, obok piżma, należy najpierw dodać cynamon wraz z wodą różaną, a następnie mieszać wszystkim gołymi rękami i pokrywać kolejnymi warstwami masy cukrowej. Czynności należy powtarzać aż do uzyskania rozmiarów ziarenek maku. Na tym nie kończy się treść receptury, gdyż autor do opisu kolejnych czynności dodaje własne spostrzeżenie wyniesione z osobistej obserwacji:

Jednego razu sam kazałem doświadczonemu i pilnemu pomocnikowi aptekarza zrobić [pastylki piżmowe] i stałem przy nim, a on je szybko i najlepiej wykonał. Lecz przed wykonaniem utracił skórę [z] ręki [przytwierdzoną] do kociołka i niewiele z tego co pozostało, pokryło się bąblami (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr)¹⁴.

Z tego przekazu wyraźnie wynika, że mało doświadczony wytwórca może ulec poparzeniu, co – w domyśle – nie nastąpi w wypadku profesjonalisty. Z pewnością zamieszczenie tej uwagi miało być swoistym ostrzeżeniem dla tych, którzy w nieumiejętny sposób będą realizować wytyczne zawarte w recepturze. Z kolei w ostatnim zdaniu tego przepisu Domenico (Quirico) de Augustis wyraźnie wskazał, że wszystkie wymienione uprzednio kompozycje należy przygotowywać w kociołku opalanym węglem drzewnym, a nie samym drewnem, „jak robią to głupcy”. W tym kontekście powyższa uwaga wydaje się całkowicie zrozumiała, bowiem zastosowanie drewna daje żar, a nie produkuje dymu, i tym samym pozwala na uzyskanie wyższej temperatury koniecznej do obróbki termicznej poszczególnych wyrobów.

Z opisaną powyżej grupą słodkości wyraźnie kontrastuje przepis piąty na przyrządzenie kandyzowanych skórek pomarańczowych. Tym razem chodzi o składnik o miękkiej konsystencji. Stąd też sposób postępowania musi być odmienny od opisanych powyżej i sprowadza się do moczenia

14 Z treści przytoczonego opisu wynika, że człowiek ten mocno się poparzył. Tym samym anonimowy autor zdaje się wskazywać, że mieszanie w rondlu winno się odbywać tylko w umiętny sposób. Na marginesie można zauważyć, że autor receptury jawi nam się nie tylko jako praktyk, ale również bystry obserwator.

głównego składnika w wodzie, częstych zmian wody, a następnie wielokrotnego gotowania w syropie cukrowym (*Quiricus de Augustis*, 1492, fol. XXXVv).

Wyroby konfekcjonowane

Kolejną grupę przepisów zawartych w trzynastym rozdziale *Lumen apothecariorum* stanowią trzy receptury. Ich produktem finalnym jest masa, która po ostygnięciu daje się dzielić na kawałki. Do tej grupy należą przepisy na przyrządzenie nugatu (nr 11 [*Quiricus de Augustis*, 1492, fol. XXXVIr]), następnie na masę imbirową, zwaną *morselata* (nr 12 [*Quiricus de Augustis*, 1492, fol. XXXVIr]), i jej odmianę opatrzoną nazwą *zinziberata* (nr 13 [*Quiricus de Augustis*, 1492, fol. XXXVIr]).

W pierwszej z wymienionych receptur *Ad faciendum pignocatam* (nr 11) najpierw należało przygotować karmelizowany cukier, a następnie dodać orzeszki piniowe. W treści przepisu wskazano również na odpowiednie ilości orzechów w zależności od pożądanego czasu przetrzymywania gotowego wyrobu. Im jest ich mniej, tym dłużej gotowy produkt może być przechowywany.

Z kolei do przyrządzenia *morselata* (nr 12) konieczne jest wykorzystanie imbiru i karmelizowanego cukru. Oba składniki należy razem ugotować, a po ugotowaniu – pociąć na wspomniane morselki.

Po opisanym przepisie na dwunastym miejscu zamieszczono recepturę na morselatę (nr 12), czyli – jak można sądzić – rodzaj słodczy w kształcie niewielkich kostek. Do przyrządzenia tego rodzaju wyrobu konieczne jest wykorzystanie imbiru i karmelizowanego cukru. Oba składniki należy razem ugotować, a po ugotowaniu – pociąć na równe kawałki¹⁵.

Podobnie jak powyższy przepis, kolejna receptura zawiera wskazania odnośnie do przyrządzenia imbiru. Niniejszy wyrób został opatrzony nazwą *zinziberata* (nr 13). W tym wypadku mamy do czynienia z rodzajem konfitury imbirowej, do której przygotowania należy użyć kilku składników. Należą do nich cynamon, kwiat gałki muszkatołowej oraz goździki. Wszystkie te składniki w podanych proporcjach winne być utarte

15 Domenico (*Quirico*) de Augustis zauważa, że „niektórzy dodają większą ilość cukru na każdy funt miodu, tak aby było mocniejsze, ale w powszechnym zwyczaju jest miara, która wynosi dwie uncje imbiru na każdy funt cukru” (*Quiricus de Augustis*, 1492, fol. XXXVIr). Wzmianka o miodzie w niniejszym kontekście może być uważana za pomyłkę, choć z drugiej strony może też być odzwierciedleniem zmian adaptacyjnych treści receptury, w której wcześniej użyć miodu zostało zastąpione cukrem.

razem – jak można sądzić – w mózdzierzu. Dopiero później dodawany jest skarmelizowany cukier¹⁶.

Figurki cukrowe

Czternasty przepis stanowi absolutne *novum* w dotychczasowych zachodnioeuropejskich farmakopeach. Jego treść nie dotyczy konkretnego wyrobu farmaceutycznego, lecz zawiera wskazania, w jaki sposób można formować masę cukrową, tak by nadać jej pożądaną formę, w tym wypadku owoców lub zwierząt. Takie ujęcie problemu sprawia, że mamy do czynienia z bodajże pierwszą recepturą wyjaśniającą sposób produkcji figur cukrowych, które są wzmiankowane w licznych opisach uczt z XV w. jako istotny element (dekoracyjny) oprawy poszczególnych uroczystości. Ze względu na wagę zawartych w tym przepisie wskazówek przyjrzyjmy się bliżej jego treści (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr)¹⁷.

I tak do przygotowania figur cukrowych konieczny był drobno utarty cukier (puder) w dowolnej ilości (sic!) oraz białko jajek. Choć nie podano liczby tych ostatnich, to można sądzić, że należy wziąć ich tyle, by oba składniki po zmieszaniu przybrały postać masy. Tę ostatnią należy włożyć do foremek uprzednio posmarowanych olejem ze słodkich migdałów. Autor wyraźnie podkreśla, że należy użyć takich form, aby po ich połączeniu uzyskać kształt zwierząt bądź konkretnych owoców. Ta wskazówka może więc sugerować, że mamy do czynienia z pełnymi formami, których zastosowanie pozwala na wierne odzwierciedlenie całkowicie przestrzennych kompozycji. Po wyjęciu ze wspomnianych form poszczególne przedmioty miały być najpierw osuszone płótnem, a następnie pomalowane barwnikami. Już w tym miejscu warto zaznaczyć, że w dalszej części omawianego źródła znajdują się receptury wykonania wspomnianych barwników (zob. niżej).

Domenico (Quirico) de Augustis (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr), podając zasady wykonania wzmiankowanych kompozycji

16 W tym wypadku również nie została podana informacja, czy przygotowane składniki winny być gotowane z cukrem. Nie ma też wzmianki o ostudzeniu uzyskanej masy. Można wszelako sądzić, że właśnie na etapie studzenia uzyskana masa winna być podzielona na kawałki, czyli morselki, o których była mowa już w poprzedniej recepturze.

17 Wyszukane figury cukrowe stanowiły nieodłączny element wystawnych przyjęć. Ich forma i kształt odnosiły się zarówno do charakteru danej uroczystości, jak i biorących w niej osób czy miejsca, w którym dana uroczystość się odbywała. Osobne miejsce zajmowała tematyka alegoryczna i mitologiczna. Przykłady tego typu figur znajdujemy m.in. w opisach uczt, zob. Benporat, 2001, s. 251; *Notabilia temporum*, 1890, s. 194–203; Benporat, 1999, s. 55; Tabarini, 1870, s. 52; Molmenti, 1880, s. 262, 609; Cougnet, 1923, s. LXVII; Ghirardacci, 1932, s. 238.

cukrowych, wskazuje, że możliwe jest zastosowanie gumy tragantowej zwilżonej w wodzie różanej do stworzenia masy cukrowej, podobnie jak dopuszczalne jest użycie mąki do posypania form, by wspomniana masa nie przywierała do tych ostatnich.

Pręciki cukrowe

Piętnasta receptura dotyczy przyrządzenia pręcików cukrowych (łac. *penidos*, wł. *penetti*). Był to wyrób znany i stosowany we wcześniejszej praktyce farmaceutycznej. Procedura przygotowania nie wymagała skomplikowanych zabiegów. Do przyrządzenia potrzebne były dwa funty cukru, które należało rozpuścić w wodzie i w takim stanie trzymać przez całą noc. Na drugi dzień roztwór winien być bardzo długo gotowany. Tak przyrządzoną masę należało wylać na marmurową płytę, posmarowaną olejem migdałowym, co miało spowodować gwałtowne ochłodzenie i pozwoliłoby na dalszą obróbkę. Do tej ostatniej niezbędny był metalowy gwóźdź lub pręt, na którym należało rozciągać uzyskaną masę. Jak zauważa autor, „im bardziej będziesz rozciągał, tym bardziej będzie biała” (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr). Po zakończeniu tych zabiegów wyrobioną masę należało pociąć na małe kawałki i przechowywać w plótnie. Na tym jednak nie kończy się treść receptury. Dalszą jej część wypełniają praktyczne porady i uwagi, które – jak można sądzić – wynikają z osobistego doświadczenia Domenica (Quirica) de Augustis. Pierwsza z nich dotyczy dodawania funta skrobi na każdy funt cukru, co ma zapobiegać przypalaniu się półproduktu. Jak pisze nasz aptekarz, „i ten sposób nie jest potępiany” (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr). Drugie zdanie to uwaga wyjaśniająca konieczność moczenia cukru w wodzie. W tym wypadku takie działanie jest podyktowane wymogami dalszej obróbki. Zdaniem autora wymoczony cukier jest bardziej lepki, a tym samym daje się łatwiej rozciągać. Długość moczenia cukru jest uzależniona od jego gatunku. Cukry lepszej jakości wymagają dłuższego przetrzymania w wodzie, gorsze – krótszego. Trzecia uwaga ma charakter ogólny i dotyczy „wszystkich opisanych powyżej konfektów” (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr). Autor wyraźnie zaznacza, że do opisanych wcześniej wyrobów należy użyć cukru sklarowanego. Wyjątek stanowi opisywana receptura na paluszki cukrowe, gdzie konieczne jest użycie cukru niesklarowanego, bo taki właśnie odznacza się lepkością.

Paluszki cukrowe zwane *manuschristi*

Kolejne cztery receptury (nr 16–19) dotyczą przygotowania wyrobu występującego pod łacińską nazwą *manuschristi*. W omawianym źródle występuje on w czterech odmianach: *manuschristi różane* (łac. *manuschristi rosatum*, Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr), fiołkowe (łac. *manuschristi violatum*, Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr–XXXVIv), perłowe (łac. *manuschristi perlatum*, Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIv) i z kawałkami kamieni szlachetnych (łac. *manuschristi cum fragmentis [petrae pretiosae]*, Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIv). Zasadniczo wszystkie cztery receptury wykazują zbieżność, jeśli chodzi o zasady postępowania. I tak w pierwszym rzędzie główny składnik (odpowiednio: woda różana, woda fiołkowa¹⁸, sproszkowane perły i utarte kawałki kamieni szlachetnych¹⁹) miesza się z cukrem i gotuje do całkowitego odparowania wody. Następnie uzyskaną masę wylewa się na płytę marmurową posypaną mąką lub posmarowaną olejem migdałowym, a po szybkim schłodzeniu dzieli się na mniejsze kawałki i odstawia do przechowania.

Savonia

Dwudziesty przepis dotyczy produktu określanego mianem *savonia*. W tym wypadku nazwa jest trudna do przetłumaczenia, choć sam wyrób bardzo zbliżony do opisanych powyżej paluszków cukrowych zwanych *manuschristi*. Uważna lektura treści tej receptury prowadzi wręcz do wniosku, że wspomniana *savonia* stanowi rodzaj wzmiankowanych paluszków cukrowych. Oto bowiem do jej wyrobu oprócz jednego funta cukru należało wziąć po cztery uncje odpowiednio wody różnej i sproszkowanej skrobi. Właśnie użycie tej ostatniej wprowadza wyraźną różnicę

18 Zgodnie z informacjami zawartymi w przepisie 17 woda fiołkowa może być zastąpiona roztworem z ogórecznika lekarskiego (łac. aqua boragine) lub wodą z kwiatów farbownika (łac. aqua buglossa) (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIr–XXXVIv).

19 Użycie pereł, kamieni szlachetnych czy złota w średniowiecznej medycynie ma długą historię. Sięga ona jeszcze czasów antycznych. To właśnie w tym okresie zrodziło się przekonanie, że wymienione precjoza mają niezwykle korzystny wpływ na organizm człowieka; szerzej zob. Bela, 2005. Domenico (Quirico) de Augustis nie wymienia ani ich rodzajów, ani ilości. W tym kontekście warto wspomnieć, że treść jego pracy została zamieszczona w kompilacji autorstwa Paula Suardo pt. *Thesaurus apothecariorum*, która ukazała się w Mediolanie w 1496 r. Wspomniany autor na ogół *in extenso* zamieszczał receptury zaczerpnięte z pracy Domenica (Quirica) de Augustis. Sporadycznie jednak przejętą treść uzupełniał o własne uwagi. Tak właśnie było w wypadku omawianej receptury. Jak zaznaczył Suardo, do przyrządzenia niniejszego konfektu nie należy używać diamentów: zob. Suardo, 1496, fol. 76.

w stosunku do składu paluszków cukrowych. Druga odmienność polega na zastosowaniu drobno posiekanego imbiru w ilości dwóch uncji. Wszystkie wymienione składniki wylewa się na płytę marmurową i nadaje kształt paluszków cukrowych, „ale szerszy i mniejszy”. Jak zaznaczył autor w swoim komentarzu, niniejszy wyrób cieszył się dużą popularnością zarówno wśród arystokracji w Wenecji, jak i w innych ośrodkach. Wynika to z faktu, że zdaniem autora gotowy produkt jest smaczny i bardzo pożywny (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIv)²⁰.

Barwniki do kolorowania wyrobów cukrowych

Kolejnym, niezwykle cennym fragmentem omawianego rozdziału *Lumen apothecariorum*, jest grupa sześciu krótkich receptur na naturalne barwniki do kolorowania masy cukrowej (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIv)²¹. Podobnie jak w omówionym powyżej przepisie nr 14, w którym zawarto informacje dotyczące wyrobu figurek cukrowych, receptury ze wskazaniami odnoszącymi się do przyrządzania barwników stanowią jedno z najwcześniejszych świadectw metod stosowanych przez aptekarzy w dziedzinie barwienia masy cukrowej. Stąd ze względu na znaczenie zawartych tu informacji przyjrzymy się dokładnie temu zagadnieniu.

I tak w recepturze nr 21 wskazano, że do zrobienia czerwonego barwnika należy użyć jednej uncji bazylii i pięciu uncji alunu (łac. *aluminis roche*). Oba składniki po ich połączeniu najpierw umieszczano w płótnie, a następnie wkładano do sześciu uncji wody i moczo no przez sześć dni. Po upływie tego czasu uzyskaną miksturę należało podgrzać, po czym dodać do gotującego się cukru. Ta ostatnia uwaga wskazuje, że barwnik był przeznaczony do barwienia cukru w całości.

20 W kontekście niniejszej receptury warto przywołać inny przepis, który został zamieszczony we wzmiankowanej pracy Paula Suarda, *Thesaurus aromatariorum*. Receptura, o której mowa, została zatytułowana przez Suarda jako *Inna savonea Wenecjan*. Takie ujęcie problemu może wskazywać na dążenie tego ostatniego, by uzupełnić prace aptekarza z Vercelli o znany sobie wyrób. Skoro de Augustis powołał się na Wenecjan, to Suardo zamieszcza kolejny dowód popularności tego wyrobu wśród mieszkańców Serenissimy, przytaczając kolejną tego typu recepturę. Tym razem skład, jak i sposób wyrobu przypomina mocno wytwarzanie marcepanu. Zasadniczym bowiem składnikiem tego konfektu są migdały, które wraz z cukrem i olejem migdałowym mają być gotowane aż do uzyskania gęstej masy. Tę ostatnią dzieli się na kawalki po cztery uncje: zob. Suardo, 1496, fol. 76.

21 Jak widzieliśmy powyżej, ten sposób zdobienia masy cukrowej został już wspomniany w czteronastej recepturze niniejszego zbioru, tj. w przepisie na nadawanie określonych kształtów masie cukrowej, np. owoców lub/i zwierząt.

Z kolei informacje dotyczące uzyskania koloru zielonego zostały zawarte tylko w jednym zdaniu (przepis nr 22), w którym czytamy, że sporządzenie zielonego barwnika wymaga użycia soku z kapusty, ewentualnie z buraka [boćwiny?] lub kwiatu [?] irysa, który dodaje się do gotowania z cukrem.

Nieco dłuższe są wskazania dotyczące sposobu postępowania przy uzyskaniu koloru błękitnego lub czarnego. Do tego niezbędna jest niewyszczególniona w przepisie pewna ilość indyga, cztery uncje gumy tragantowej i sześć uncji czarnego wina. Dwa pierwsze składniki należało utrzeć, a następnie zawiązać w kawałek płótna i zanurzyć na sześć dni w winie. Uzyskany roztwór mieszano z masą cukrową i gotowano.

Z kolei wytworzenie żółtego barwnika będzie możliwe dzięki użyciu dwóch uncji szafranu. Ten ostatni należało rozpuścić w funcie wody i w takim stanie trzymać przez dobę. Następnie roztwór gotowano na ogniu do momentu, kiedy stawał się kleisty. W finalnym etapie przygotowań dodawano cukier i ponownie odstawiano do gotowania.

Domenico (Quirico) de Augustis nie kończy na tym swoich wskazań odnośnie do przyrządzenia żółtego barwnika, lecz podaje alternatywny sposób jego uzyskania. Polega on na wykorzystaniu „soku z kwiatów, które rosną na bagnach i są żółte, niektórzy sądzą, że są to kwiaty tataraku” (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIv). Niniejszy roztwór ugotowany z cukrem pozwala na uzyskanie „pięknej żółci, ale ma przykry zapach” (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIv). W tej perspektywie rodzi się pytanie, czy taki barwnik nadaje się do spożycia.

Dwudziesty piąty przepis dotyczy przyrządzenia barwnika turkusowego. W tym wypadku należy zastosować dwie drachmy indyga (? , łac. *endigium*), pół uncji cerusytu oraz jedną drachmę niegaszonego wapna (? , łac. *calcis vive*). Wszystko razem ucierano i umieszczano w płótnie, a następnie wkładano do wody na dobę, po czym podgrzewano na ogniu. Tak uzyskaną miksturę należało ugotować z płynnym cukrem.

Ostatni z serii przepisów na barwniki dotyczy koloru morelowego. Taką barwę otrzymywano z soku z kwiatów irysa, z którym należało gotować cukier. Nie była to jedyna możliwość uzyskiwania wspomnianego koloru. Autor wskazuje, że w okresie braku kwiatów można zastosować „wykrój z karej skóry, z której robi się sakiewki” (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIv). Skórę należy gotować w wodzie tak długo, aż roztwór stanie się kleisty. Z dalszej treści przepisu wynika, że konieczne jest dodanie kory z drzewa brazylii. Jej brak sprawi, że wywar uzyskany w wyniku gotowania cukru będzie miał barwę czerwoną.

Marcepan

Dwudziesta siódma receptura (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIv) została poświęcona przygotowaniu marcepanu. W tej części swojej pracy Domenico (Quirico) de Augustis przytacza aż trzy sposoby przyrządzenia tego rodzaju słodkości.

I tak według pierwszego z nich wykorzystywano pół funta obranych i rozartych migdałów i tyle samo cukru. Oba komponenty należało dobrze zmieszać wraz z dodatkiem wody różanej. W efekcie uzyskiwano masę migdałową, którą smarowano wafle, a następnie całość zapiekano w piecu. Dopuszczalne było zmniejszenie ilości migdałów do czterech uncji na każdy funt cukru.

Z drugiej strony autor wskazuje, że można robić marcepany bez wafli. Aby uzyskać produkt w takim kształcie, należy masę marcepanową przyrządzoną według powyższych zaleceń rozciągnąć na płycie marmurowej (kamiennej) posypanej cukrem, a następnie przełożyć ją do glinianego naczynia nakrytego pokrywą. Na tej ostatniej należy rozpalić ogień. Gdy wierzchnia warstwa zostanie zapieczona, produkt należy przerzucić na drugą stronę i pieczenie powtórzyć.

Trzeci sposób pozyskiwania marcepanu przywołuje technikę wytwarzania *manuscrisi*. W tym wypadku wykorzystuje się cukier gotowany do drugiego stopnia, dodaje się do niego utarte migdały i w całości gotuje. Przyrządzoną masę wylewa się na płytę marmurową posypaną mąką. Zdaniem autora ten sposób jest gorszy od dwóch wcześniejszych, opisanych powyżej.

Cukier różany

Bezpośrednio po przepisie na marcepan została umieszczona receptura na cukier różany (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIv). Do jego przyrządzenia potrzebne są trzy uncje czubków kwiatów niecałkowicie dojrzałych, czyli nierozkwitłych. Płatki róż po wstępnym zmieszaniu z funtem cukru należało dobrze rozetrzeć w móżdżerzu i przykryć kartką papieru. W takiej formie wystawiano je na słońce i trzymano przez trzy miesiące, codziennie mieszając.

W niniejszym przepisie Domenico (Quirico) de Augustis wskazuje, że w identyczny sposób może być przygotowany farbownik i ogórecznik lekarski. Jednocześnie dodaje, że z kwiatów należy wziąć jedynie czubki, a nie elementy łodyg, zwłaszcza w wypadku ogórecznika.

Galaretki

Wśród końcowych receptur zawartych w trzynastym rozdziale *Lumen apothecariorum* znajdujemy przepis na galaretkę pigwową (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIv–XXXVIIr).

W świetle wskazań zawartych w niniejszym przepisie pigwy należało obrać, rozetrzeć i zmieszać z niewielką ilością wina. Całość stawiano do gotowania, po czym umieszczano w dowolnych naczyniach i odstawiano. Kolejnym etapem obróbki było użycie ośmiu funtów cukru, który należało ugotować z wyżej wspomnianą masą. Autor zauważa, że niektórzy „dodają równą ilość cukru i masy”. Jednocześnie wskazuje, że uzyskana masa owocowa przed jej zmiesaniem z cukrem winna być przetarta przez durszlak po to, by „stała się delikatna”. Należy też zwrócić uwagę, by masa podczas gotowania była mieszana kijem. Samoistne oddzielanie się od ścian kociołka miało być znakiem zakończenia gotowania, zarówno niniejszej kompozycji, jak i opisaney poniżej konfitury z kwaśnych wiśni, zwanej *amarenata*.

Przepis na konfiturę z kwaśnych wiśni, zwanej *amarenata*, został zamieszczony na przedostatnim miejscu trzynastego rozdziału *Lumen apothecariorum* (Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIIr). Do przyrządzenia tego wyrobu konieczne było osiem funtów kwaśnych wiśni oraz dwa funty cukru. Wiśnie miały być oczyszczone i drylowane, a następnie przetarte na pulpę, którą należało postawić do gotowania z cukrem. Ta ostatnia czynność winna odbywać się pod nieustannym nadzorem i przy ciągłym mieszaniu przyrządzanej masy. Kiedy produkt będzie już ugotowany, będzie się odrywał od ścian kociołka. Tak przyrządzoną masę należało odstawić do przechowania. Na tym nie kończy się treść omawianego przepisu. Otóż autor wskazuje, że opisane przezeń zabiegi wykonuje się również przy przygotowaniu wyrobu zwanego z łaciny *confectio delectabilis*, jak i wtedy, gdy przyrządza się konfiturę z owoców derenia. Wymienione wyroby mają dobroczynne działanie na procesy trawienne, bowiem – jak zaznacza autor – ściągają żołądek.

Ostatnim z przepisów zamieszczonych w trzynastym rozdziale *Lumen apothecariorum* jest receptura na galaretkę z kwaśnych wiśni (łac. *zelea amarenarum*, Quiricus de Augustis, 1492, fol. XXXVIIr). Podobnie jak w powyższych preparacjach do jej przyrządzenia potrzebne jest osiem funtów głównego składnika. W tym wypadku jest to sok z kwaśnych wiśni. Do tego soku należy dodać dwa funty cukru sklarowanego i rozpuszczonego w wodzie. Całość należało gotować, mieszając kijem, a następnie odstawić do zastygnięcia. Przypis został uzupełniony o dwie uwagi. Pierwsza odnosi się do właściwości wyrobu, druga – do możliwego wariantu. Jak zauważa autor, zjedzenie galarety z kwaśnych wiśni gasi pragnienie,

ale też pobudza apetyt. W drugiej uwadze autor zauważa, że istnieje inny wariant tej galaretki, mianowicie ten robiony z soku z pigw, jak i przyrządzany z syropu, jak można sądzić pigwowego. Oba wyroby zostały docenione przez autora ze względu na ich właściwości terapeutyczne.

Jaką wartość badawczą przedstawia trzynasty rozdział *Lumen apothecariorum* Domenica (Quirica) de Augustis?

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, konieczne jest dokonanie stosownych porównań z innymi źródłami z epoki. W tym wypadku materiał porównawczy o zbliżonym charakterze do pracy Domenica (Quirica) de Augustis będą stanowiły dwa zbiory receptur na wyrób słodczy. Pierwszy z nich to czternastowieczna katalońska anonimowa kompilacja *Libre de totes maneres de confits – Księga o różnych sposobach przyrządzania słodczy* (*Llibre*, 1946; *Llibre*, 2003; Hryszko, 2010). Drugi to francuski piętnastowieczny receptariusz nieznanego autora, zawarty w nieopublikowanym jak dotąd tzw. Manuskrypcie Cognera, przechowywanym w Archiwum Departamentalnym w Le Mans we Francji, w którym można znaleźć 22 przepisy na wyroby z cukru (Dufournier, 1997).

Co się tyczy *Libre de totes maneres de confits*, to stanowi ona autonomiczny zbiór 31 receptur na rozmaite wyroby cukiernicze, takie jak: konfitury, owoce kandyzowane, marcepany i nugaty. Przepisy na ich przyrządzenie zostały ujęte w dwóch grupach. Jedną z nich obejmuje wyroby, których podstawowym składnikiem był miód. Drugą tworzą receptury zawierające wskazania odnośnie do przyrządzenia niemal identycznych komponentów przy użyciu cukru (Hryszko, 2010, s. 180). Takie ujęcie problemu wynikało z faktu, że miód był łatwo dostępny na obszarach Korony Aragonii, podobnie jak rozmaite rodzaje owoców (Hryszko, 2013, s. 74–83). Z drugiej strony odzwierciedlało postępujący proces umacniania się pozycji cukru w świecie cukiernictwa krajów katalońskojęzycznych.

Niezależnie od użycia składnika bazowego w postaci miodu czy cukru, zdecydowaną większość wyrobów wytwarzanych na podstawie przepisów zawartych w *Libre de totes maneres de confits* stanowiły produkty odznaczające się miękka konsystencją. Niekiedy łączenie poszczególnych składników prowadziło do przygotowania dość zaskakującej kompozycji. Była nią *confitura composta*, rzadko spotykana na gruncie włoskim. Do jej wyrobu używano kilkudziesięciu komponentów, a w efekcie otrzymano wyrób, w którym zostały połączone ze sobą półprodukty o przeciwnych smakach (*Llibre*, 1946, s. 113–114; *Llibre*, 2003, s. 84; Hryszko, 2010, s. 197–198; Hryszko i Sasor, 2017, s. 141–143).

W *Llibre de totes maneres de confits* brak natomiast przepisów na cukierki. Nie znaczy to, że na terenach katalońskojęzycznych nie znano zasad ich wyrobu. Świadczą o tym informacje zawarte w oficjalnym ceremoniale stołecznej Barcelony, gdzie jeden z prominentnych gości przybyły do stolicy Katalonii w 1440 r. został podjęty zarówno słodyczami wytwarzanymi na miejscu, jak i tymi, które pochodziły z importu (Comes, 1878, s. 94–102; Duran i Sampere, Sanabre, 1930, s. 114–122; Hryszko i Sasor, 2017, s. 192–215). Jak można sądzić, te ostatnie były sprowadzane z obszarów Bliskiego Wschodu, głównie za pośrednictwem Aleksandrii, która u schyłku średniowiecza stanowiła ważny ośrodek katalońskiego handlu z Lewantem (Hryszko, 2013, s. 114–120).

Trudno jednoznacznie wskazać, czy źródło katalońskie powstało bezpośrednio w środowisku aptekarskim. Choć niektóre przepisy zawierają uwagi o charakterze medycznym, to układ receptur wyraźnie wskazuje, że mamy do czynienia z kompilacją o charakterze utylitarnym, w której zgromadzono przydatne przepisy na różnego rodzaju słodkości, w tym smażone ciastka (zob. Hryszko, 2010, s. 205–206).

Podobne wątpliwości pojawiają się w wypadku drugiego z wymienionych źródeł, czyli piętnastowiecznego anonimowego receptariusza z tzw. Rękopisu Cognera (*Manuscrit de Cogner*) z Le Mans. W zbiorze tym, w którym zostały zawarte rozmaite przepisy na sekretne mikstury, pudry, maści itp., znajdujemy 22 receptury na wyroby cukiernicze, takie jak m.in. drażetki, pałeczki z masy cukrowej, kandyzowany imbir, orzeszki piniowe, laskowe itp.

W tym wypadku przepisy na słodycze zawarte we wspomnianym rękopisie wykazują większe podobieństwo typologiczne do niektórych receptur trzynastego rozdziału *Lumen apothecariorum*, choć różnią się liczbą zalecanych składników, rodzajem czynności, a niekiedy także formą produktu finalnego.

Jak na tle obu źródeł jawi nam się dzieło Domenica (Quirica) de Augustis?

Omawiana praca stanowi dzieło o wybitnie aptekarskim charakterze. O ile w wypadku zbioru francuskiego E. Dufournier przekonywająco wykazała, że kompilacja wyszła spod ręki profesjonalnego aptekarza, o tyle w wypadku zbioru katalońskiego wiedza o autorze jest owiana mgłą tajemnicy. Charakter tego dzieła zdaje się wskazywać, że przynależy ono bardziej do kategorii typu *silva rerum*, choć o możliwych korzeniach aptekarskich.

Na tym tle interesujący nas trzynasty rozdział pracy Domenica (Quirica) de Augustis jawi nam się jako źródło szczegółowych informacji o sposobie wytwarzania określonych wyrobów cukierniczych, lecz również ułatwiające dociekanie ewentualnych zapożyczeń. Co więcej, treść

interesującego nas źródła w zestawieniu z dwoma pozostałymi wskazuje na silny związek produkcji cukierniczej ze sferą aptekarstwa. Niniejsza konstatacja pozwala więc sformułować wnioski, które zostały ujęte w poniższych punktach.

Wnioski

Po pierwsze, przepisy zawarte w trzynastym rozdziale *Lumen apothecariorum* piemonckiego lekarza i aptekarza Domenica (Quirica) de Augustis wywodzą się z wcześniejszej tradycji piśmiennictwa aptekarskiego odnoszącego się do wytwarzania słodkich lekarstw na bazie cukru. Autor nie tylko zebrał znane sobie receptury na produkty wytwarzane przy użyciu cukru, ale w ich bezpośrednim towarzystwie zamieścił niezbędne wskazówki określające sposoby wytwarzania figur cukrowych. Należały do nich sugestie co do stosowania określonych substancji w celu zabarwienia cukru, praktyczne porady, jak formować masę cukrową w celu nadania jej konkretnego kształtu, np. ludzi, zwierząt czy konkretnych przedmiotów.

Co więcej, receptury zgromadzone w trzynastym rozdziale *Lumen apothecariorum* Domenica (Quirica) de Augustis stanowią nie tylko najstarsze pisane świadectwo sposobów i zasad wytwarzania słodyczy. Z drugiej strony receptury na wyrafinowane kompozycje z cukru, którym nadawano wyszukane kształty i barwy, dowodzą, że oparta na cukrze produkcja włoskich *speziari* już w XV w. pozwoliła wynieść tę dziedzinę na szczyty finezji i wyrachowania. W tej perspektywie wspomniane przepisy stanowią nieocenione źródło dla gastronomii historycznej dążącej do lepszego poznania dawnej kuchni również w czysto praktycznym wymiarze.

Po wtóre, uważna lektura poszczególnych przepisów prowadzi do wniosku, że autor nie tylko bazował na dotychczasowej wiedzy farmaceutycznej związanej z wykorzystaniem cukru, lecz poszczególne receptury wzbogacił o własne praktyczne spostrzeżenia. Stąd Domenico (Quirico) de Augustis jawi nam się jako bystry obserwator, doświadczony praktyk, a nade wszystko jako jednostka krytycznie ustosunkowana do praktykowanych (powszechnie?) zasad wyrobów cukierniczych. Taki obraz wyraźnie wskazuje, że mamy do czynienia z człowiekiem renesansu, jak też z dziełem, które wykracza poza sferę aptekarstwa. W tej właśnie perspektywie stanowi niezwykle ważne źródło pozwalające lepiej poznać zasady wyrobów cukierniczych na przełomie XV i XVI w., których obecność stanowiła nieodłączny element kultury biesiadnej czasów renesansu.

Po trzecie, w dziele Domenica (Quirica) de Augustis pt. *Lumen apothecariorum* po raz pierwszy na gruncie włoskim przetwarzanie cukru zostało określono mianem *artificium zuchari* (w ten właśnie sposób został

zatytułowany rozdział trzynasty wspomnianej farmakopei). Takie zdefiniowanie domeny cukiernictwa zajmującej się wytwarzaniem słodyczy pozwala sądzić, że na interesującym nas obszarze ziem włoskich został zainicjowany proces postępującej specjalizacji w sferze produkcji cukierniczej.

BIBLIOGRAFIA

- Balletto, L. (1986). *Medici e farmaci, scongiori ed incantesimi, dieta e gastronomia nel medioevo genovese*. Genova: Università di Genova.
- Bela, Z. (2005). *Poglądy na temat leczniczych właściwości złota od czasów najdawniejszych po czasy współczesne*. Kraków: Muzeum Farmacji Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bénézet, J.-P. (1999). *Pharmacie et médicament en Méditerranée occidentale (XIII–XVI siècles)*. Paris: Honoré Champion.
- Benporat, C. (1999). Decori, castelli e statue di zucchero sulla scena conviviale italiana. *Appunti di gastronomia*, 30, 42–67.
- Benporat, C. (2001). *Feste e banchetti. Convivialità italiana fra Tre e Quattrocento*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Cifuentes i Comamala, L. (2006). *La ciència en català a l'edat mitjana i el Renaixement*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Comès, P.J. (1878). *Libre de algunes coses asanyalades succehides en Barcelona y en altres parts format per Pere Joan Comes en 1583 y recóndit en lo Arxiu del Excelentíssim Ajuntament*, red. J. Puiggari. La Renaixensa: Barcelona.
- Corvisieri, C. (red.) (1890). *Notabilia temporum di Angelo de Tummullillis da Sant'Elia*. Roma: Tipografia Francesco Vigo.
- Cougnat, A. (1923). *Levoluzione dell'arte dolciaria in Italia*. W G. Ciocca, *Il pasticcere e confettiere moderno. Raccolta completa di ricette*. Milano: Ulrico Hoepli, XIX–LX.
- Das Lumen apothecariorum von Quiricus de Augustis übersetzt und kritisch bearbeitet. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Naturwissenschaftlichen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München* (1973). Vorgelegt von Hugo Michael Wolf aus München. München.
- Dillemann, G. (1968). La pharmacopée au Moyen Âge. *Revue d'histoire de la pharmacie*, 56 année, n. 199, 235–244.
- Dufournier, E. (1997). *Édition critique et commentée d'un réceptaire de la fin du XV^e siècle*. Paris (thèse de doctorat).
- Duran i Sanpere, A. i Sanabre, J. (red.). (1930). *Llibre de les solemnitats de Barcelona. Edició completa del manuscrit de l'Arxiu Històric de la Ciutadella*, vol. 1: 1424–1546. Barcelona: Institució Patxot.
- Gajda, Z. (2011). *Do historii medycyny wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Ghirardacci, C. (1932). Historia di Bologna. W *Rerum Italicarum Scriptores*, XXXIII, I. Città di Castello: Casa Editrice S. Lapi.
- Hryszko, R. (2010). Llibre de totes maneres de confits. Księga o różnych sposobach przyrządzania słodczy – starokatałoński zbiór przepisów kulinarnych z XIV wieku. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*. T. MCCCXII, Prace Historyczne, z. 137, 175–206.
- Hryszko, R. (2013). *Media aeva dulcia. Analiza produkcji i konsumpcji w Koronie Aragonii w XIV i XV w.* Kraków: Towarzystwo Wydawnicze Historia Jagellonica.
- Hryszko, R. i Sasor, R. (2017). *Średniowieczne słodczy katalońskie w źródłach i literaturze (z wyborem tekstów z XIV i XV wieku)*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze Historia Jagellonica.
- Jacquart, D. (2005). Wpływ medycyny arabskiej na średniowieczny Zachód. W R. Rashed (red.), *Historia nauki arabskiej*. T. 3: *Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 222–238.
- Kronika medycyny* (1994). Warszawa: Wydawnictwo Kronika.
- Kuhne Brabant, R. (1997). Le sucre et le doux dans l'alimentation d'al-Andalus. *Médiévales*, 33, automne, 55–67.
- Llibre de totes maneres de confits* (1946). W L. Faraudo de Saint-Germain, *Llibre de totes maneres de confits. Un tratado manual cuatrocentista de arte de dulcería*. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, vol. XIX, 105–121.
- Llibre de totes maneres de confits* (2003). W *Llibre de Sent Soví, Llibre de totes maneres de potatges de menjar*, a cura de R. Grewe, edició revisada per A.J. Soberanas i J. Santanach, *Llibre de totes maneres de confits*, edició crítica de J. Santanach i Suñol. Barcelona, Barcino, 273–295.
- Masino, C. (1988). Interrogativi su Manlio di Bosco e Paolo Suardo speziali. *Atti e memorie della accademia italiana di storia della farmacia*, 5, 7–10.
- Molmenti, P. (1880). *La storia di Venezia nella vita privata dalle origini alla caduta della repubblica*. Venezia: Roux e Favale.
- Ouerfelli, M. (2008). *Le sucre. Production, commercialisation et usage dans Méditerranée médiévale*. Leiden–Boston: Brill.
- Palmero, G. (1998). *Entre culture thérapeutique et culture matérielle: les domaines de savoir d'un anonyme génois à la fin du Moyen-Âge. Le manuscrit inédit „Medicinalia quam plurima”*. Vol. I–II. [b.m.w.]: Atelier national de reproduction des thèses.
- Palmero, G. (1999). Le manuscrit “Medicinalia quam plurima”. Une source importante pour l'étude de la culture et de la langue génoise à la fin du Moyen Age. *Bulletin du Centre de Romanistique*, vol. XII: octobre, 1–18.
- Plouvier, L. (1988). La confiserie européenne au Moyen Âge. *Médium Aevum quotidianum*, 13, 28–47.

- Plouvier, L. (1992). Le «letuaire», une confiture du bas Moyen Âge. W C. Lambert (red.), *Du manuscrit à la table, essais sur la cuisine au Moyen Age et répertoire des manuscrits médiévaux contenant des recettes culinaires*. Montréal: Champion-Slatkine, Le Presses de l'Université de Montréal, 243–256.
- Plouvier, L. (1999). L'introduction du sucre en pharmacie. *Revue d'histoire de la pharmacie*, 87(332), 199–216.
- Plouvier, L. (2006). Le rôle d'al-Andalus dans la transmission des connaissances de l'Orient vers l'Occident: l'exemple e la confiserie. *Horizons maghrébins*, 55, 30–47.
- Quiricus de Augustis (1492). *Lumen apothecariorum*. Taurini: Per Nicolaum de Benedictis Hispanum et Jacobinum Suigum.
- Rembieliński, R. i Kuźnicka, B. (1987). *Historia farmacji*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Roeske, W. (1991). *Polskie apteki*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Saladino Ferro d'Ascoli (2017). Compendium aromatariorum (ca. 1450), Alonso Rodríguez de Tudela, El compendio de los boticarios (1515). A Compendium for Apothecaries. *Romania Mediterranea IV, Romance Philology* 71, Spring, 1–406.
- Savage-Smith, E. (2005). Medycyna. W R. Rashed (red.), *Historia nauki arabskiej*. T. 3: *Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Silberman, H.C. (1994). Un électuaire d'Avicenne ou de la difficulté d'identifier les constituants de médicaments antiques. *Revue d'histoire de la pharmacie*, 82(301), 132–147.
- Silberman, H.C. (2001). Les formulaires des pharmaciens Manlius di Bosco Quiricus de Augustis et Paulus Suardus et la place importante qu'y prennent les sucreries. *Atti e memorie della accademia italiana di storia della farmacia*, 1(18), 17–22.
- Suardo, P. (1496). *Thesaurus aromatariorum*. Mediolanum: Leonardum Pacchel.
- Tabarini, M. (1870). *Descrizione del convito e delle feste fatte in Pesaro per le nozze di Costanzo Sforza e di Camilla d'Aragona nel maggio 1475*. Firenze: tip. di G. Barbèra.

Strony internetowe

[http://www.treccani.it/enciclopedia/saladino-da-ascoli_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/saladino-da-ascoli_(Dizionario-Biografico)) (dostęp: 21.02.2020).

[http://www.treccani.it/enciclopedia/orsini-del-balzo-giovanni-antonio_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/orsini-del-balzo-giovanni-antonio_(Dizionario-Biografico)) (dostęp: 21.02.2020).

[http://www.treccani.it/enciclopedia/gherardo-da-cremona_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/gherardo-da-cremona_(Dizionario-Biografico)) (dostęp: 21.02.2020).

[http://www.treccani.it/enciclopedia/plateario_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/plateario_(Dizionario-Biografico))
(dostęp: 21.02.2020).

[http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-duca-di-savoia_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-i-duca-di-savoia_(Dizionario-Biografico))
(dostęp : 22.02.2020).

Rafał Hryszko – doktor habilitowany, profesor UJ, zatrudniony w Zakładzie Historii Średniowiecznej Powszechnej w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania naukowe: historia i kultura krajów zachodniej części basenu Morza Śródziemnego, późnośredniowieczna kuchnia tego obszaru, rola i miejsce słodyczy oraz wyrobów cukierniczych Katalonii, Francji i Włoch w wiekach średnich, a także aktywność kupców genueńskich w basenie Morza Czarnego i na obszarze ziemi lwowskiej w późnym średniowieczu. Opublikował pięć książek i kilkanaście artykułów, m.in. *Media aeva dulcia. Analiza produkcji i konsumpcji słodyczy w Koronie Aragonii w XIV i XV w.*, Kraków 2013 i *Średniowieczne słodycze katalońskie w źródłach i literaturze (z wyborem tekstów z XIV i XV wieku)*, Kraków 2017 (współautor: Rozalia Sasor).

Marcin Ogrodnik
<http://orcid.org/0000-0002-0082-0274>
Uniwersytet Jagielloński
m.ogrodnik241@gmail.com
DOI: 10.35765/pk.2021.3504.17

Kulturowe aspekty rozwoju gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej. Pragmatyzm, autorytarny charakter władzy oraz dynamizm konfucjański

STRESZCZENIE

Dynamiczny rozwój gospodarczy Chińskiej Republiki Ludowej zapoczątkowany w 1978 r. jest tematem wielu rozważań na gruncie ekonomii czy politologii. Mimo to, poszukując czynników, które w znaczący sposób wpłynęły na rozwój Państw Środka, mało miejsca poświęca się analizie tak istotnego aspektu, jakim jest kultura. W niniejszym artykule, dokonując przeglądu klasycznych dzieł literatury chińskiej oraz bazując na wywiadach przeprowadzonych z osobami przebywającymi na terytorium Chińskiej Republiki Ludowej, zostały ukazane kulturowe źródła trzech najczęściej wskazywanych przez znawców tematyki cudu gospodarczego Chin czynników w znaczący sposób wpływających na rozwój gospodarczy omawianego kraju. Chiński pragmatyzm, autorytarny charakter władzy oraz tak zwany dynamizm konfucjański mają swoje źródła w głęboko zakorzenionej – i nadal stanowiącej istotny aspekt w funkcjonowaniu społeczeństwa i państwa – filozofii taoistycznej i konfucjańskiej. Poniższy artykuł oprócz wspomnianej analizy ma również na celu ukazanie szerszej perspektywy patrzenia na rozwój gospodarczy Państwa Środka, uwzględniającej warstwę kulturową pozytywnie skorelowaną z dokonującym się rozwojem gospodarczym.

SŁOWA KLUCZE: Chińska Republika Ludowa, kultura Chin, chiński pragmatyzm, dynamizm konfucjański, rozwój gospodarczy Chin

ABSTRACT

Cultural aspects of economic development in the People's Republic of China. Pragmatism, the authoritarian nature of power and Confucian dynamism

The dynamic economic development of the People's Republic of China, initiated in 1978, is the subject of many considerations in the field of economics

Sugerowane cytowanie: Ogrodnik, M. (2021). Kulturowe aspekty rozwoju gospodarczego Chińskiej Republiki Ludowej. Pragmatyzm, autorytarny charakter władzy oraz dynamizm konfucjański. © *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 281–298. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.17.

and political science. Despite this, in research for factors that significantly influenced the development of China, little space is devoted to the analysis of the important aspect that is culture.

By reviewing the classical works of Chinese literature, and based on interviews conducted with people residing in the People's Republic of China, this article shows the three cultural sources of China's Economic Miracle that are most frequently pointed out by experts factors significantly affecting the economic development of the country. Chinese pragmatism, the authoritarian nature of power, and the so-called Confucian dynamism stem from the deeply rooted Taoist and Confucian philosophy, which has constituted an important aspect of the society and state's functioning. The article, apart from the aforementioned analysis, also aims to show a broader perspective on the economic development of China, taking into account the cultural layer which is positively correlated with the ongoing economic development.

KEYWORDS: the People's Republic of China, Chinese culture, Chinese pragmatism, Confucian dynamism, economic development of China

Wprowadzenie

Rozwój gospodarczy Chińskiej Republiki Ludowej od 40 lat zachwyca i jednocześnie zaskakuje ekonomistów na całym świecie. Kraj wyniszczony wojnami domowymi toczącymi się przed wkroczeniem Japonii w latach 1927–1937 i po jej upadku w okresie 1945–1949, a także II wojną światową i rządami Mao Zedonga (1949–1977), od drugiej połowy lat 80. XX w. powraca na światową arenę gospodarczą jako znaczący gracz. Doug Guthrie twierdzi, że „w ciągu dwudziestu pięciu lat Chiny osiągnęły postęp, na jaki wiele krajów pracowało pół wieku” (Guthrie, 1999, s. 32). Nie dziwi więc fakt, że przebudzenie się jednego z tzw. tygrysów azjatyckich, przejawiające się szybkim i znaczącym wzrostem PKB, stało się również tematem obecnym w szeroko pojętym dyskursie naukowym (Brunet i Guichard, 2011; Góralczyk, 2012; Shambaugh, 2013; Chołaj, 2014; Kissinger, 2014; Weggel, 2006; Shambaugh, 2013). Najważniejsze pytanie, jakie sobie stawiano odnośnie do cudu gospodarczego Chin, dotyczyło przyczyn tak nagłego rozwoju. Dziś po upływie czterech dekad od rozpoczęcia reform Deng Xiaopinga (1904–1997)¹, które nadal są kontynuowane i wdrażane przez rządzących, nie posiadamy jednoznacznej

1 Deng Xiaoping (1904–1997) – polityk i przywódca Chińskiej Republiki Ludowej w latach 1978–1989. Inicjator reform społeczno-gospodarczych. Jeden z najważniejszych polityków w dwudziestowiecznej historii Chin.

odpowiedzi na to pytanie. Zapoznając się z analizami i publikacjami dotyczącymi wspomnianej tematyki, dostrzegamy sporą dychotomię dominującą wśród autorów. Jedni – bardziej przychylni Chińskiej Republice Ludowej – źródło jej sukcesu upatrują w dobrze przemyślanych, długofalowych oraz systematycznie wprowadzanych reformach, ugruntowanych na „unikalnym charakterze chińskiej kultury” (Halper, 2010, s. 56; Jacques, 2012, s. 78). Drudzy – mniej przychylnie nastawieni do polityki Państwa Środka – uważają, że jego sukces jest wynikiem mało etycznych działań. I tak według Antoiniego Bruneta i Jeana-Paula Guicharda wynika on ze stosowanej przez organy państwowe praktyki merkantylnego gospodarczego polegającego na stałym i konsekwentnym uzyskiwaniu nadwyżek w handlu zagranicznym dzięki wykorzystywaniu taniej siły roboczej oraz niedoszacowaniu kursu juana względem innych walut (dolar, euro) (Brunet i Guichard, 2011; Cieślak, 2015). Ponadto, duży wpływ ma niesprawiedliwa polityka dotycząca przede wszystkim dzieci² oraz koreańskich chłopów (Friedman, 2009, s. 19–45; Xiaobo, s. 153–163; Yiwu, 2017). Niewątpliwie, na tak znaczący sukces gospodarczy, jaki odniosły Chiny, miały wpływ różne czynniki, nie zawsze odpowiadające zachodniemu pojmowaniu włości, ekonomii czy etyki.

W przekonaniu autora dokładne zrozumienie chińskich poczyną gospodarczo-społecznych nie jest możliwe bez zagłębienia się w charakterystyczny dla tamtejszych obywateli sposób postrzegania świata. Niestety, w większości analiz ukierunkowanych na wskazanie elementów wpływających na rozwój Chin pomija się tak bardzo istotny aspekt, jakim jest kultura. Tymczasem to właśnie kultura oparta na filozofii konfucjańskiej z elementami taoizmu, kształtująca społeczeństwo Państwa Środka już od kilku tysięcy lat, jest źródłem wielu tamtejszych charakterystycznych postaw i zachowań mających znaczący wpływ na dokonujący się cud gospodarczy. Początkowo zachodni badacze życia społecznego Chin, tacy jak James Legge (1863–1947), Max Weber (1864–1920) czy Lucian Pye (1921–2008) (Legge, 1879; Weber, 2000; Pye, 1968) uważali system kulturowy Chin za siłę powstrzymującą wszelki rozwój społeczny, ekonomiczny i polityczny. Pominęli jednak znaczący wkład jezuitów – Matteo Ricciego (1552–1610) i jego następców, którzy już dwieście lat przed wyżej wymienionymi autorami wskazywali na rolę matrycy kulturowej cywilizacji Chin jako znaczącej dla ich rozwoju. Dopiero w ostatnich dziesięcioleciach zwrócono szczególną uwagę na intensywną relację pomiędzy tradycją a nowoczesnością. Dokonało się to dzięki Normanowi Stockmanowi, który w *Manifeście kultury chińskiej skierowanym do*

2 Szczegółne znacznie ma tutaj „polityka jednego dziecka”, zamieniona dopiero w 2015 r. na „politykę dwojga dzieci”, por. Nanfu i Jialiang, 2019.

świata – napisanym w sprawie wzajemnego zrozumienia, poszanowania tradycji chińskiej i rekonstrukcji badań sinologicznych zachęcił chinoznawców do analizowania zjawisk zachodzących w społeczeństwie chińskim ze zrozumieniem i uwzględnieniem kontekstów zróżnicowanej tradycji i kultury Chin (Stockman, 2000, s. 1–23). Idąc za myślą Stockmana, poszukując przyczyn tak nagłego rozwoju gospodarczego, warto sięgnąć do uwarunkowań kulturowych Państwa Środka. Jest to tym bardziej uzasadnione, że organy wykonawcze Chin, dokonując reform oraz modernizacji państwa, bardzo jasno opowiedziały się za podtrzymaniem ciągłości tradycji, budując swój sukces na sprawdzonych przez pokolenia metodach, dostosowując je do aktualnych warunków³.

W niniejszej publikacji pragnę wskazać kulturowe źródła trzech najczęściej wyróżnianych w literaturze przedmiotu czynników wpływających na rozwój gospodarczy Chin. Pierwszy z nich, szczególnie dostrzegalny w strategii działania chińskich organów wykonawczych i przedsiębiorców, to tzw. choński pragmatyzm, który stanowi główną zasadę podążania drogą reform zapoczątkowanych w 1978 r. Kolejnym istotnym elementem trudnym do zrozumienia z perspektywy zachodniej, gdzie deklarowana demokracja liberalna stanowi podstawę naszej organizacji społecznej⁴, jest autorytarny system sprawowania władzy, którego źródła legitymizacji znajdziemy w warstwie kulturowej. Ostatnim analizowanym czynnikiem opisanym m.in. przez Michaela Harrisa Bonda jest zespół charakterystycznych cech nazywanych konfucjańskim dynamizmem (Bond, 2010, s. 4–14), wyróżniających obywateli chińskich i w znaczący sposób wpływających na rozwój gospodarczy ich kraju. Podejmując się omówienia wyżej zaprezentowanych zagadnień, mam na celu nie tylko ukazanie ich podstaw kulturowych, ale przede wszystkim pragnę zaprezentować szerszą perspektywę patrzenia na temat rozwoju gospodarczego Chin.

Podstawą metodologii poniższej pracy jest analiza klasycznych dzieł literatury chińskiej, przekazujących myśl Konfucjusza (551–479), Laozi (IV w. p.n.e.) i Sun Tzu (544–496) – głównych twórców filozofii Chin. Ponadto, aby wykazać wpływ omawianych elementów na rozwój gospodarczy Chin, dokonałem przeglądu opracowań dotyczących tematyki chińskiego cudu gospodarczego. Oprócz analizy literatury przedmiotu,

3 Powrót w 1978 r. do konfucjanizmu jako filozofii dominującej był rezultatem krytyki radykalnego nihilizmu maoistowskiego dominującego w latach 60. i 70. Przejawia się to m.in. w rewitalizacji moralności konfucjańskiej i jej aplikacji w system edukacyjny, restytucji instytucji konfucjańskich, inicjacji debaty o konieczności połączenia konfucjanizmu i marksizmu oraz wznowieniu akademickich studiów konfucjańskich. Por. Yijie, 2001, s. 123–134.

4 Sheldon Wolin dowiódł, że obecnie na Zachodzie mamy do czynienia z odmianą totalitaryzmu, którą nazwał „odwróconą demokracją” (inverted democracy) albo „odwróconym totalitaryzmem” (inverted totalitarianism). Por. Wolin, 2008; Talmon, 2015.

podjęte w niniejszej publikacji rozważania opierają się również na informacjach uzyskanych metodą wywiadu otwartego dotyczącego znaczenia nauki Konfucjusza dla rozwoju gospodarczego Chin, przeprowadzonego z grupą 10 respondentów podczas tygodniowego pobytu naukowego na Chung Jung Christian University na Tajwanie⁵. Odbyło się także wiele dyskusji otwartych dotyczących kultury, polityki oraz gospodarki Chin z ekonomistami, kulturoznawcami oraz antropologami, którzy przez dłuższy czas przebywali na terytorium Chińskiej Republiki Ludowej.

Chiński pragmatyzm

Cechą, która w znaczący sposób charakteryzuje społeczeństwo Chin, jest pragmatyzm. Umiejętność racjonalnego oceniania świata oraz podejmowania odpowiednich i trafnych decyzji w znaczący sposób przyczyniła się do szybkiego i efektywnego wzrostu gospodarczego. Bogdan Góralczyk, znawca tematyki Chin, wskazując na podstawowe elementy ich paradygmatu rozwojowego, podkreślił m.in. nieideologicznie podejście do reform, umiejętność dostosowania się do zmiennych warunków, predyspozycje do racjonalnej kalkulacji i oceny własnej sytuacji oraz zdolność do wyciągania wniosków z poczynań krajów zachodnich (Góralczyk). Analizując historię wzrostu gospodarczego Państwa Środka, trudno się nie zgodzić z wyżej wymienionymi założeniami. U początku zmian w 1978 r. podczas III Plenum XI Komitetu Centralnego autor reform przywracających Chinom utraconą pozycję gospodarczą, Deng Xiaoping, zapowiedział odejście od idei rewolucyjnej na rzecz długofalowych i przemysłanych zmian. Ponadto, za główną metodę budowania strategii rozwoju obrał „poszukiwanie prawdy w faktach”⁶. Dzięki temu, zanim Chiny zdecydowanie wkroczyły na rynek światowy, m.in. poprawiły efektywność gospodarowania posiadanymi zasobami oraz zapewniły wystarczającą ilość wyżywienia dla swoich obywateli.

Chiński pragmatyzm ma swoje źródło w filozofii taoistycznej i konfucjańskiej. Według tych systemów w świecie działają dwie przeciwstawne siły, będące nieustannie w ruchu i dążące do harmonii. Gdy podejmujemy się jako jednostka czy społeczeństwo pewnych działań, naszym głównym

5 Pobyt naukowy odbył się w ramach 2019 Global Cultural Exchange Summer Camp organizowanego przez Biuro Współpracy Międzynarodowej Chang Jung Christian University na Tajwanie. Wyjazd oraz pobyt został sfinansowany przez Akademię Ignatianum w Krakowie oraz Fundację Ignatianum.

6 Cały tekst przemówienia w Xiaoping, 1988, s. 81–98.

celem powinno być dążenie do harmonii, osiągane najczęściej poprzez poddanie się ruchowi rzeczywistości. Mądrość więc polega na umiejętności dostosowania się do zmiennych warunków oraz podejmowaniu działań odpowiednich do danej sytuacji⁷. Według Konfucjusza to właśnie postępowanie zgodnie z zasadą *wuwei* (無為) daje gwarancję skuteczności naszych zamierzeń. By móc to osiągnąć, należy holistycznie spoglądać na świat, niejako na organizm, gdzie wszystkie elementy są ze sobą powiązane i oddziałują na siebie. Dzięki takiej perspektywie można dostrzec zasady rządzące światem, a co za tym idzie dostosowywać się do nich. „Przedsięwzięcia mają swój początek i swój koniec. Gdy wiesz, co jest najpierw, a co następuje później, zbliżasz się do drogi (dao)”⁸. Zglębiając naukę Konfucjusza i Laozi, możemy dostrzec istotne dla naszych rozważań cechy reprezentowanych przez nich systemów filozoficznych w istotny sposób kształtujące postawę pragmatyczną. Są to m.in. afirmacja życia codziennego czy chłodna racjonalność, co z kolei implikuje fakt, że nasze działania podporządkowane są doczesności, a nie jak w przypadku religii judeochrześcijańskich czy muzułmańskich celowi transcendentnemu⁹. Zaskakujące jest również to, że mimo związku omawianych filozofii z religią, bez względu na to, czy miała ona charakter magiczny, czy kultowy, pozostały w swej istocie zorientowane na doczesność (Weber, 2000, s. 157).

Bardzo istotnym dziełem dla kultury chińskiej jest traktat Sun Tzu¹⁰ *Sztuka wojny*. Oprócz nauki dotyczącej strategii postępowania w stanie wojny stanowi również swego rodzaju podręcznik do nauki pragmatyzmu. Od VI w. p.n.e. nauka płynąca z tego dzieła stała się dla Chińczyków podstawą budowania strategii militarnych, a z czasem przedstawione w nim zasady zostały przeniesione na różne sfery życia, m.in. do biznesu, stosunków międzynarodowych, a nawet relacji interpersonalnych. Według wybitnego stratega „najwyższym osiągnięciem jest pokonanie wroga bez

7 Według taoistów właściwym sposobem działania jest *wuwei*, czyli działanie w niedziałaniu. Polega ono na aktywności niejako bezwysiłkowej, wykorzystującej siły już występujące w przyrodzie, działanie zgodne z nimi w stosownym czasie. Por. Gita, 2001, s. 337.

8 Fragment książki Daxue należącej do *Czteroksięgu Konfucjusza* w tłumaczeniu własnym A.I. Wójcik. W Szymańska, 2001, s. 355.

9 Według Maxa Webera w kulturze chińskiej człowiek, który się przystosowuje do świata i jest zracjonalizowany w swoim sposobie życia tylko według kryterium dostosowania, nie stanowi systematycznej jedności, lecz zlepek pożytecznych cech poszczególnych. Życie pozostaje serią zdarzeń, lecz nie jest całością podporządkowaną transcendentnemu celowi. Por. Krasnodębski, 2000, s. 15.

10 Sun Tzu (544 p.n.e. – 496 p.n.e) – jeden z największych starożytnych myślicieli Dalekiego Wschodu, uznawany za pierwszego realistę w teorii stosunków międzynarodowych. Autor *Sztuki wojny*, najstarszego na świecie podręcznika sztuki wojennej.

walki” (Sun Tzu, 2004, s. 69). W swoim dziele podaje szereg wskazówek, w jaki sposób przygotować się do starcia z wrogiem, aby ponieść jak najmniejsze straty i odnieść zwycięstwo. Najistotniejszą kwestią jest poznanie wroga oraz dostosowanie swojej strategii do nieustannie zmieniających się warunków. „Poznaj dobrze wroga i poznaj dobrze siebie, a w stu bitwach nie doznasz klęski. Jeśli nie liczysz się ani z siłą wroga, ani też nie znasz własnej siły, możesz być pewny, że poniesiesz klęskę w każdej bitwie” (Sun Tzu, 2004, s. 74). Ponadto, racjonalne zarządzanie oraz odpowiednie traktowanie podwładnych jest kluczem do sukcesu. Dzieło to, powstałe na gruncie filozofii taoistycznej i konfucjańskiej, w wielu miejscach podkreśla wagę zasady *wuwei* (無為)¹¹ oraz wskazuje na rolę dążenia do harmonii jako najważniejszego celu postępowania także w sytuacji starcia militarne. Odpowiednie i przemyślane ruchy, wykonane w stosownym momencie, powinny ustrzec nas i przeciwnika od destabilizacji państw, ponieważ „najlepszą polityką wojny jest zachowanie bez szwanku stanu swojego i wroga” (Sun Tzu, 2004, s. 69).

Jak możemy zauważyć, chiński pragmatyzm jest istotnym elementem kultury chińskiej, mającym swe źródło w dwóch najważniejszych filozofiach: taoistycznej i konfucjańskiej. Skupienie się na doczesności, umiejętne obserwowanie świata oraz dostosowywanie się do zachodzących zmian stały się niewątpliwie głównymi przyczynami sukcesu gospodarczego Chin. To dzięki holizmowi i pragmatyzmowi Chińczycy potrafią w efektywny sposób funkcjonować w środowisku międzykulturowym. Rozumieją, że aby współpracować z Zachodem, muszą pojąć zachodni system mentalny. Niestety, inni przedsiębiorcy i przewodcy nie zawsze odwzajemniają się tym samym, co sprawia, że połowa zachodnich inwestycji w Chińskiej Republice Ludowej kończy się niepowodzeniem (Kłaczyński). Podobnie pragmatycznym posunięciem jest przyjęcie przez organy wykonawcze KPCh modelu globalizacji kontrolowanej¹² oraz utworzenie Specjalnych Stref Ekonomicznych¹³. Dzięki kontroli nad przepływami zagranicznego kapitału i nad działaniami inwestorów zagranicznych Chińczycy mogą poznać i implementować wschodnie

11 „Twoim celem musi być zachowanie porządku Nieba. Wtedy nie stracisz swoich oddziałów, a twoje zdobycze pozostaną w całości” (Sun Tzu, 2004, s. 23).

12 Globalizacja kontrolowana według Josepha Eugene’a Stiglitz’a polega na decydowaniu przez dane państwo o zakresie, szybkości, narzędziach oraz kierunku uczestniczenia społeczeństwa w procesie globalizacji. Por. Stiglitz, 2006.

13 Specjalistyczne strefy ekonomiczne na terytorium Chińskiej Republiki Ludowej są obszarami wydzielonymi administracyjnie i celnie z terytorium kraju celem ściągnięcia kapitału zagranicznego. Decyzja o ich powstaniu zapadła na III plenum KC KPCh jedenastej kadencji w 1979 r. jako element otwarcia Chin na świat i reform gospodarczych. Pierwsza strefa została otwarta w 1980 r. Aktualnie na terytorium ChRL znajduje się sześć stref ekonomicznych.

technologie i wzory zarządzania. Przyjęty model pozwala im również zabezpieczyć się przed kryzysem gospodarczym i finansowym, który mógłby być spowodowany pełnym otwarciem rynku na obce kapitały. Ponadto, strategia ta pozwala zachować stabilny rozwój społeczno-ekonomiczny Chińskiej Republiki Ludowej, zgodnie z mottem Deng Xiaopinga głoszącym, że „stabilność ma najważniejsze znaczenie” (Xiaoping, 1988, s. 95).

Autorytarny charakter władzy

Istotną rolę w rozwoju gospodarczym Chińskiej Republiki Ludowej odegrał przyjęty przez nią system polityczny. Według konstytucji uchwalonej przez Ogólnochińskie Zgromadzenie Przedstawicieli Ludowych 4 grudnia 1982 r. Chiny są republiką socjalistyczną. Obserwując jednak poczynania Komunistycznej Partii Chin, trudno jest utrzymać tezę o typowo socjalistycznym systemie sprawowania władzy. Już za rządów Deng Xiaopinga (1978–1989) gospodarka Państwa Środka ukierunkowała się na system rynkowy, uwzględniający tzw. chińską specyfikę. Polega ona m.in. „na znaczącej nadzorczo-kontrolnej, regulacyjnej i stymulującej roli państwa w kreowaniu przemian rynkowych” (Walkowski, 2017, s. 338). Według Antoine’a Bruneta i Jeana-Paula Guicharda, chociaż Deng nigdy nie wyraził tego wprost, definitywnie postawił na powrót do kapitalizmu, gruntując go jednak na podstawach chińskiej specyfiki kulturowej (Brunet i Guichart, 2011, s. 72). Ponadto uważają oni, że Chiny będące krajem kapitalistycznym, a jednocześnie totalitarnym posiadają wiele atutów ekonomicznych. Między innymi dzięki znaczącemu wsparciu państwa dla rodzimych przedsiębiorstw prywatnych kosztem eksportów zagranicznych, sztucznemu sterowaniu konkurencyjnością rynku oraz bazując na niskim popycie wewnętrznym i pracowitości obywateli, co jest jednym ze specyficznych elementów chińskiej kultury, państwo uzyskuje znaczące nadwyżki handlowe (Cohen, 2011). Nie mamy więc wątpliwości, że umiejętne wykorzystanie przez rządzących systemu społeczno-kulturowego Chin oraz ugruntowanie na nim reform gospodarczych i politycznych przyczyniło się w znacznym stopniu do odniesienia przez nich znaczącego sukcesu.

Specyficzny i trudny do zaakceptowania przez zachodnie kraje – szczególnie ze względu na swój autorytarny charakter – sposób sprawowania władzy w Państwie Środka jest mocno zakorzeniony w tradycji kulturowej Chin. Według nauki taoistycznej władca ma służyć ludowi pokojowo, udzielając mu wystarczającej ilości dóbr oraz w mądry sposób osłabiając indywidualne dążenia i ambicje. Najdoskonalszą formą sprawowania

rządów jest wspomniana wcześniej zasada zasad *wuwei* (無為)¹⁴, która w stosunku do władzy przejawia się w tym, że mimo oddziaływania władcy na lud nie posiada on świadomości jego istnienia. Szerszego omówienia tematu układu stosunków społecznych, bazując również na filozofii taoistycznej, dokonuje Konfucjusz. W swojej nauce porównuje on społeczeństwo do organizmu, którego organy są zhierarchizowane, a dzięki temu, że każdy z nich odgrywa swoją rolę, ciało zachowuje harmonię. Istotną rolę w zachowaniu porządku społecznego odgrywa władca. To on dzięki „posługiwaniu się zarówno środkami *wen* (文) (tj. metodami edukacji, wychowania moralnego, nagród i zachęt), jak i *wu* (武) (tj. karami i przemocą)”¹⁵ nie tylko zachowuje swoją władzę, ale również może prowadzić kraj zrównoważoną drogą rozwoju. Dobry władca ma być przede wszystkim wzorem moralności, szanować wartości narodowe oraz tradycje i być pobłażliwym dla obcych z dalekich krajów¹⁶. Naczelnym wódcą jest opiekunem państwa. Jeśli „jego opieka jest wszędzie odczuwalna, państwo rzeczywiście może być silne. Jeśli tak nie jest, całe państwo będzie słabe” pisze Sun Tzu w *Sztuce wojny* (Sun Tzu, 2004, s. 24).

Bardzo istotnym elementem kultury wyjaśniającym stosunek Chińczyków do władzy jest oparcie wszelkich relacji na stosunkach rodzinnych. Według Konfucjusza rodzina jest podstawową jednostką naszego życia i funkcjonowania. Człowiek posiada pewną autonomię, lecz przede wszystkim jest członkiem grupy (rodziny, społeczeństwa), będącej dla niego jedynym środowiskiem, gdzie może w pełni rozwinąć swoje człowieczeństwo. „Ja” staje się widziane z perspektywy kolektywistycznej, a społeczeństwo jest postrzegane jako siła konstytuująca tożsamość jednostkową. Relacje rodzinne, opierające się w znacznej mierze na zależnościach i hierarchii, a nie na uczuciach, stanowią podstawę wszystkich relacji społecznych. Najistotniejsza, ponieważ pożądana również w stosunku do władzy, jest cnota *xiao* (孝) wymagająca od nas bezwzględnej czci dla rodziców i służenia im za życia i po śmierci (Gawlikowski, 2009, s. 80–81). Według Konfucjusza cnota ta jest podstawą, na której opierają się inne cnoty, jak również fundamentem wszystkich nauk moralnych, jakie z niej się wywodzą (Legge, 1879, s. 465–468). Cnota ta, poczynając od służby rodzinie, poprzez posłuszeństwo władcy powadzi nas do zdobycia godnej pozycji dla siebie. Ponadto, służąc ojcu, uczymy się służyć władcy, który jest godny tego samego szacunku. Tak samo jak głowie

14 Por. przypis nr 11.

15 Zacytowane słowa wypowiedział wielki dostojnik państwowy Lu Jia do cesarza Gaozu (lata panowania 206–195 p.n.e.). Por. Qian, 2000, s. 267.

16 Wymienione cechy należą do dziewięciu kanonów władzy, według których należy prowadzić politykę państwa. Por. Wójcik, 2001, s. 356–357.

rodziny, tak i głowie państwa bezdyskusyjnie winni jesteśmy lojalność, posłuszeństwo i dbałość o dobrobyt rodziny/państwa aż do poświęcenia wszystkiego. Cnota *xiao* (孝) stała się niejako zasadą ustroju państwa i podstawą porządku społecznego.

Jak widzimy, zaufanie do rządzących oraz brak sprzeciwu wobec ich poczynań ma swoje źródło w tradycji kulturowej Chin. Oparcie systemu politycznego na fundamencie rodzimej kultury, odrzucenie tym samym obcych, zachodnich modeli, niewątpliwie przyczyniło się do oszałamiającego rozwoju gospodarczego Chin. Nieustannie podtrzymywane wartości zaczerpnięte z konfucjańskiego modelu państwa, takie jak poszanowanie hierarchii, dbałość o ład społeczny itp., w połączeniu z częściowo autorytarną władzą dają na gruncie Państwa Środka bardzo dobre efekty. Rządzący, idąc za duchem konfucjanizmu, kładąc nacisk bardziej na społeczność niż na jednostkę, przedkładając porządek i harmonię nad wolność osobistą, doceniając wartość ciężkiej pracy i wykorzystując szacunek jej należny, a ponadto sprawując władzę w sposób charyzmatyczny i odpowiadający na potrzeby ludu, stworzyli idealne warunki do przeprowadzenia reform społeczno-gospodarczych, osiągając tym samym zdumiewający efekt (Sławiński, 2013).

Dynamizm konfucjański

Oprócz wyżej omówionych czynników wpływających na rozwój gospodarczy Chińskiej Republiki Ludowej, a posiadających swe źródło w warstwie kulturowej kraju, nie można pominąć specyficznych wartości charakteryzujących chińskie społeczeństwo. Rzeczą oczywistą jest, że jakikolwiek rozwój państwa nie jest możliwy bez zasobów ludzkich. Chiny będące najludniejszym państwem świata, którego populacja wynosi aktualnie 1 396 550 000¹⁷ ludzi, nie mogą narzekać na brak rąk do pracy. Oprócz liczebności, społeczeństwo to posiada również niezwykle potencjał rozwojowy. Dzięki badaniom Michaela Harrisa Bonda¹⁸ nad wpływem kultury na organizacje, celowo unikającym wpływów zachodnich, odkryto zespół wartości „pozytywnie skorelowany ze wzrostem gospodarczym i charakteryzującym kraje, których jednym z fundamentów kultury jest nauka Konfucjusza” (Hofstede, 2000, s. 244). Do takich wyjątkowych cech należy m.in. wytrwałość, oszczędność, kształtowanie

17 Dane zaczerpnięte z: <https://www.populationof.net/pl/china/> (dostęp: 10.12.2020).

18 Prof. Michael Harris Bond – międzykulturowy psycholog społeczny z Uniwersytetu Stanford. Głównym obszarem jego zainteresowań są chińskie procesy interpersonalne w przestrzeni wielokulturowej.

relacji międzyludzkich według statusu, dbałość o „zachowanie twarzy”, poszanowanie tradycji, uszatkowanie i zrównoważenie. Wszystkie wyżej wymienione wartości są składową tzw. konfucjańskiego dynamizmu. Lee Kuan Yew (1923–2015), pierwszy premier Singapuru w latach 1959–1990, zachęcał rodziców do przekazywania tych wartości swoim dzieciom, ponieważ sukces, według niego, pochodzi z silnego ducha pracowitości Azjatów oraz z wagi, jaką przywiązują oni do związków rodzinnych.

Wytrwałość charakterystyczna dla chińskich obywateli jest ściśle związana z filozofią Konfucjusza, która skupia się na wyjaśnieniu roli jednostki w społeczeństwie. Cel wszystkich członków społeczeństwa, tak jak w przypadku jednostki, pozostaje niezmienny. Jest nim dążenie do zachowania ładu i harmonijnego współżycia. Drogą do zachowania tego porządku jest według Konfucjusza wykonywanie przynależnej nam roli społecznej w sposób mistrzowski i z pełnym poświęceniem. Głównym punktem odniesienia naszego postępowania jest dobro społeczeństwa i państwa (z którym łączy nas relacja synowska) oraz dobrobyt i dobre imię naszej rodziny (najważniejszej instytucji społecznej). Co prawda, odnosimy pewne korzyści jednostkowe związane z szacunkiem społecznym czy godnością sprawowania urzędów, ale uzyskujemy to tylko dzięki legitymizacji społeczeństwa. Ponadto, w filozofii taoistycznej doskonałość osiągamy w momencie, kiedy tracimy „ja” poprzez porzucenie potrzeb egocentrycznych. Dzięki temu nasza perspektywa patrzenia zmienia się z „ja” na „my”, a nasz punkt widzenia jest spójny z punktem widzenia całego społeczeństwa (Gita, 2001, s. 341). Kiedy już wyzbędziemy się własnych ambicji niezgodnych z ideą wspólnoty, możemy efektywnie poświęcić się dla osiągnięcia mistrzostwa w wybranej, najczęściej przez rodziców lub państwo, dziedzinie. Każde dzieło wymaga przygotowań, a dzięki długotrwałemu i intensywnemu wysiłkowi osiągniemy mistrzostwo. Poświęcenie i oddanie umożliwia wykonywanie swojej roli społecznej w zadowalający sposób. Celem nauki jest nie tylko poznanie świata, ale przede wszystkim doskonalenie cnót. Rozwój własnej osobowości oraz umiejętność wykorzystania wiedzy w praktyce wzbogacone szeroko rozumianym życiowym doświadczeniem cechują człowieka mądrego i godnego naśladowania (Jarema, 2012, s. 5).

Wielkie znaczenie ma również tzw. zasada zachowania twarzy (*mianzi* 面子)¹⁹, która jest bardzo istotna dla zachowania hierarchicznego modelu społecznego. Wiąże się ona z wykonywaną przez nas rolą społeczną, która

19 Koncepcja *mianzi* (面子) została spopularyzowana przez amerykańskiego misjonarza Arthura Hendersona Smitha w Smith, 1890, s. 15–18. Oprócz *mianzi* (面子) istnieje również *lianshang* (臉), *lianmian* (臉面), *lianpi* (臉皮). O odcieniach znaczeniowych tych terminów pisali m.in.: Yutang, 1936; Xun, 1934, s. 130–133.

wymaga kierowania się odpowiednimi zasadami. Według niej, wobec osób znajdujących się wyżej w hierarchii społecznej powinniśmy okazywać szacunek oraz dbać o to, aby nie urazić ich poprzez zbyt spontaniczność. Pod pojęciem twarzy kryje się społeczny profil osoby. Jest ona „czymś podobnym do naszego europejskiego prestiżu i można ją stracić, zyskać, nadać lub odebrać” (Meyer, 2013, s. 47). Jej wyznacznikiem jest nasz majątek, inteligencja, umiejętności czy pozycja społeczna. Gdy „posiadamy twarz”, osoby znajdujące się na niższym szczeblu hierarchii nie mają prawa komentować ani podważać naszych decyzji czy poczynań, ponieważ jest to niezgodne z przyjętym zwyczajem oraz etykietą, zapewniającą ład w stosunkach społecznych. Zasada zachowania twarzy jest szczególnie dostrzegalna w procesie podejmowania decyzji, gdzie najczęściej spotykamy się z modelem zarządzania poprzez osobistą władzę. Decyzja lidera jest ostateczna i niepodlegająca dyskusji. Kierownicy z kolei według przyjętego zwyczaju nie mogą pozwolić sobie na wysłuchanie opinii podwładnych na dany temat, ponieważ oznaczałoby to utratę twarzy.

Cechą ściśle powiązaną z wyżej omawianą zasadą jest *guanxi* (关系). Termin ten odnosi się do koncepcji budowania relacji i wyświadczenia przysług w prywatnych i biznesowych kontaktach (Sidorowicz, 2014, s. 53–57). Postawa ta opiera się na przekonaniu, że jeżeli dana osoba zobowiąże się do pewnych czynności wobec nas, dotrzyma obietnic ze względu na zagrożenie utraty twarzy. Dla Chińczyków prawo stanowione nie posiada tak wielkiego znaczenia jak omawiana zasada. Konfucjusz, mimo iż doceniał rolę prawa, jego istnieniu nie przypisywał nadrzędnej roli. Tradycyjnie uważano bowiem, iż dobre rządy opierają się na dobrych ludziach, a nie na dobrym prawie (Miller). Z tego też powodu dla Chińczyków prowadzenie interesów to dokonywanie transakcji między ludźmi, a nie instytucjami. Dzięki takiemu podejściu do biznesu powstają lokalne, ogólnokrajowe, a także międzynarodowe firmy, których wspólnicy są bardziej związani kulturową zasadą *guanxi* (关系) niż umową prawną i na jej podstawie w pełni uczestniczą w rozwoju swoich przedsiębiorstw (Chongnae, 2016). Ponadto, zobowiązania wynikające z zasady zachowania twarzy i hierarchii społecznej przyczyniają się do znaczącego zaangażowania obywateli Chińskiej Republiki Ludowej w rozwój gospodarczy kraju m.in. poprzez wybieranie promowanych przez rząd rentownych kierunków studiów czy dochodowych gałęzi biznesu. Warto wspomnieć, że zasada ta posiada również negatywne skutki. Zobowiązania wobec szefa oraz środowiska pracy w znacznej mierze przekładają się na rozluźnienie chińskich więzi rodzinnych, a także mogą wywołać tak zwany „efekt domina” w przypadku kryzysu, gdy upadłość jednej spółki pociąga za sobą upadek kolejnych związanych z nią zasadą *guanxi* (关系) (Gu, Hung i Tse, 2008, s. 12–28).

Podsumowanie

Jak wynika z powyższej analizy, trzy podstawowe czynniki wpływające na rozwój gospodarczy Chin – pragmatyczne postrzeganie świata, polityka autorytarna oraz charakterystyczny zespół cech obywateli – mają swoje źródło w odmiennej od zachodniej i względnie niezmiennej od około trzech tysięcy lat kulturze Państwa Środka. To dzięki zachowaniu przez rząd ciągłości tradycji zajmującej znaczące miejsce w chińskim społeczeństwie, umiejętnym dostosowaniu do niej wszelkich realizowanych reform oraz wykorzystaniu jej potencjału Chińska Republika Ludowa była zdolna w krótkim czasie zająć jedną z czołowych pozycji gospodarczych w świecie. Dokonując przeglądu klasycznych dzieł literatury chińskiej oraz opracowań dotyczących tematyki chińskiego cudu, można bardzo łatwo dostrzec intensywną relację pomiędzy starożytną nauką a współczesnym obrazem Chin.

Pragmatyczne postrzeganie świata czyniące z chińskich przedsiębiorców doskonałych strategów oraz będące podstawowym postulatem reform z 1978 r. ma swoje źródło w oderwanej od transcendentalnego celu filozofii taoistycznej i konfucjańskiej. Dzięki ukazywaniu świata w sposób holistyczny oraz jako rzeczywistości będącej nieustannie w ruchu sprawia, że przeciętny Chińczyk może się poszczycić umiejętnością doskonałej analizy wszystkich elementów wpływających na powodzenie podejmowanych przez niego decyzji. Ponadto, potrafi on dostosować swoje postępowanie i zamiary do zmieniającej się rzeczywistości. Z kolei zaprezentowana przez Sun Tzu nauka pouczająca, jak zwyciężać bez walki, kładąca nacisk na racjonalne rozpoznanie przeciwnika, udziela rad, jak podejmować skuteczne działania, bazując na doświadczeniu oraz znajomości wroga, nie zaburzając tym samym harmonii naszej i wroga stanowiącej najważniejszy cel dążenia każdego człowieka. To właśnie umiejętność dokonywania racjonalnej oceny sytuacji w połączeniu z pozostałymi omówionymi w powyższej pracy elementami kultury sprawia, że chińska strategia działania charakteryzuje się, w przeciwieństwie do zachodniej, długofalowym, spójnym i gradualistycznym planowaniem.

Kolejny istotny element – autorytarna polityka władzy – najczęściej poddawany krytyce przez zachodnich polityków, ekonomistów czy działaczy społecznych, posiada również mocne zakorzenienie kulturowe. Oparcie wszelkich stosunków społecznych na relacjach łączących członków rodziny, a szczególnie na autorytarnym charakterze władzy ojcowskiej, ma swoje przełożenie na stosunek, a także oczekiwania ludu wobec rządzących. Tak jak głowa rodziny powinna dbać o zachowanie tradycji oraz harmonii w środowisku rodzinnym oraz o materialne potrzeby swoich bliskich, tak samo i organy państwowe – jako ojcowie

narodu – powinny pielęgnować te same zasady. Z kolei tak jak syn winien przejawiać szacunek, niezachwiane posłuszeństwo oraz pracować na dobrobyt swoich rodziców, tak lud podobne uczucia powinien żywić wobec sprawujących władzę. Opisana powyżej zasada stała się od czasów konfucjańskich niejako podstawą ustroju państwa chińskiego, a jej przestrzeganie – gwarantem życia społecznego. W wielu wydarzeniach, takich jak np. strajki odbywające się również w Państwie Środka, doszukujemy się aktów sprzeciwu obywateli wobec autorytarnego charakteru władzy, pomijając fakt, że najczęściej są one związane z naruszeniem przez KPCh pewnych tradycji istotnych dla społeczeństwa²⁰.

Wielkim odkryciem wyjawiającym również kulturowe predyspozycje Chin do osiągnięcia sukcesu gospodarczego były wyniki badań przeprowadzonych przez Michaela Harrisa Bonda. To właśnie on odkrył zespół cech skorelowanych ze wzrostem gospodarczym i charakteryzujących chińskie społeczeństwo oraz w mniejszym stopniu kraje, których kultura ma podobne źródła. Nie bez przyczyny zespół ten nazwano dynamizmem konfucjańskim. Nauka Konfucjusza wsparta elementami taoizmu w znaczący sposób promuje takie wartości, jak wytrwałość, oszczędność czy dbałość o zachowanie twarzy. Istotnym elementem omawianego społeczeństwa jest również zasada *guanxi* (关系). Dzięki swojemu nieustannemu obowiązywaniu i pełnieniu podstawowej funkcji w stosunkach społeczno-biznesowych czyni z Państwa Środka jedną wielką korporację, pracującą na rzecz dobra wszystkich obywateli²¹.

Jak widzimy, poznanie czynników wpływających na tak zaskakujący rozwój gospodarczy Chin jest bardzo skomplikowane. Wymaga ono od badaczy przyjęcia perspektywy holistycznej ujmującej m.in. aspekt historyczny, ekonomiczny, politologiczny, socjologiczny, ale również, co zostało zaprezentowane w niniejszej pracy, kulturowy. Uważam, że bez zagłębienia się w podstawy kultury Państwa Środka i bez przyjęcia jego perspektywy postrzegania świata, społeczeństwa i rządzących niemożliwe jest dokonanie racjonalnej analizy sukcesu gospodarczego Chin. Ponadto, uniemożliwi nam to efektywne prowadzenie wspólnych działań gospodarczych oraz stosunków dyplomatycznych, które z roku na rok stanowią coraz istotniejszy element polityki międzynarodowej większości państw na świecie.

20 U podstaw wielu wystąpień i protestów przeciwko chińskim władzom w latach 1978–1989 legły żądania poszanowania podstawowych i tradycyjnych wartości. Por. Kościański, 2015, s. 85.

21 Chińska Republika Ludowa w znaczącym stopniu charakteryzuje się korporacjonizmem, który stanowi charakterystyczną cechę państw Dalekiego Wschodu. Por. Unger i Chan, 1995; Hsu i Hasmath, 2013, s. 29–55.

BIBLIOGRAFIA

- Bernat, M. (2016). Zmiany w konsumpcji społeczeństwa chińskiego na początku XXI wieku. W L. Karczewski i H. Kretek (red.), *Kulturowe i etyczne aspekty gospodarki, biznesu i zarządzania*, z. 449. Opole: Oficyna Wydawnicza Politechniki Opolskiej.
- Bond, M.H. (2010). *Oxford Handbook of Chinese Psychology*, red. M.H. Bond. Oxford: Oxford University Press.
- Brunet, A. i Guichard, J.-P. (2011). *Chiny światowym hegemonem. Imperializm ekonomiczny Państwa Środka*. Warszawa: StudioEMKA.
- Chołaj, H. (2014). *Chiny a świat. Współczesny chiński model ekonomiczny*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH.
- Chongnae, Ch. (2016). *The Human Jungle*. Seattle: Chin Music Press.
- Cieślik, E. (2015). *Rozwój gospodarczy Chin. Od rok 1978 do kryzysu globalnego*. Warszawa: Wydawnictwo Key Text.
- Cohen, D. (2011). *Prosperity słabości*. Warszawa: Sonia Draga.
- Dębicka, D. (2013). Reformy Deng Xiaopinga i ich wpływ na gospodarkę współczesnych Chin. *Pisma Humanistyczne*, nr 9.
- Dobroczyński, M. (2005). Światowy fenomen chińskiej dynamiki ekonomicznej. *Ekonomia*, nr 17.
- Friedman, E. (2009). The Persistent Invisibility of Rural Suffering in China. *Indian Journal of Asian Affairs*, 22, 1/2.
- Gawlikowski, K. (2009). *Konfucjański model państwa w Chinach*. Warszawa: ISP PAN.
- Gita, P. (2001). Taoizm. W B. Szymańska (red.), *Filozofia Wschodu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Góralczyk, B. (2012). *Przebudzenie smoka. Powrót Chin na scenę globalną*. Warszawa: Rambler.
- Gu, F.F., Hung, K. i Tse, D.K. (2008). When Does Quanxi Matter? Issues of Capitalization and its dark sides. *Journal of Marketing*, nr 72.
- Guthrie, D. (1999). *Dragon in a Three-Piece Suit: The Emergence of Capitalism in China*. Princeton: Princeton University Press.
- Halper, S. (2010). *The Beijing Consensus: How China's Authoritarian Model will dominate the twenty-first century*. New York: Basic Books.
- Hofstede, G. (2000). *Kultury i organizacje*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Hsu, J. i Hasmath, R. (2013). The Chinese Corporatist State: Adaptation, Survival and Resistance. *The Australian Journal of Chinese Affairs*, nr 33.
- Jacques, M. (2012). *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order*. New York: Penguin Books.
- Janik, M. i Gliszczyński, G. (2016). Korporacja Chin – strategiczne i kulturowe czynniki globalnego sukcesu. *Marketing i Zarządzanie*, nr 3.

- Jarema, D.A. (2012). *Wpływ konfucjanizmu na system społeczny i polityczny w Chinach*. Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kissinger, H. (2014). *O Chinach*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Kofman, J. i Roszkowski, W. (1994). Reformy systemowe w Chinach. *Studia Polityczne*, nr 3.
- Kolka, M.A. (2012). Czynniki wzrostu PKB i perspektywy rozwoju gospodarczego Chin do 2015 roku. *Studia Ekonomiczne*. Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach, nr 122.
- Konfucjusz (1976). *Dialogi konfucjańskie*. Tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler i Z. Tłumski. Wrocław: Ossolineum.
- Kościański, A. (2015). Budując wspólnotę: o konfucjańskiej demokracji w Chinach. *Krakowskie Studia Międzynarodowe*, nr 3.
- Krasnodębski, Z. (2000). Max Weber i jego analiza religii światowych. W *Etyka gospodarcza religii światowych*. T. I. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kwiatkowska, A. (2009). Kulturowe zróżnicowanie świata a mapa bogactwa i biedy. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Prawa im. Heleny Chodkowskiej*, t. XIV, 4(33).
- Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Helion One Press, Gliwice 2016.
- Legge, J. (1879). *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*. T. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Meyer, M. (2012). Etyka konfucjańska a chiński duch kapitalizmu. *Oeconomia Copernicana*, 2.
- Meyer, M. (2013). *Znaczenie kultury i instytucji dla gospodarki ChRL*. Warszawa: CeDeWu.
- Mosher, S.W. (2017). *Bully of Asia. Why China's Dream is the New Threat to World Order*. New Jersey: Regnery Publishing.
- Nanfu, W. i Jialiang, Z. (2019). *One Child Nation*, film dokumentalny.
- Pye, L. (1968). *The Spirit of Chinese Politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Qian Sima (2000). *Syn smoka. Fragmenty zapisków historyka*. Warszawa: Czytelnik.
- Shambaugh, D. (2013). *China Goes Global: The Partial Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Sidorowicz, W. (2014). Guanxi – Chińska sieć wzajemnych powiązań. *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, nr 5.
- Sławiński, R. (2013). *Konfucjanizm i jego współczesne interpretacje*. Warszawa: PAN IKSIO.
- Smitha, A.H. (1890). *Chinese Characteristic*. Shanghai: North-China Herald.
- Stiglitz, J.E. (2006). *Globalizacja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stockman, N. (2000). *Understanding Chinese Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sun Tzu (2004). *Sztuka wojny*. Gliwice: Helion One Press.

- Talmon, L.J. (2015). *Źródła demokracji totalitarnej*. Kraków: Universitas.
- Trompenaars, F. i Hampden-Turner, Ch. (2002). *Siedem wymiarów kultury – znaczenie różnic kulturowych w działalności gospodarczej*. Kraków: Oficyna Ekonomiczna.
- Unger, J. i Chan, A. (1995). China, Corporatism and the East Asian Model. *The Australian Journal of Chinese Affairs*, nr 33.
- Walkowski, M. (2017). Chiński model rozwoju społeczno-gospodarczego i jego potencjalna adaptacja w Europie. *Przegląd Strategiczny*, nr 10.
- Weber, M. (2000). *Etyka gospodarcza religii światowych*. T. I. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Weggel, O. (2006). *Chiny*. Warszawa: Cyklady.
- Wolin, S.S. (2008). *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton: Princeton University Press.
- Wójcik, A.I. (2001). Konfucjanizm. W B. Szymańska (red.), *Filozofia wschodu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Xiaobo, L. (2017). *Nie mam wrogów*. Warszawa: Akademicki Dialog.
- Xiaoping, D. (1988). *Chińska droga do socjalizmu*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Xun, Lu (1991). On miànzi. W *Completed Works by Lu Xun*, vol. 6. Beijing: People's Literature Publishing.
- Yijie, T. (2001). Some Reflections on New-Confucianism in Mainland Chinese Culture of 1990s. W G. Davies (red.), *Voicing Concerns, Contemporary Chinese Critical Inquiry*. London: Rowman & Littlefield Publishers.
- Yiwu, L. (2019). *Prowadzący umarłych. Chiny z perspektywy nizin społecznych*. Wyd. 2. Wołowiec: Czarne.
- Yutang, L. (1936). *My Country and My People*. London: William Heinemann Ltd.

Źródła internetowe:

- Góralczyk, B. *Chiński model nie do wzięcia*. Pozyskano z: <http://www.psz.pl/124-polityka/bogdan-goralczyk-chinski-model-nie-do-wziecia> (dostęp: 10.12.2019).
- Kłaczyński, M. *Chiny*. Pozyskano z: <http://www.klaczynski.pl/tag/chiny/> (dostęp: 10.12.2019).
- Miller, K. *Guanxi w kulturze – kultura w guanxi*. Pozyskano z: <http://chiny24.com/chiny-subiektywnie/guanxi-w-kulturze-kultura-w-guanxi> (dostęp: 13.11.2019).
- Żmuda, M., *Przyczyny wejścia Chińskiej Republiki Ludowej na ścieżkę przyspieszonego wzrostu gospodarczego*. Pozyskano z: http://cargo.ue.wroc.pl/publikacje/07_Zmuda.pdf (dostęp: 03.11.2019).

Marcin Ogrodnik – absolwent studiów licencjackich na kierunku kulturoznawstwo Akademii Ignatianum w Krakowie. Aktualnie student etnologii i antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Głównym polem jego zainteresowań badawczych jest wpływ różnic kulturowych na stosunki społeczne i biznesowe. Autor publikacji *Antropologia organizacji – narzędzie budowania innowacyjnego zarządzania*. W M. Okrąglicka, A. Korombel i A. Lemańska-Majdzik (red.), *Dylematy i wyzwania doskonalenia zarządzania organizacjami w dobie dynamiki technologicznej* (Częstochowa 2019).

Karol Miernik<http://orcid.org/0000-0003-3092-6894>

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

karolmiernik1994@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.18

Podstawowe założenia myśli społecznej, politycznej, ekonomicznej i religijnej Ludwika Królikowskiego

STRESZCZENIE

Ludwik Królikowski (1799–1878/81) był polskim publicystą, uczestnikiem powstania listopadowego i działaczem lewicowym doby Wielkiej Emigracji. Głównym zagadnieniem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, jaki charakter miał światopogląd Królikowskiego w świetle zarówno pozostawionych przez niego tekstów, jak i późniejszej historiografii.

Początki twórczości publicystycznej Królikowskiego sięgają okresu powstania listopadowego. Około 1840 r. zbliżył się do środowiska Gromad Ludu Polskiego, następnie współpracował z francuskim socjalistą utopijnym, Etienne Cabetem. Początkowo sporo miejsca poświęcał sprawie wyzwolenia narodowego Polski. W późniejszym piśmiennictwie na plan pierwszy zdecydowanie wysuwają się zagadnienia wyzwolenia społecznego.

Zwrócono uwagę na szczególne miejsce, jakie w jego piśmiennictwie odgrywało rozumiane w oryginalny sposób chrześcijaństwo. Język, którym się posługiwał, pozostawał pod silnym wpływem tekstów Pisma Świętego, które uważał za najwyższy autorytet w dziedzinie właściwego ułożenia stosunków społeczno-własnościowych. Jednocześnie trudno jednoznacznie stwierdzić, jaki był jego osobisty stosunek do kwestii transcendencji.

Zasadniczą treścią publikowanych przezeń tekstów była ostra krytyka panujących stosunków własnościowych, które uważał za głęboko niesprawiedliwe. Szczególnie ostro wyrażał się o arystokracji oraz o instytucji papieża i rzymskiego katolicyzmu, który w jego mniemaniu odszedł od istoty prawdziwego chrześcijaństwa. Głosił potrzebę zaprowadzenia powszechnej równości prawnej i majątkowej, która doprowadziłaby do powszechnego szczęścia całej ludzkości. Krytyka zastanych stosunków społecznych, politycznych i własnościowych stanowiła główną część jego publicystyki.

SŁOWA KLUCZE: Ludwik Królikowski, Wielka Emigracja, utopia, chrześcijaństwo, socjalizm

ABSTRACT

Basic Assumptions of Social, Political, Economic and Religious Thought of Ludwik Królikowski

Ludwik Królikowski (1799–1878/81) was a Polish journalist, participant in the November Uprising, and a left-wing activist during the Great Polish Emigration era. The main issue of the article is an attempt to answer the question about the nature of Królikowski's worldview, in the light of the texts he left behind and the later historiography.

The beginnings of Królikowski's journalistic work date back to the November Uprising. About 1840, he became closer to the community of *Gromady Ludu Polskiego*, then he collaborated with the French utopian socialist Etienne Cabet. Initially, he devoted a lot of space to the issue of Poland's national liberation. In later literature, the issues of social liberation definitely came to the fore.

The special place in his writings was played by Christianity understood in an original way. The language he used was strongly influenced by the texts of Scripture, which he considered to be the supreme authority in the proper organization of social and property relations. At the same time, it is difficult to say unequivocally what his personal attitude to the issue of transcendence was.

The main content of his texts was a sharp criticism of the prevailing property relations, which he considered deeply unfair. He spoke particularly sharply about the aristocracy and the institution of the papacy and Roman Catholicism, which, in his opinion, departed from the essence of true Christianity. He proclaimed the need to introduce universal legal and property equality that would lead to the universal happiness of all mankind. Criticism of the existing social, political and property relations constituted the main part of his journalism.

KEYWORDS: Ludwik Królikowski, Great Polish Emigration, utopia, Christianity, socialism

Ludwik Królikowski był jednym z pierwszych – obok Jana Nepomucena Janowskiego, Kazimierza Deczyńskiego i Piotra Ściegiennego (ten ostatni działał w Królestwie Polskim) – działaczy społecznych i politycznych pochodzenia chłopskiego (Janowski, 1950; Deczyński, 1907; Dżakow, 1974). Urodzony we wsi Piotrkowice pod Kielcami 24 grudnia 1799 r., dzięki determinacji ojca odebrał elementarne wykształcenie w miejscowym klasztorze oo. Bernardynów, następnie trafił do Szkoły Wydziałowej w Kielcach prowadzonej przez księży bartolomitów. Edukację uwieńczył studiami na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego, na którym w 1827 r. obronił tytuł magistra administracji (Turowski, 1958).

W czasie rewolucji listopadowej Królikowski nie uczestniczył bezpośrednio w walce. Toczył ją za pomocą słowa pisanego, poprzez publicystykę umieszczaną na łamach gazet. Po upadku powstania wyemigrował do Krakowa, gdzie założył internat dla młodzieży studiującej na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1839 r. władze krakowskie wydały decyzję nakazującą Królikowskiemu likwidację internatu i opuszczenie miasta. W ten sposób znalazł się we Francji, gdzie mieszkał blisko 40 lat, aktywnie angażując się w spory społeczno-polityczne prowadzone przez różne stronnictwa Wielkiej Emigracji. Pod koniec lat 40. XIX w. nawiązał współpracę ze środowiskiem francuskich socjalistów utopijnych skupionych wokół Etienne Cabeta (Królikowski, 1972).

W podeszłym wieku 79 lat schorowany Królikowski opuścił Paryż i udał się do swojej córki mieszkającej w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Zmarł tam w całkowitym zapomnieniu; nie sposób ustalić nawet dokładnej daty zgonu. Ostatnie pismo jego autorstwa to list do rosyjskiego mistyka Korobowa z 1878 r. (Turowski, 1958).

Poglądy Ludwika Królikowskiego na zagadnienia polityczne, ekonomiczne, społeczne i religijne możemy poznawać dzięki pozostawionej przezeń obszernej spuściźnie piśmienniczej. Jej początki sięgają czasów powstania listopadowego i publikowanych wówczas w „Gazecie Polskiej” artykułów. Aktywność twórcza Królikowskiego zakończyła się u schyłku jego życia w końcu lat 70. XIX w. W tym długim, trwającym blisko pół wieku okresie, spod jego pióra wyszło pięć zwartych opracowań książkowych oraz dziesiątki artykułów w licznych czasopismach, głównie emigracyjnych (Kalbarczyk, 1981).

Ostatnio zanegowano funkcjonujący w historiografii pogląd Adama Sikory, jakoby zasadniczy trzon myśli autora „Polski Chrystusowej” „trwał w gotowej, raz na zawsze danej, ostatecznej postaci, nie poddając się wpływowi czasu” (Królikowski, 1972, s. 22). Zwrócono uwagę na ewolucję w czasie pewnych wątków myślowych oraz na retoryczny charakter religijnego języka opisu (Kuligowski, 2016). Ta trafna konstatacja pomoże z pewnością łatwiej zrozumieć różne, niekiedy wydawałoby się sprzeczne ze sobą elementy, zawarte w twórczości „polskiego Cabeta”.

Uważa się, że światopogląd Królikowskiego w swoim zasadniczym zrębie ukształtował się ostatecznie w momencie wydania pierwszego zeszytu „Polski Chrystusowej”, a więc około 1842 r. Stwierdzenie to, zasadniczo słuszne, należy uzupełnić o dwa aspekty, w których doszło do zmiany w późniejszej jego twórczości. Pierwszy to stosunek do rewolucji jako środka realizacji założonych celów radykalnej przemiany społecznej. Drugi element to jeszcze silniejsze przesunięcie akcentu ze sprawy wyzwolenia narodu polskiego na ogólne zagadnienie wyzwolenia ludzkości spod panowania błędnego systemu polityczno-gospodarczego (Królikowski, 1972).

Od samego początku poglądy wyrażane przez Królikowskiego miały radykalny charakter. Punktem wyjścia była dlań krytyka aktualnego porządku społeczno-gospodarczego. Dawał temu wyraz już w publikowanych w czasie powstania listopadowego tekstach. W artykule *Podatek osobisty*, kontestując obowiązujący układ społeczny, postulował sprawiedliwy – w jego mniemaniu – system opodatkowania, w którym osoby zamożniejsze płaciłyby więcej niż ubożsi utrzymujący się z pracy fizycznej. Z kolei w artykule *Nieufność* krytykował nieudolność rządów powstańczych, w tym dyktaturę Chłopickiego, i zbytnią uległość oraz naiwność względem caratu rosyjskiego (Kalbarczyk, 1981). W obu tekstach wyraźna jest przede wszystkim krytyka „panów”, a więc górnych warstw społeczeństwa. Głównym zarzutem, jaki formułuje wobec nich Królikowski, jest zaniedbywanie interesów ludu, próżne życie na koszt poddanych i sprzeniewierzenie się zasadom ewangelicznym. Jeszcze nie tak natrętnie jak w późniejszych publikacjach, ale już tutaj autor odwołuje się do Biblii, przedstawiając Chrystusa jako człowieka nakazującego miłość braterską, której nie wcielają w życie warstwy arystokratyczne.

Radykalna myśl polityczna i społeczna Królikowskiego zapewniła mu osobne miejsce w życiu politycznym Wielkiej Emigracji. Gwałtowny atak na arystokrację oraz krytyka własności prywatnej, a także chłopskie pochodzenie – wszystko to ideologicznie najbardziej upodabniało go do radykalnych działaczy Gromad Ludu Polskiego. Po opuszczeniu Rzeczypospolitej Krakowskiej w pierwszych latach pobytu w Paryżu współpracował z Gminą Hawr, publikując w jej organie prasowym, zatytułowanym „Zjednoczenie. Pismo poświęcone zespoleniu wszystkich przez wszystkich i dla wszystkich”. Profil społeczny oraz głoszona ideologia Gminy przypominały działalność Gromad Grudziąż i Humań, działających w Wielkiej Brytanii. Doszło do daleko posuniętej współpracy, a nawet próby scalenia obu ugrupowań, co nie podobało się bardziej umiarkowanym działaczom Zjednoczenia Emigracji. Dowodzi to pośrednio, iż poglądy Królikowskiego były bliźniaczo wręcz bliskie ideom głoszonym przez radykalnych emigrantów brytyjskich (Turowski, 1958; Ciołkoszowie, 1966).

Wspomniana powyżej negacja własności prywatnej jako sposobu urzędzenia stosunków społeczno-ekonomicznych jest kolejnym, stałym elementem w ideologii Królikowskiego. Punktem wyjścia jest dla niego przekonanie, że wszelkie dobra materialne zostały dane ludziom przez Boga, a zatem każdy rodzaj posiadania indywidualnego jest egoistycznym uderzeniem w moralne, z góry ustalone zasady, przede wszystkim w braterstwo oraz równość. Autor „Polski Chrystusowej” uważał, że własność prywatna zawsze prowadzi do nadużyć, kończąc się poniżającym podziałem na ubogich i bogatych. W pierwszym zeszycie swojego czasopisma pisał o własności, iż jest to „prawo przywłaszczania sobie darów

Bożych – prawo niszczenia ich i trwonienia, ze szkodą nawet i krzywdą pogrążonych w nędzy Braci”. W dalszej części cytowanego artykułu przekonywał na podstawie Pisma Świętego, że człowiek doskonały powinien wypierać się samego siebie we wszystkich dziedzinach życia, a zatem powinien także wyzbywać się własności „osobniczej” dla dobra społeczeństwa, czy szerzej – całej rodziny ludzkiej. Proponował zatem kolektywną własność ziemi jako jedyną receptę na sprawiedliwe rozwiązanie kwestii chłopskiej (Królikowski, 1842, s. 98–110).

Patrząc na całokształt piśmiennictwa, należy uznać Królikowskiego w głównej mierze za myśliciela społecznego i jednego z prekursorów ideologii polskiego socjalizmu przedmarksistowskiego. Dla Królikowskiego człowiek jest istotą z natury dobrą, natomiast powodem wszelkiej krzywdy i zepsucia są niewłaściwie ułożone stosunki międzyludzkie. Charakterystyczny jest przy tym silnie akcentowany antyindywidualizm. Człowiek nie tylko może, ale powinien żyć we wspólnocie z innymi, gdyż życie społeczne jest uwarunkowane naturalnie. Tylko w społeczeństwie jednostki zyskują na znaczeniu, a zatem życie jednostkowe powinno być całkowicie podporządkowane życiu kolektywnemu. Wolność jednostki w tym ujęciu nie kolidowała z dostosowaniem się jej do kolektywnej egzystencji. Według Królikowskiego tylko życie wspólnotowe może dać każdemu człowiekowi prawdziwe szczęście, a co za tym idzie – prawdziwą wolność. To szczęście i wolność będą wówczas wynikać z poczucia nieśmiertelności, będącej przymiotem jedynie całej ludzkości, która nieustannie trwa, nie zaś pojedynczej osoby, której egzystencja jest ograniczona w czasie (Królikowski, 1842; Missalowa, 1951).

Królikowskiego zalicza się do pierwszego pokolenia polskich socjalistów. Należy jednak pamiętać, iż słowo „socjalizm” w omawianym okresie było pojęciem nowym i rozumiano je na różne sposoby, zazwyczaj jako postawę opozycyjną wobec egoistycznego indywidualizmu. Nie była to jeszcze, jak to się stało później, konkretna propozycja polityczna (Kuligowski, 2012). Dlatego nazywając Królikowskiego myślicielem socjalistycznym, należy przez to rozumieć jego postawę silnie akcentującą nadrzędną wartość kolektywu nad jednostką oraz optowanie za całkowitym zniesieniem własności prywatnej. Chociaż jego pisma, przynajmniej w swojej warstwie retorycznej, dalekie są od marksistowskiego materializmu, to jednak nie bez powodu powojenna historiografia odnajdywała w nim jednego z protoplastów polskich komunistów (Missalowa, 1951). On sam wprost tak się nazwał w jednym z artykułów, określając komunistę następującymi przymiotami: „pełen poświęcenia Patriota, szczerzy Republikanin, Socjalista, Przyjaciel wszystkich ludzi, prawdziwy Żołnierz Ludu, wierny Uczeń Jezusa Chrystusa” oraz „niestrudzony Apostoł Solidarności” (Królikowski, 1972, s. 596–599).

Wizja nowego społeczeństwa miała w refleksji Królikowskiego całkowicie utopijny charakter. Wyrażał się on przede wszystkim w abstrahowaniu od zastanych realiów życia społeczno-gospodarczego. Królikowski uznawał się za proroka nowego świata, który miał dopiero nadejść, a który będzie całkowitą negacją świata dotychczasowego, będącego Królestwem Szatana (Królikowski, 1972). Modny w epoce romantyzmu historycyzm oraz idea postępu nie znalazły uznania w formułowanych przezeń poglądach. Historia nie stanowiła źródła inspiracji, była jedynie ciemnym okresem powszechnego błędu. Porównywał ją do trupa, a zajmowanie się nią uważał za zajęcie całkowicie bezużyteczne. Patrząc na dzieje ludzkości, dostrzegał on w zasadzie tylko jeden jasny, inspirujący punkt, mianowicie pierwotne chrześcijaństwo. Epokę terażniejszą uznawał za czas przełomowy, za bliskie uważał nadejście Królestwa Bożego, przez które rozumiał doskonały ustrój społeczny, pozbawiony wszelkich form ucisku i niesprawiedliwości (Królikowski, 1972).

Niejednoznacznie w historiografii oceniany jest stosunek Królikowskiego do idei postępu. Niesłuszną wydaje się opinia, jakoby jego dorobkiem intelektualnym dla polskiej myśli politycznej XIX stulecia było propagowanie idei „postępu jako nieuniknionego prawa rozwoju społecznego” (Turowski, 1958, s. 231). W myśli politycznej XIX stulecia idea postępu sprzęgnięta jest zazwyczaj z refleksją historiozoficzną i przekonaniem o ewolucyjnym bądź rewolucyjnym charakterze przemian. Odrzucając rozważania historiozoficzne, Królikowski odrzuca jednocześnie postęp. Zarysowuje bardzo ostro dualistyczną alternatywę, którą najwyraźniej przedstawił w artykule *Chrystus i postęp*, gdzie pisał m.in., że

pomiędzy Prawdą a błędem, (...) Bogiem a szatanem, Chrystusem a diabłem i carem nie ma i nie może być żadnego środka ani punktu spoczynku. Wszystkie środkowe drogi są drogami błędu, nieprawości i zatrażenia (Królikowski, 1972, s. 405).

W przypadku proponowanych przez Królikowskiego rozwiązań mamy zatem do czynienia ze zjawiskiem, które możemy nazwać alternatywą absolutną. Prosty wybór między światem starym a nowym, między poparciem interesów arystokracji a interesów ludu, wręcz pomiędzy złem a dobrem, ubrany w szaty religijnego języka, jawi się tutaj jako niezbędna konieczność. Brakuje miejsca na trzecią czy czwartą drogę rozwoju, na akceptację choćby nieco odmiennych wariantów przemian polityczno-społecznych. Królikowski krytykował wszakże nie tylko, co oczywiste, obóz arystokratyczny księcia Adama Jerzego Czartoryskiego, lecz nawet Towarzystwo Demokratyczne Polskie i jego radykalnych działaczy, takich jak Czyński. Paradoksalnie łączył tę krytykę z pragnieniem

zjednoczenia wszystkich środowisk politycznych Wielkiej Emigracji jako warunkiem niezbędnym do odzyskania suwerenności przez Polskę (Królikowski, 1972).

Kwestia wyzwolenia narodowego Polski pojawia się u Królikowskiego często, lecz jest ona zawsze połączona z problemem wyzwolenia ludu. W tym aspekcie można zaobserwować pewną ewolucję jego poglądów. W okresie powstania listopadowego, pobytu w Krakowie, następnie w czasie pierwszych lat spędzonych na emigracji w Paryżu akcentował nieco silniej wątki narodowe i patriotyczne. Jednakże druga połowa lat 40., a więc okres wydawania „Zbratnienia...” oraz współpracy z francuskimi socjalistami utopijnymi powoduje przesunięcie w akcentach jego twórczości. Zaznaczyła się wówczas silniej ponadnarodowa dążność do uniwersalnej przemiany całej ludzkości. Za ważniejsze od podziałów narodowych uznaje podział na lud i arystokrację (wyzyskiwanych i wyzyskujących), obecny w każdym narodzie. Walka o wyzwolenie ludu jest zatem zadaniem istotniejszym od walki narodowowyzwoleńczej. Według Królikowskiego tylko nowy porządek społeczny może pociągnąć za sobą wybicie się Polski na niepodległość (Turowski, 1958).

Poglądy Królikowskiego należy uznać za utopijne, ponieważ brak w nich konkretnych propozycji organizacji społeczeństwa. Będąc głęboko przekonanym o konieczności budowy całkowicie nowego świata, odcinającego się od przeszłości i teraźniejszości, nie potrafił precyzyjnie określić, kiedy i w jaki sposób rozpocznie się zapowiadana przezeń epoka. Bardzo ogólne idee powszechnej odnowy moralnej i przekazania władzy całkowicie w ręce ludu nie zadowalały czytelników „Polski Chrystusowej”. Toteż w drugim zeszycie tego pisma z 1843 r. Królikowski zaproponował w 120 punktach urządzenie społeczeństwa według ściśle ustalonego porządku, opartego na systemie dziesiętnym. Dziesięć osób miało tworzyć rodzinę, dziesięć rodzin – orszak, dziesięć orszaków – gromadę, dziesięć gromad – gminę, dziesięć gmin – zastęp, dziesięć zastępów – zbór, dziesięć zborów – naród, dziesięć narodów – szczerp, dziesięć szczerpów – wszechwładztwo, czyli ogół ludzkości. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety mieli być całkowicie równi w prawach. W tekście przejawiała się anarchistyczna skłonność autora, jako iż wyraził pogląd o zbędnej roli praw pisanych oraz wszelkich form parlamentaryzmu. Władza miałaby się opierać wyłącznie na dwóch zasadniczych przymiotach: na służbie oraz na posłuszeństwie (Królikowski, 1972). Poszczególne komórki społeczeństwa, od najmniejszej do największej, miały wybierać swoich reprezentantów, począwszy od Bogumiła i Bogusława w rodzinie, aż po Wszemiła i Wszewłada, którzy dzierżyliby władzę dyktatorską nad całym zjednoczeniem. Znalazło się miejsce również na armię, nazwaną apostołską, w której służyć mieli wszyscy do tego zdolni, w tym kobiety (Królikowski, 1972).

Omówiony powyżej artykuł był jedyną próbą precyzyjnego określenia organizacji społecznej nowego, zapowiadanego przez Królikowskiego świata. Należy zauważyć, że próba ta była nieudana ze względu na sztuczny charakter zaproponowanej konstrukcji społeczeństwa. Sam Królikowski porzucił ów projekt, pozostając na poziomie ogólnych nawoływań do przemiany moralnej, odnoszenia się do uczuć i emocji, kontestując wszelkie instytucjonalne formy życia społecznego. W świetle tego artykułu widać również nietypowy stosunek Królikowskiego do idei władzy, którą negował na rzecz dobrowolnej służby społecznej. Posłuszeństwo należy się bowiem wyłącznie Bogu, natomiast wszelkie posłuszeństwo człowieka człowiekowi jest niezgodne z duchem Ewangelii (Królikowski, 1842).

Warto zwrócić uwagę także na fakt, że w przypadku Królikowskiego nie mamy do czynienia z klasyczną utopią. Odrzuca bowiem motyw podróży do idealnego, aczkolwiek odległego świata jako klasyczną konwencję, obecną w utworach Tomasza Morusa czy u bliskiego Królikowskiemu Cabeta, autora *Podróży do Ikarii*. Ponadto, w przeciwieństwie do klasycznych utopii, nie uważa się za odkrywcę nowego idealnego ustroju, a jedynie za proroka i apostoła, który przypominał ludzkości doskonałą propozycję Chrystusa, zapisaną na kartach Ewangelii (Kuligowski, 2015).

Nawoływanie do całkowitej przemiany społecznej, gospodarczej i politycznej było stałym elementem światopoglądu Królikowskiego. Niejednoznaczny był jego stosunek do kwestii środków, jakimi należy walczyć o wprowadzenie w życie tych przemian. W powyższym aspekcie nastąpiła ewolucja jego poglądów. Początkowo poprzestawał jedynie na „apostołowaniu”, czyli pokojowym głoszeniu radykalnych poglądów za pomocą słowa mówionego i drukowanego. Stąd wynikała tak wielka aktywność publicystyczna oraz wydawnicza Królikowskiego, potępienie zaś działalności spiskowej i zbrojnej. Jednakże na łamach ostatniego tomu „Polski Chrystusowej...” w 1846 r. uderzył w ton rewolucyjny, nawołując do walki zbrojnej jako jedyne go środka skuteczniającego nowy układ społeczny. Podobnie uważał w czasie publikacji „Zbratnienia...”, na łamach którego bronił Dembowskiego i chłopów, głosząc pogląd, że winą za rabację galicyjską obciążeni są przede wszystkim arystokraci oraz zaborcze władze austriackie (Królikowski, 1972). Wydarzenia powstania krakowskiego, a następnie Wiosny Ludów miały z pewnością duży wpływ na zmianę stanowiska Królikowskiego do sprawy rewolucji. W każdym razie on sam nigdy nie zaangażował się bezpośrednio w akcję spiskową i rewolucyjną.

W refleksji nad światopoglądem Królikowskiego nie sposób pominąć jego podejścia do zagadnień religijnych. Krytykował nie tylko władzę świecką, uosabianą przez monarchów i arystokratów, ale również władzę duchowną. Główne uderzenie kierował w stronę papieża i Kościoła katolickiego jako instytucji. Chociaż zdobytą edukację zawdzięczał w dużej

mierze duchownym, nie przeszkodziło mu to zostać jednym z najbardziej zajadłych antyklerykałów w środowisku Wielkiej Emigracji.

Głową Kościoła Królikowski nazywał „carem rzymskim”, stwierdzając, że jego panowanie nad wiernymi nie różni się niczym od panowania władców nad poddanymi, oparte jest bowiem na przymusie. Prawdziwy Kościół dostrzegał nie w zorganizowanej hierarchicznie instytucji, lecz tam, „gdzie jest zgromadzenie wiernych, społeczność świętych, żyjących (...) w doskonałej między sobą miłości braterskiej, ewangelicznej” (Królikowski, 1842, s. 170–171). W innym miejscu przestrzega przed szkodliwym wpływem „katolicyzmu”, natomiast papieża określa mianem księcia rzymskiego, zalecając odrzucenie jego zwierzchnictwa (Królikowski, 1972). Silne wątki antyklerykalne wyraził także w dziele *Zbawienie Ojczyzny hasłem naszym! Słowo z powodu pisma jakiegoś jegomościa, niby Anioła Bożego z Amatei, a rzeczywiście najemnego służalca ciemństwa habsburskiego w Polsce, Bendlikon 1865*, w którym zaatakował biskupa krakowskiego Antoniego Junoszę Gałęckiego za potępienie powstania styczniowego i postawę lojalistyczną. Nie szczędził hierarsze ostrych słów, nazywając go bydlakiem i porównując jego postawę do zachowań Heroda, Piłata i Judasza (Królikowski, 1865).

Krytyka Królikowskiego sięga jednakże znacznie głębiej i nie dotyczy jedynie aktualnego stanowiska politycznego papieża Grzegorza XVI czy też zaniedbań ze strony duchowieństwa. Odrzuca on religię w całości, negując ortodoksyjną teologię chrześcijańską, dogmaty czy zasadność wznoszenia świątyń jako miejsc modlitwy. Uważa, że Bóg przemawia do człowieka w głębi duszy, w której można odnaleźć prawdę, prowadzącą następnie do drugiego człowieka w duchu braterstwa (Kalbarczyk, 1981).

Cechą charakterystyczną piśmiennictwa Królikowskiego jest nieustanne odnoszenie się, pośrednio lub bezpośrednio, do tekstów Pisma Świętego. Na cytatach pochodzących ze Starego oraz Nowego Testamentu (przede wszystkim z Ewangelii) i na ich rozważaniu konstruował większość swojej publicystyki. Biblia dostarczała mu argumentów na poparcie wielu stawianych przez siebie tez. Należy stwierdzić, że przypisywał jej zbyt wielkie znaczenie, traktując jako podręcznik życia społecznego i ekonomicznego. Królikowski połączył zatem w sposób wielce oryginalny radykalne postulaty społeczne z językiem o religijnym zabarwieniu. W ten sposób w jego tekstach dokonało się zjawisko, które możemy nazwać aktualizacją Pisma Świętego. Wyrываяc niejednokrotnie teksty biblijne z ich naturalnego kontekstu, zastosował je do różnych dziedzin życia, jak najdalszych od religii. Odwołując się do nich nieustannie jako do najwyższego autorytetu, jednocześnie podważał tenże autorytet, odbierając Ewangelii jej właściwy, sakralny charakter (Turowski, 1958).

Kwestią nierozstrzygniętą pozostaje, dlaczego Królikowski zastosował tego rodzaju archaiczny, religijny język do wyrażenia rewolucyjnych i w istocie antyreligijnych poglądów. Prawdopodobnie był przekonany, że radykalna doktryna społeczna stanie się bardziej przekonująca w szacie sformułowań biblijnych. Istnieje również pogląd, że język opisu przezeń użyty, silnie metaforyczny, miał jedynie retoryczny charakter i stał się metaforą absolutną, to znaczy, że sam język wpływał na sposób organizowania wyrażanych myśli (Kuligowski, 2016). Analizując liczne teksty Królikowskiego z różnych okresów życia, nasuwa się przede wszystkim konstatacja, że wierzył autentycznie w doczesny (i tylko doczesny) sens zasad ewangelicznych. Dowodzi tego żarliwość głoszonych poglądów, częstotliwość i energiczność, z jaką tworzył kolejne pisma, oraz fakt, że we wszystkich dziełach odnaleźć można tę samą, gorącą życzliwość dla sprawy wyzwolenia ludu w połączeniu z niechęcią czy wręcz nienawiścią do arystokracji. Chociaż nie udało mu się zrealizować wielu zaplanowanych przedsięwzięć oraz przekonać do swoich pomysłów szerszego grona emigrantów, pozostał niewzruszony w sformułowanych poglądach, będąc dalekim od próby jakiegokolwiek rewizji własnej doktryny.

Podsumowując, myśl Ludwika Królikowskiego stanowiła oryginalny wkład w życie intelektualne Wielkiej Emigracji. W krytyce górnych warstw społecznych zawarł wiele trafnych spostrzeżeń, zwracając uwagę na takie problemy, jak polityczne i ekonomiczne upośledzenie chłopów czy obojętny stosunek części arystokratów wobec konieczności reform. Obok działaczy Gromad Ludu Polskiego był on najbardziej radykalny, jeśli chodzi o wysuwane postulaty. Jako jeden z pierwszych głosił potrzebę całkowitego zniesienia różnic klasowych (Turowski, 1958). Jego pisma stanowią ciekawą fuzję skrajnie radykalnych poglądów i kaznodziejskiego języka. Nietypowe rozumienie religii i biblijny charakter jego tekstów od dawna zajmuje badaczy, stwarzając trudności w jednoznacznym sklasyfikowaniu jego myśli. Przez jednych był uważany za filozofa religijnego i mesjanistę, przez innych wprost przeciwnie – za myśliciela antyreligijnego i ukrytego ateistę. Dowodzi to, iż jego dorobek intelektualny nie poddaje się prostej kategoryzacji, co w sumie stanowi zaletę, pozostawia bowiem wiele otwartych pytań badawczych (Kuligowski, 2016).

BIBLIOGRAFIA

- Ciołkoszowie, L. i A. (1966). *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*. T. 1. Londyn: Gryf. Publications Ltd.
- Deczyński, K. (1907). *Żywoć chłopa polskiego na początku XIX stulecia*. Warszawa, Lwów: Nakład J. Mortkowicza.
- Djakow, W. (1974). *Piotr Ściegienny. Książdz-rewolucjonista*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Janowski, J.N. (1950). *Notatki autobiograficzne*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Jedlicki, J. (1988). *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują? Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kalbarczyk, D. (red.). (1981). *Wskrziesić Polskę, zbawić świat. Antologia polskiej chrześcijańskiej myśli społeczno-radykalnej 1831–1864*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Królikowski, L. (1840). *Westchnienie pobożne za dynastją Czartoryskich w Polsce, przesłane z ziemi ucisku do synów jej w rozproszeniu*. Paryż: P. Baudouin.
- Królikowski, L. (1842). „Polska Chrystusowa: Pismo poświęcone zasadom społecznym, wydawane staraniem Ludwika Królikowskiego” T. 1, z. 1.
- Królikowski, L. (1862). *Pochwała Rodu Gęsiego, wypowiedziana przed obliczem Bożym ku przestrodze i zbudowaniu braci szukających zbawienia wiecznego swojej Ojczyzny*. Paryż: Drukarnia L. Martinet.
- Królikowski, L. (1865). *Zbawienie Ojczyzny hasłem naszym! Słowo z powodu pisma jakiegoś jegomości, niby Anioła Bożego z Amatei, a rzeczywiście najemnego służalca ciemństwa habsburskiego w Polsce*. Bendlikon: Drukarnia Dziennika Ojczyzny,
- Królikowski, L. (1972). *Wybór pism*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kuligowski, P. (2012). Miecz Chrystusa. Chrześcijańskie inspiracje polskiego socjalizmu sprzed powstania styczniowego. *Ogrody Nauk i Sztuk*, nr 2, 50–61.
- Kuligowski, P. (2015). Królestwo Boże na ziemi: wokół sporu Ludwika Królikowskiego i Jana Czyńskiego. *Historia Slavorum Occidentis*, 1(8), 77–93.
- Kuligowski, P. (2016). Retoryka i utopia. Ludwik Królikowski: studium struktury myśli. *Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym*, t. 37, 2, 101–124.
- Limanowski, B. (1890). *Historia ruchu społecznego w XIX. Stuleciu*. Lwów: Księgarnia Polska.
- Missalowa, G. (1951). Francuski socjalizm utopijny i jego wpływ na polską myśl rewolucyjną w latach 1830–1848. W N. Gąsiorowska (red.), *W stulecie Wiosny Ludów 1848–1948*. T. 3, *Wiosna Ludów w Europie*, cz. 2., *zagadnienia ideologiczne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 7–162.
- Turowski, J. (1958). *Utopia społeczna Ludwika Królikowskiego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Ziółek, J. (1994). Ze studiów nad życiem religijnym Wielkiej Emigracji. *Studia polonijne*. T. 16.

Karol Miernik – absolwent historii na Uniwersytecie Jana Kochanowskiego w Kielcach oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, archiwista, kolekcjoner pamiątek przeszłości. Jego zainteresowania naukowe oscylują wokół dziejów idei w XIX stuleciu.

Łukasz Ospara<http://orcid.org/0000-0001-9541-9629>

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

lukasz.ospara@onet.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.19

Struktury organizacyjne Stronnictwa Narodowego w okręgu radomskim w latach 1928–1939

STRESZCZENIE

Stronnictwo Narodowe było partią polityczną działającą w Polsce w latach 1928–1939. Struktury tej partii funkcjonowały także w okręgu radomskim, który był jednym z 16 okręgów organizacyjnych SN. Partia w pierwszych latach istnienia (1928–1933) tkwiła w stagnacji. Po 1933 r. struktury zaczęły się rozwijać, ponieważ jej szeregi zostały zasilone przez „młodych” działaczy, którzy wcześniej angażowali się w działalność OWP, rozwiązanej przez władze polskie. Najbardziej rozbudowane struktury SN miało w omawianym okręgu, jak również w kraju, w 1936 r. Do 1939 r. niewielka liczba członków opuszczała formację. Okręg radomski obejmował powiaty: radomski, opoczyński, konecki, opatowski, ilżecki i kozienicki. Najbardziej rozbudowane struktury były w powiatach radomskim i opoczyńskim, najsłabsze w ilżeckim i kozienickim. Do najbardziej znanych i aktywnych polityków SN w okręgu radomskim można zaliczyć Stefana Sołtyka i Witolda Borowskiego.

SŁOWA KLUCZE: Stronnictwo Narodowe, okręg radomski, struktury

ABSTRACT

Organizational Structures of the National Party in the Radom District in 1928–1939

The National Party (SN) was a political party operating in Poland in the years 1928–1939. The party's structures also functioned in the Radom district, which was one of the sixteen organizational districts of the SN. In the first years of its existence (1928–1933), the party stagnated. After 1933, the structures began to develop because its ranks were joined by “young” activists who had previously been involved in the activities of the OWP, which had been dissolved by the Polish authorities. The SN had the most extensive structures in the district as well as in the country in 1936. Until 1939, a small number of members left the formation. The Radom District included the following powiats: Radomski, Opoczyński, Konecki, Opatowski, Ilżecki and Kozienicki. The most extensive

Sugerowane cytowanie: Ospara, Ł. (2021). Struktury organizacyjne Stronnictwa Narodowego w okręgu radomskim w latach 1928–1939. © *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 311–335. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.19.

Nadesłano: 03.05.2021

Zaakceptowano: 30.11.2021

structures were in the Radomski and Opoczyński Powiats, the weakest in Iłżecki and Kozienicki Powiats. The most famous and active politicians of the SN in the Radom district were Stefan Sołtyk and Witold Borowski.

KEYWORDS: National Party, Radom district, structures

Wstęp

Celem artykułu jest opis struktur organizacyjnych Stronnictwa Narodowego w okręgu radomskim w latach 1928–1939. Okręg ten był jednym z czterech funkcjonujących w ówczesnym województwie kieleckim. Obejmował powiaty: radomski, opoczyński, konecki, opatowski, iłżecki i kozienicki. Pozostałe okręgi przynależne terytorialnie do województwa kieleckiego to: okręg kielecki, okręg częstochowski i okręg Zagłębie Dąbrowskie. Według stanu z 1934 r. SN w kraju było podzielone na 16 okręgów (zob. Archiwum Akt Nowych [dalej AAN], Zbiór dokumentów Obozu Narodowego, sygn. 9, k. 14–17; Archiwum Państwowe w Kielcach [dalej APK], Urząd Wojewódzki Kielecki I [dalej UWKI], sygn. 20635, k. 5–15). Najlepiej rozwiniętą organizację narodowcy mieli w powiatach radomskim i opoczyńskim. „Średnią” strukturą SN dysponowało w powiatach koneckim i opatowskim. Znikomą aktywność na polu organizacyjnym można dostrzec w powiatach kozienickim i iłżeckim. Autor artykułu postara się odpowiedzieć na pytania: Dlaczego struktura SN nie rozwijała się w każdym powiecie identycznie? Jakie czynniki determinowały progres albo stagnację danej struktury? Struktura partii składała się z przedstawicieli różnych warstw społecznych, dlatego konieczne jest ukazanie, z jakich grup rekrutowały się elity przywódcze SN w tym okręgu, a także w poszczególnych powiatach. Ponadto na podstawie materiałów archiwalnych autor przedstawi liczebność SN w okręgu radomskim i pokaże, jaką siłą dysponowali narodowcy w porównaniu z pozostałymi okręgami należącymi do województwa kieleckiego. Niezbędne jest ukazanie dynamiki rozwoju SN w ciągu 11 lat istnienia, przejawiającej się w rosnącej liczbie członków partii. Na podstawie literatury przedmiotu autor dokona próby umiejscowienia radomskiej okręgowej organizacji SN pod względem siły w ramach ogólnopolskiej struktury tej partii. Struktura SN miała charakter trójstopniowy. Najwyższym szczeblem organizacyjnym był okręg (województwo lub kilka powiatów), niższym powiat, najniższym było koło miejskie lub wiejskie.

Literatura dotycząca struktury SN w okręgu radomskim jest bardzo skromna, tematyka ta nie została dostatecznie opisana. Sebastian Piątkowski w swym artykule przedstawił zarys struktury i działalności

w omawianym okręgu w latach 1935–1939, korzystając głównie z materiałów dostępnych w Archiwum Państwowym w Radomiu. Dlatego nie zostały przedstawione fakty dotyczące wykształcenia czy wieku miejscowych elit SN (Piątkowski, 1998, s. 171–187). Skromne dane odnośnie do liczebności SN podał J. Boniecki (Boniecki, 1976, s. 109). Dotychczas ukazało się wiele prac omawiających strukturę partii o charakterze ludowym i lewicowym (Borkowski, 1968, s. 36–49; Grzywna, 1984, s. 35–45; Ławnik, 2003; Ławnik, 1994, s. 80–106). Koniecznie należy wypełnić lukę badawczą, przedstawiając strukturę ugrupowania prawicowego, jednej z czterech najważniejszych partii w kraju i na omawianym terenie. W latach 30. bowiem obok rządzącego Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem (po 1937 r. Obóz Zjednoczenia Narodowego) duże wpływy wśród społeczeństwa i rozwinięte struktury posiadały partie opozycyjne, tj. Polska Partia Socjalistyczna, Stronnictwo Ludowe i Stronnictwo Narodowe.

Główną bazę źródłową stanowią materiały przechowywane w Archiwum Państwowym w Kielcach, a mianowicie zestawienia starostów oraz ich raporty sytuacyjne. Pomocne są także dokumenty znajdujące się w Archiwum Państwowym w Radomiu. Materiały własne partii z wyjątkiem nielicznych przechowywanych dokumentów w Archiwum Akt Nowych w Warszawie nie zachowały się. Niewiele informacji można znaleźć w endeckiej prasie. „Słowo” i „Gazeta Radomska. Tygodnik Narodowy” rzadko informowały swych czytelników o strukturze partii w omawianym okręgu¹. Działaczom SN dopiero w 1934 r. udało się stworzyć nowy organ prasowy, którym była „Gazeta Radomska”. Ta gazeta również często była konfiskowana przez władzę i od początku istnienia miała kłopoty finansowe (Sołtysiak, 2013, s. 202–205).

Stronnictwo Narodowe było prawicową, nacjonalistyczną partią polityczną, funkcjonującą w latach 1928–1939. Ugrupowanie powstało w 1928 r. z inspiracji przywódcy, głównego ideologa Narodowej Demokracji Romana Dmowskiego. Nowa formacja powstała w wyniku klęski wyborczej Związku Ludowo-Narodowego w marcu 1928 r. W wyborach do Sejmu i Senatu endecja zdobyła jedynie 9% poparcia, wprowadzając 37 posłów i 9 senatorów. Partia utraciła dwie trzecie miejsc w stosunku do wyborów z 1922 r. Koncepcja utworzenia nowej formacji pojawiła się kilka lat wcześniej, jednak klęska wyborcza przyspieszyła ten proces (Maj, 2000, s. 99–106). SN swe struktury organizacyjne tworzyło na bazie ZLN oraz sejmowego Klubu Narodowego, kierowanego przez prof. Romana Rybarskiego.

1 Radomskie „Słowo” zbankrutowało w 1930 r. Powodem słabej kondycji finansowej było wstrzymanie reklam urzędowych po zamachu majowym i częste konfiskaty pisma. Mimo subydiowania gazety m.in. przez posła Mieczysława Jakubowskiego narodowcy nie uratowali swego głównego organu prasowego w Radomiu (Dzieniakowska, 1995, s. 47–48).

Stronnictwo Narodowe w momencie powstania przystąpiło do opracowania statutu, który był aktem normatywnym, regulującym obowiązki, prawa członka czy rodzaje zarządów. Następnie tworzono struktury terenowe głównie na bazie ZLN. Pierwszy statut został wprowadzony w 1928 r., drugi natomiast w lutym 1935 r. Członkiem SN mogła zostać osoba pełnoletnia, obojga płci, wyznania katolickiego. Władze stronnictwa stanowiły Rada Naczelna, Zarząd Główny i Komitet Polityczny. Struktura terytorialna w statucie i praktyce była trzystopniowa, składała się z organizacji okręgowej (wojewódzkiej lub kilka powiatów), powiatowej oraz miejskiej lub wiejskiej. Strukturą okręgową kierował przewodniczący i Zarząd Okręgowy. Przewodniczący i sekretarz Zarządu Okręgowego był mianowany przez Zarząd Główny. Pozostałych siedmiu członków zarządu wybierała Rada Okręgowa, zatwierdzić ich nominacje musiał Zarząd Główny. Przewodniczący przydzielał członkom zarządu kierownictwo stałych wydziałów: organizacyjnego, finansowego, samorządowego, oświatowego, propagandowego, organizacji kobiecych, a także organizacji społecznych miejskich i wiejskich. Rada Okręgowa składała się z członków Zarządu Okręgowego oraz z przewodniczących Zarządów Powiatowych i dwóch delegatów Rad Powiatowych z każdego powiatu. Organizacją powiatową SN kierował przewodniczący wraz z Zarządem Powiatowym. Zarząd Powiatowy także składał się z dziewięciu członków. Schemat mianowania członków był podobny do struktury wyższego stopnia. Jedynie przewodniczącego i sekretarza zaopiniować musiała „centrala” partii na wniosek władz okręgowych. Siedmiu kolejnych członków wybierali delegaci powiatowi. W strukturze powiatowej członkowie zarządu kierowali identycznymi wydziałami jak w okręgu. Osoby wchodzące w skład władz powiatowych musiały być zaaprobowane przez Zarząd Okręgu. Koło miejskie, wiejskie, gminne składało się z Zarządu Koła, a w jego skład wchodził przewodniczący, sekretarz, skarbnik i kilku członków, których o ilości decydowało Walne Zebranie Koła (Biblioteka Naukowa Polskiej Akademii Umiejętności i Polskiej Akademii Nauk w Krakowie [dalej BN PAN-PAU Kraków], Teki Józefa Zielińskiego, sygn. 7820, k. 1–2).

W 1935 r. doszło do przejęcia władzy w partii przez frakcję „młodych”, dlatego wprowadzono pewne zmiany w statucie SN. Kandydat na członka musiał przejść przez pięciomiesięczny okres kandydacki, który przez Zarząd Koła mógłby ewentualnie zostać skrócony (jeśli kandydat np. w ciągu miesiąca zapoznał się z historią endecji od chwili powstania do czasów opisywanych przez autora). W miejsce Komitetu Politycznego powołany został Komitet Główny. W ramach struktur regionalnych zlikwidowano wydziały do spraw kobiecych, oświatowy oraz organizacji miejskich i wiejskich. W ich miejsce stworzono wydział administracyjny,

wyszkolenia ideowego i gospodarczy. Pozostały schemat władz okręgowych, powiatowych, a także miejskich lub wiejskich oraz ich wybór nie uległ zmianie w stosunku do poprzedniego statutu (AAN, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Warszawie [dalej MSW] sygn. 966, k. 20; BN PAN-PAU Kraków, Teki..., sygn. 7820, k. 3–5, 17).

Praca ma charakter problemowo-chronologiczny. Autor, opisując strukturę SN w okręgu radomskim, najpierw przedstawi strukturę całego okręgu jako najwyższego pionu organizacyjnego SN, a następnie struktury powiatowe pod względem ich ważności, liczebności i problemów działania od najsilniejszych do najsłabszych. Struktury będą odzwierciedlały skale rozwoju SN w trzech etapach, ponieważ w ciągu 11 lat funkcjonowania SN należy wyróżnić trzy okresy dotyczące rozwoju struktur SN. Lata 1928–1933 były czasem, kiedy formacja utknęła w stagnacji. Działacze, liderzy SN wywodzili się z ZLN. Skupiali się na pracy w parlamencie oraz samorządzie. W 1933 r. stronnictwo zostało zasilone gremialnie przez działaczy rozwiązanego przez władze Obozu Wielkiej Polski. W ciągu dwóch lat trwała walka między frakcją „starych” wywodzącą się z ZLN a „młodymi”² narodowcami z OWP o przywództwo w partii. Ostatecznie przy poparciu Dmowskiego do 1935 r. „młodzi” objęli ster w SN, nie tylko w „centrali”, posiadali także istotny wpływ i poparcie członków w ponad połowie okręgów. Od 1935/1936 r. do końca istnienia II RP nastąpił znaczny progres w rozwoju struktury, ponieważ liczba członków w niektórych okręgach, miastach czy gminach zwiększyła się kilkukrotnie. Przyczyn powiększania struktury SN w drugiej połowie lat 30. było kilka. Władze SN po 1935 r. wzmogły działalność przeciwyżydowską, polegającą na bojkocie sklepów żydowskich, przy jednoczesnym zakładaniu lub wspieraniu (finansowym, logistycznym) polskich firm. Agitacja antyżydowska znalazła spory posłuch wśród społeczeństwa w tym okręgu, dlatego endecja pozyskiwała nowych członków i sympatyków. Ważną cezurą była śmierć marszałka Piłsudskiego. Po tym wydarzeniu partie opozycyjne dostrzegały możliwość przejścia władzy w Polsce, ponieważ uważano, że obóz sanacyjny stracił człowieka silnego, charyzmatycznego, wokół którego podejmowano najważniejsze decyzje w państwie oraz który posiadał największy wpływ na kierunki polityki Polski. W wyniku powiększania struktur partii w 1936 r. przypadło apogeum rozwoju SN w kraju, okręgu radomskim, a także w województwie kieleckim. Na omawianym obszarze od 1937 r. można

2 „Młodzi” i „starzy” to dwie frakcje w SN. Różniły się od siebie koncepcjami objęcia władzy w Polsce. „Starzy” swe idee zamierzali realizować, pracując w parlamencie i samorządzie. „Młodzi” politykę uprawiali głównie „na ulicy”, organizując częste marsze, pochody, zbiórki w strojach przypominających ubiór wojskowy (Wapiński, 1980, s. 304).

zaobserwować niewielki spadek liczby działaczy na niektórych terenach. Taką sytuację można uznać za ustabilizowanie wewnętrznych prac.

Okręg radomski

Okręg radomski był jednym z czterech okręgów SN znajdujących się w województwie kieleckim. Posiadał on najlepiej rozbudowaną strukturę w pow. radomskim i opoczyńskim, słabsze struktury były w pow. koneckim i opatowskim, najslabsze w pow. kozienickim i iłżeckim. Ugrupowanie zostało oparte w znacznej mierze na politykach wywodzących się z ZLN. Na czele SN od 1928 r. do końca istnienia II RP stał Stefan Sołtyk, poseł na Sejm Ustawodawczy oraz I kadencji, a także senator III kadencji. Pełnił on funkcje prezesa ZLN przed 1928 r. Sołtyk w okręgu miał największe doświadczenie polityczne w kierowaniu strukturą partii. Zatem nie dziwi fakt, iż jego rola w SN była istotnie ważna. Na najwyższym szczeblu organizacyjnym SN w Radomiu znaleźli się także m.in. Mieczysław Jakubowski, Bohdan Gajewicz, Władysław Lippoman czy Stanisława Wroncka (APK, UWKI, sygn. 20507, k. 211). Wszyscy wywodzili się z ZLN. Skład personalny ZO SN w pierwszych latach istnienia potwierdza utrzymanie ciągłości organizacyjnej nowej formacji (SN) ze swym poprzednikiem (ZLN). Również w strukturach powiatowych SN niemal wszyscy członkowie rozpoczynali działalność w ZLN i po 1928 r. kontynuowali pracę polityczną w nowej formacji. Zarząd okręgu radomskiego w pierwszych latach funkcjonowania składał się z przedstawicieli inteligencji tak jak w ZLN, co ilustruje poniższa tabela.

Tabela 1. *Skład osobowy Zarządu Okręgowego SN w Radomiu w 1929 r.*

Imię i nazwisko	Funkcja
Stefan Sołtyk	prezes okręgu, były poseł, dyrektor gimnazjum
Bohdan Gajewicz	sekretarz okręgu, aplikant sądowy
Stefan Dobrzański	senator
Mieczysław Jakubowski	poseł na Sejm, ziemianin
Władysław Lippoman	ziemianin
Dr Wiktor Bijasiewicz	lekarz
Stanisław Siemiątkowski	inżynier
Stanisława Wroncka	dyrektor szkoły żeńskiej
M. Ostandt	zawód nieznanym
Nagudowski (imię nieznanym)	zawód nieznanym
Józef Pitula-Lachorski	sędzia grodzki

Źródło: APK, UWKI, sygn. 20494, k. 64.

Z analizy tabeli wynika, że członkowie ZO należeli do warstwy inteligentnej, byli także reprezentantami wolnych zawodów (lekarz, prawnik), zaliczali się do elity umysłowej II RP. Niestety nie wiadomo, jaką liczebnością mógł dysponować okręg SN w chwili powstania, bowiem nie mamy danych odnośnie do liczby członków ZLN w 1928 r.

Przez kilka lat skład władz okręgu nie ulegał większym zmianom personalnym, liczebność SN również nie przejawiała tendencji spadkowej ani wzrostowej. Zmiany w okręgu radomskim i w całym kraju nastąpiły w 1933 r. Były one spowodowane rozwiązaniem przez władze sanacyjne organizacji zrzeszającej narodową młodzież o nazwie Obóz Wielkiej Polski 28 marca 1933 r. Na terenie województwa kieleckiego dokonano tego 28 października 1932 r. (Tyszkiewicz, 2004, s. 52). Młode pokolenie narodowców gremialnie zasilalo szeregi SN. Istniała jednak silna kolizja wizji, poglądów między „młodymi” a „starymi”, dotycząca m.in. wytyczenia kierunków działania w celu objęcia władzy w Polsce. „Młodzi” narodowcy zarzucali politykom SN, którzy pracowali w parlamencie, że nie rozumieli sytuacji politycznej ówczesnej Polski, a zarazem stosunku obozu piłsudczykowskiemu do opozycji, w szczególności do SN. Zjawisko to nie ograniczało się do omawianego okręgu, lecz występowało w całym kraju (Borowiec, 2002, s. 217; Rudnicki, 1985, s. 7).

Okręg radomski SN, podobnie jak struktura SN w kraju, po 1933 r. funkcjonował znacznie lepiej niż w pierwszych latach istnienia partii. Poważnym ciosem dla bardziej korzystnego rozwoju struktur terenowych endecji i zarazem działalności narodowców w tym okręgu było jednak zlikwidowanie przez jego wydawców „Słowa”, organu prasowego partii. Gazeta wydawana w Radomiu miała poważne obciążenia finansowe i długi, w związku z tym w listopadzie 1930 r. dziennik przestał się ukazywać (Dzieniakowska, 1995, s. 47–48). Skład ZO w 1933 r. odzwierciedla utrzymanie władzy przez frakcję „starych”. Należy pamiętać, że „młodzi” po rozwiązaniu OWP wstępowali do Sekcji Młodych SN i początkowo nie mieli wpływu na wybór władz ugrupowania. Niestety źródła nie informują o składzie kierownictwa Sekcji Młodych. Prezesem SN w omawianym okręgu był Sołtyk, wiceprezesem Gajewicz, sekretarzem Zdzitowiecki, a skarbnikiem Andrzej Niemirko (APK, UKWI, sygn. 20635, k. 10). Po dwóch latach skład ZO uległ zmianie, gdy do władzy w SN na szczeblu ogólnopolskim, jak i lokalnym zaczęli dochodzić „młodzi”, wychowani w OWP. Zmiany były spowodowane decyzjami Rady Naczelnej SN z 10 lutego 1935 r.³

3 10 lutego 1935 r. w Warszawie odbyło się zebranie Rady Naczelnej SN, podczas którego doszło do zmiany statutu, jak również objęcia władzy w stronnictwie przez „młodych” endeków przy

Tabela 2. *Skład Zarządu Okręgowego SN w Radomiu w 1935 r.*

Imię i nazwisko	Funkcja
Stefan Soltyk	prezes
Stanisław Zdzitowiecki	wiceprezes
Bohdan Gajewicz	sekretarz
Stanisław Książek	skarbnik
Witold Borowski	Przewodniczący Wydziału Młodych
Włodzimierz Tarnowski	czł. zarządu ds. rolniczych

Źródło: AAN, Zbiór dokumentów..., sygn. 9, k. 16.

W tym okręgu, jak również w pozostałych strukturach, władza pozostała w gronie „starych” działaczy. Bez wątplenia przedstawicielem „młodych” był Borowski, aktywny działacz w drugiej połowie lat 30. Wejście Borowskiego w skład ZO było procesem przejmowania władzy w stronnictwie przez tę frakcję. Liczba członków funkcjonujących w okręgu radomskim wynosiła według szacunków samych narodowców ok. 6000 osób w 200 kołach. To duży wzrost, jeśli bowiem uznamy według szacunkowych danych, że do 1932 r. SN skupiało maksymalnie 1500 członków, mamy do czynienia ze wzrostem aż czterokrotnym. Rosnąca liczba aktywnych działaczy wiązała się przede wszystkim z masowym napływem młodzieży, aktywnie działającej do października 1932 w ramach OWP (AAN, Zbiór dokumentów..., sygn. 9, k. 16; APK, UWKI, sygn. 20635, k. 11). Nie należy zapominać o śmierci marszałka Piłsudskiego w maju 1935 r. Partie opozycyjne (w tym SN) po tym wydarzeniu wzmogły m.in. działalność wewnątrzorganizacyjną w celu kształtowania postaw ideowych wśród swych działaczy, aby móc przekonywać społeczeństwo do idei reprezentowanych przez partię, a następnie obalić rządy sanacji i przejąć władzę w Polsce (Przybylski, 1980, s. 271–292).

SN w 1936 r. posiadało najlepiej rozwiniętą strukturę w kraju, a także w omawianym okręgu w całym okresie istnienia. Partia powiększyła się, wychodząc poza swoją „naturalną bazę” społeczną, składającą się z przedstawicieli inteligencji i mieszczaństwa. Od tego czasu coraz silniej szeregi endecji zasilali mieszkańcy wsi, a także robotnicy, którzy byli na ogół bardziej skłonni angażować się w działalność PPS i afiliowanych przy niej organizacji robotniczych. Intensywny rozwój ND zaniepokoił rządzący wówczas w państwie obóz sanacyjny.

Radomska okręgowa struktura była najsilniejsza w skali województwa kieleckiego. W 1936 r. na terenie województwa kieleckiego SN zrzeszało

aprobie Dmowskiego. „Młodzi” dysponowali przewagą nad „starymi” w Zarządzie Głównym, Radzie Naczelnej i Komitecie Politycznym (Dawidowicz, 2017, s. 53–56).

17 348 członków, w okręgu radomskim liczba ta wynosiła 9650 osób (APK, UWKI, sygn. 20499, k. 1). Ponad połowa członków partii w województwie kieleckim rekrutowała się zatem z omawianego okręgu, co świadczy o tym, że idea i hasła propagowane przez endecję musiały być popularne wśród ludności⁴. Wybory parlamentarne lub samorządowe nie zawsze jednak w latach 30. były najlepszym miernikiem odzwierciedlającym poparcie dla formacji, które mogło implikować rozwój danej struktury⁵. Z pewnością bojkot handlu żydowskiego i zakładanie polskich firm przy udziale endecków wiązały się z powiększaniem struktury SN⁶.

Do 1939 r. struktura się ustabilizowała pod względem obsady stanowisk, jak również liczebności. ZO kierował były poseł i senator Soltyk, jego zastępcą był inż. Jan Krzeczkowski. Funkcje skarbnika i sekretarza łączył Książek, instruktorem organizacyjnym w „terenie” był Mirosław Jerzy Maciejowski (APK, UWKI, sygn. 20643, k. 3). Analizując tabelę nr 3, dostrzegamy duży udział przedstawicieli wolnych zawodów, szczególnie prawników. Adwokaci w dużej mierze pozostawali niezależni (finansowo; nie mogli również zostać usunięci z powodów politycznych z palestry) od władz państwowych, dlatego mogli się angażować w działalność opozycyjnych partii politycznych, propagujących bliskie im idee. Kilka nowych nazwisk wskazuje na zdobywanie wpływu w strukturze SN przez frakcję „młodych”. W składzie ZO znajdował się m.in. Władysław Pacholczyk, jeden z czołowych agitatorów SN w okręgu. Mimo dużej aktywności „młodych” nigdy nie udało im się całkowicie opanować SN⁷.

-
- 4 Na podstawie wyborów do radomskiej Rady Miejskiej z dnia 27 maja 1934 r. ciężko jest zweryfikować, jakim poparciem społecznym dysponowało SN. Podczas tych wyborów listy endeckie zostały unieważnione. W listopadzie odbyły się powtórzone wybory w pięciu okręgach, działaczom SN udało się zdobyć dwa mandaty. W ostatnich przed wojną wyborach do RM 21 maja 1939 r. SN osiągnęło ponad 10% poparcia i uzyskało jeden mandat radnego (Tusiński, 1996, s. 229–233).
 - 5 Dobrym przykładem potwierdzającym tę tezę są wyniki wyborów do rad gromadzkich w pow. opoczyńskim z 1934 r. Na 341 gromad przeprowadzono w 250. Z kolei aż w 230 przez aklamację wybrano przedstawicieli startujących z list BBWR. Praktyki stosowane przez sanację miały na celu zniwelowanie i wyeliminowanie polityków opozycji z życia samorządowego. Na 3310 radnych gromadzkich narodowcy wprowadzili zaledwie 188 swych przedstawicieli. Pozostałe partie wypadły znacznie gorzej (Łuczkowski, 2003, s. 207).
 - 6 Dla przykładu władze SN w 1936 r. zanotowały w okręgu radomskim powstanie około 2500 chrześcijańskich placówek gospodarczych w ciągu roku, podczas gdy w okręgu kieleckim zaledwie kilkanaście. Struktura okręgu radomskiego była trzykrotnie większa od organizacji w okręgu kieleckim, stąd intensywniejszy bojkot wystąpił w omawianym okręgu (BN PAU-PAN, Kraków, Teki..., sygn. 7820, k. 48).
 - 7 Również w skali kraju, mimo przewagi „młodych” we władzach naczelnych SN. W ostatnim wybranym przed wojną Komitecie Głównym w czerwcu 1939 r. znalazło się wielu doświadczonych działaczy, m.in. Roman Rybarski, Władysław Folkierski, Stanisław Kozicki, Czesław

Lider radomskiej endecji Sołtyk był politykiem niezwykle doświadczonym, autorytetem dla członków SN.

Tabela 3. *Skład ZO radomskiego w 1937 r.*

Imię i nazwisko	Funkcja
Stefan Sołtyk	prezes, były poseł i senator
Inż. Jan Krzeczkowski	były dyrektor PKP w Radomiu
Stanisław Książek	sekretarz i skarbnik, emerytowany kolejarz
Mirosław-Jerzy Maciejowski	instruktor organizacyjny, urzędnik
Zdzisław Lindeman	czł. zarządu, adwokat
Wacław Wędrychowski	czł. zarządu, adwokat
Bohdan Gajewicz	czł. zarządu, adwokat
Zygmunt Miśta	czł. zarządu, handlowiec
Stanisław Froelich	czł. zarządu, ziemianin
Władysław Pacholczyk	czł. zarządu, były nauczyciel

Źródło: APK, UWKI, sygn. 20635, k.107.

Na dziesięciu członków zarządu trzech było prawnikami. Narodowcy często wchodziłi w konflikt z ówczesnym prawem, m.in. organizując pochody, na które nie otrzymywali pozwolenia od starosty, dlatego osoby posiadające wykształcenie prawnicze zajmowały ważne miejsce w hierarchii SN. Konieczność znajomości prawa w celu obrony członków SN nie była jedyną przesłanką, wedle której adwokaci wchodziłi w skład ZO. Jak wspomniałem, byli to ludzie niezależni finansowo itp. od czynników zewnętrznych (np. niezależni od władzy).

W 1937 r. okręg liczył 7154 osób zrzeszonych w 341 kołach (APK, UKWI, sygn. 20643, k. 1,3,5), jest to spadek w ciągu roku o ponad 2000 członków (nieco ponad 20%). Jak pisałem, apogeum rozwoju SN przypadło na rok 1936. Sukces narodowców na tym terenie był możliwy m.in. dzięki silnemu rozwojowi akcji zakładania polskich (chrześcijańskich) sklepów czy warsztatów pracy. Jednocześnie rozwój kupiectwa chrześcijańskiego mógł się stać konkurencją dla ludności żydowskiej, która traciła materialne podstawy bytu gospodarczego⁸. Program SN silnie oddziaływał na wszystkie warstwy społeczne, a w szczególności chłopów, którzy

Meissner czy Bohdan Wasiutyński (AAN, Archiwum Wiesława Chrzanowskiego, sygn. 230, k. 3538).

8 Stosunek SN wobec ludności żydowskiej i związane z tym kwestie propagowania przez polskich narodowców bojkotu gospodarczego Żydów oraz zakładania polskich sklepów, warsztatów pracy przy pomocy endecji zasługują na osobny artykuł. Zagadnienie to zostało poruszone w kontekście powiatu kieleckiego i działalności endecji w latach 1918–1928 (Borowiec, 2003, s. 89–104).

swych produktów nie sprzedawali Żydom, nawet jeśli oferowali większą cenę za produkt niż kupcy polscy (APK, UWKI, sygn. 20498, k. 381). Program gospodarczy SN zakładający walkę z ludnością żydowską na polu gospodarczym przyciągał do partii chłopów i drobnomieszczanństwo. Od 1935 r. licznie zakładano nowe koła we wsiach powiatu radomskiego, w samej gminie Przytyk istniało 30 kół z 887 członkami, wcześniej było ich zaledwie kilka (APK, UWKI, sygn. 20635, k. 138–139). Rozwijająca się organizacja SN w tak dużej skali była pokłosiem głównie wytyczonej akcji bojkotowej. W lutym 1936 r. na terenie całego powiatu założono 43 nowe koła, była to największa liczba kół założonych w jednym miesiącu w okresie międzywojennym (APK, UWKI, sygn. 3280, k. 46). Koła we wsiach zakładano przy pomocy aktywisty przybyłego z Radomia, np. Borowskiego, lub mieszkańca wsi należącego do SN. Schemat zakładania kół SN był zazwyczaj jednolity. Endecy organizowali zebranie we wsi, na którym wygłaszano prelekcję o konieczności wstąpienia w „szeregi narodowe” i „obrony przed wyzyskiem Żydów”. Na jednym z takich zebrań we wsi Słowików Borowski zaznaczył, iż „przez słowo bojkot nie należy rozumieć bicia Żydów, ani też grabienia ich majątku, a jedynie nic od nich nie kupować i nic im nie sprzedawać” (APK, Komenda Wojewódzka Policji Państwowej w Kielcach [dalej KWPP], sygn. 69, k. 485). Następnie po wysłuchaniu wykładu mieszkańcy zapisywali się na członków oraz wybierali Zarząd Koła (APK, KWPP, sygn. 69, k. 426–427; Piątkowski, 1998, s. 174–175).

W ciągu kolejnego roku obserwujemy spadek liczby członków SN w skali województwa i okręgu radomskim, w którym liczba narodowców zmniejszyła się z 7154 do 6079. Narodowcy zrzeszali w tym czasie w partii sześć razy więcej członków niż PPS⁹. Różnica mogła polegać m.in. na kierowaniu przekazu, idei socjalistycznych do jednej grupy społecznej (robotników), natomiast SN czy sanacyjny Obóz Zjednoczenia Narodowego były ugrupowaniami, które swój program kierowały do wszystkich grup społecznych.

W województwie kieleckim niektóre okręgi SN powiększyły swe szeregi. Okręg kielecki uległ zwiększeniu z 2570 działaczy do 3234. Okręg Zagłębie Dąbrowskie zwiększył się z 794 do 940 narodowców. W okręgu częstochowskim odnotowano spadek liczby członków SN z 3056 do 2319 (APK, UWKI, sygn. 20635, k. 170–171). Struktura SN w okręgu radomskim była najmocniejsza w województwie, ponieważ zrzeszała około 50% wszystkich członków. O zmniejszającej się liczbie członków w omawianym okręgu może świadczyć fakt mniejszej aktywności na polu

9 W odpowiadającym terytorialnie SN okręgu radomskim PPS liczyła mniej niż 1000 członków (Ławnik, 1995, s. 125).

gospodarczym i bojkotu firm żydowskich organizowanego przez SN. W latach 1935–1936 działania te były najsilniejsze, dlatego endeckie hasła z łatwością przyciągały ludność do wstępowania w szeregi partii. Po 1937 r. akcja bojkotowa nasilała się w okresie świąt Wielkanocy i Bożego Narodzenia. Niewykluczone również, że hasło „narodowej konsolidacji” wysuwane przez OZN mogło znaleźć posłuch wśród tamtejszej ludności.

Od 1938 r. zmiany w ZO były techniczne, mogły być spowodowane tarciami personalnymi w stronnictwie lub wzrastającą pozycją „młodych” w strukturze partii, dlatego autor niniejszego artykułu nie będzie przedstawiał całości składu ZO, tylko zasygnalizuje różnice. Student Borowski został powołany na stanowisko instruktora okręgowego w miejsce Maciejowskiego. Funkcja instruktora okręgowego była istotnie ważna w SN, ponieważ Borowski dokonywał inspekcji w całym okręgu, znał nastroje lokalnych działaczy SN. Przede wszystkim mógł wywierać na nich wpływ (APK, UWKI, sygn. 20635, k. 171–173).

Powiat radomski

Najlepiej zorganizowana struktura powiatowa w omawianym okręgu znajdowała się w pow. radomskim. Kierownictwo ZP w Radomiu podobnie jak w ZO składało się z ludzi wykształconych. W 1929 r. kierował nim Zdzitowiecki, pozostali członkowie to Lippoman, Zenon Krum i Jerzy Czarnecki (obaj byli urzędnikami państwowymi), adwokat Lindeman, cukiernik Marian Braziewicz, rolnik Augustyn Józwik oraz Tadeusz Wędrychowski. Członków w tym powiecie było około 200 (APK, UWKI, sygn. 20494, k. 64, 347). Skład radomskiego ZP SN odzwierciedla utrzymanie ciągłości organizacyjnej z poprzednikiem (ZLN).

Taka sytuacja utrzymywała się do 1933 r. Podobnie jak w ZO do niższego szczebla partyjnego wchodzili „młodzi” narodowcy, ukształtowani w OWP. W tym roku do ZP weszli działacze, którzy nie pełnili istotnych funkcji w stronnictwie: Mieczysław Czarnecki jako przewodniczący, sekretarz Leon Mikosa i skarbnik Roman Rytel (APK, UKWI, sygn. 20635, k. 10). Nie sądzę, by wszyscy wywodzili się z OWP, ponieważ „młodzi” narodowcy dopiero po 1935 r. zdobyli przewagę w poszczególnych zarządach SN. Warto zaznaczyć, że poza Mikosą pozostali dwaj członkowie nie odgrywali w następnych latach żadnej roli w partii. Mogli oni należeć do frakcji „starych” i wycofali się z prac w stronnictwie po 1935 r.

Od 1935 r. można zaobserwować znaczny wzrost liczby członków, ponieważ partia liczyła około 1300 osób zgrupowanych w 78 kołach, podczas gdy dwa lata wcześniej około 540 osób. Pracami SN kierował Zdzitowiecki, funkcję zastępcy sprawował Książek, sekretarzem był Borowski,

skarbnikiem Mikosa. Zarząd zasilali jako jego członkowie: Józef Wesołowski i Adam Gomuła (AAN, Zbiór dokumentów..., sygn. 9, k. 16; APK, UWKI, sygn. 20635, k. 11). Wstępowanie w grono przywódcze „młodych” działaczy było potwierdzeniem zjawiska, jakie zachodziło na wyższym szczeblu organizacyjnym, czyli w okręgu oraz w centralnych władzach partii.

Na tym terenie w ciągu dwóch kolejnych lat wzrosła liczba kół i działaczy, gdyż funkcjonowały 163 koła, które zrzeszały 2163 narodowców (jedna trzecia członków przypadła na stolicę powiatu). Warto uwzględnić, że na tym terenie ponad połowa mieszkańców utrzymywała się z rolnictwa (Leksińska, 2004, s. 185). Konkurentem SN na gruncie wiejskim było Stronnictwo Ludowe, które liczyło 2656 członków (Borkowski, 1968, s. 43). Zdarzały się wypadki, w których członkowie SL przechodzili do SN. Narodowcy przyciągali ludowców do swej formacji, przedstawiając argumenty, jakie ich zdaniem niosła akcja przeciwżydowska w handlu i konieczność tworzenia polskich placówek gospodarczych. Dlatego rywalizacja o członków partii między stronnictwami była dość istotna w kontekście powiększania danej organizacji.

Pracami ZP w tym czasie kierował Książek, był on równocześnie skarbnikiem, zastępował go rolnik Wesołowski, prace w sekretariacie sprawował Maciejowski (APK, UKWI, sygn. 20643, k. 1, 3, 5). Rok później w zarządzie nastąpiły drobne zmiany. Funkcję skarbnika powierzono prezesowi Książkowi, II wiceprezesem ZP został Gomuła. Pracami sekretariatu kierował Tadeusz Marszałek, natomiast Maciejowski został odpowiedzialny za tworzenie struktur SN. Zmiany te były pokłosiem przejmowania władzy w niższej strukturze, jaką była organizacja powiatowa, przez „młodych”. Jedyne prezesa Książka można uznać za reprezentanta „starych”. Podobnie jak w przypadku ZO, lider endecji w pow. radomskim był osobą doświadczoną, posiadającą duży autorytet, większość członków ZP należała do grona osób działających w OWP.

Koło radomskie

Koło miejskie w Radomiu było jednym z nielicznych w okręgu radomskim, o których dysponujemy szczegółowymi informacjami. Pod koniec lat 20. liczyło około 120 członków. W jego skład wchodził adwokat Zdzitowiecki i Tadeusz Wędrychowski oraz Wroncka, Braziewicz, Edward Cybulski, Jan Winczewski i Witold Niedzwiecki (APK, UWKI, sygn. 20494, k. 64, 347). Radomski zarząd miejski SN był w tym czasie kontynuacją władz ukształtowanych przed 1928 r. w ZLN. Dane dotyczące tego koła są bardzo skromne, dlatego nie można stwierdzić, czy do 1936 r. dochodziło do

częstych zmian personalnych w kole miejskim, jak również trudno określić jego dynamikę rozwoju.

W 1936 r. prezesem zarządu grodzkiego w Radomiu był Borowski, jego zastępcą Stefan Podczaski. Objęcie prezesury przez Borowskiego można traktować jako powolny etap przejmowania władzy przez „młodych”. Zapewne funkcja prezesa koła miejskiego (piastował także członkostwo w ZO) mogła być dla niego nauką i cennym doświadczeniem w kontekście obejmowania ważniejszych (wyższych w hierarchii SN) stanowisk w przyszłości. Klęska Polski we wrześniu 1939 r. zahamowała ten proces. W Radomiu w 1936 r. funkcjonowało siedem kół zrzeszających łącznie 810 osób¹⁰. O znakomicie rozwijającej się strukturze w mieście świadczy frekwencja na zebraniach partii. W kwietniu 1936 r. odbyło się zebranie działaczy ze wszystkich miejskich kół, na którym frekwencja wyniosła 300 osób (Archiwum Państwowe w Radomiu [dalej APR], Starostwo Powiatowe Radomskie [dalej SPR], sygn. 24, k. 4–5). Ze względu na wzrastającą liczbę członków SN zainteresowanie organizacją wewnętrznych spotkań wzrosło, dlatego liderom tej partii udało się zmienić biuro na znacznie większe, które nadal znajdowało się w tej samej kamienicy co poprzednia siedziba przy ul. Żeromskiego 46 (*Powiększenie lokalu Stronnictwa Narodowego*). W porównaniu do innych formacji, SN w 1936 r. w Radomiu posiadało strukturę trzykrotnie większą niż PPS. Mimo to liczniejsza organizacja nie przekładała się na poparcie wśród społeczeństwa, o czym świadczy uzyskanie połowy mandatów na radnych przez socjalistów podczas wyborów do radomskiej Rady Miejskiej dwa lata wcześniej, podczas gdy endecja zdobyła dwa mandaty. Ustalenie składu społecznego SN w Radomiu jest dość trudne. W przypadku PPS najprawdopodobniej większość aktywnych działaczy była robotnikami, ponieważ na 25 radnych PPS, 16 z nich to robotnicy (Tusiński, 1996, s. 71–73). Partię narodowców zapewne zasilalo mieszczaństwo i drobnomieszczaństwo radomskie, a także przedsiębiorcy, którzy dostrzegali pozytywne dla siebie aspekty bojkotu handlu żydowskiego.

Rok później kołem miejskim w Radomiu kierował inż. Krzeczkowski, zastępując na tym stanowisku Borowskiego. Funkcję sekretarza i skarbnika pełnili odpowiednio Maciejowski i Książek (APK, UKWI, sygn. 20643, k. 1, 3, 5). W Radomiu w pierwszej połowie 1938 r. na stanowisko wiceprezesa miejskiego zarządu został powołany Borowski, z kolei sekretarzem został Marszałek. W listopadzie tego roku ukonstytuował się nowy zarząd miejski pod przewodnictwem Gajewicza, sekretarzem został

10 Były to koła: Śródmieście, Glinice, Obozisko, Borki – Nowy Świat, Dzierzków, Młodzianów, Zamlynie. Siedziba ZO i koła Śródmieście mieściła się kamienicy przy ul. Żeromskiego 46 (APK, UWKI, sygn. 20499, k. 205–206).

Stefan Gapczyński (APK, UWKI, sygn. 20635, k. 171–173; *Nowy Zarząd Grodzki Str. Nar. w Radomiu*, s. 4).

Powiat opoczyński

Struktura ugrupowania w pow. opoczyńskim była równie dobrze rozwinięta jak w pow. radomskim. W pierwszej połowie 1929 r. ZP na tym terenie kierował dyrektor fabryki „Dziewulski i Lange” Józef Telatycki, sekretarzem był Michał Kuligowski, a skarbnikiem inż. Bronisław Skrzypiński. Pozostali czterej członkowie to pracownik ww. fabryki Bolesław Śląski, lekarz Stefan Gajdziński, Stanisław Kunkiel i nauczyciel Władysław Pacholczyk. Dla powiatu opoczyńskiego dysponujemy dokładnymi danymi dotyczącymi Rady Powiatowej. Składała się z 22 osób łącznie z członkami ZP, w większości zasiadali w niej miejscowi ziemianie, jak również przedsiębiorcy, m.in. August Kobyłański, właściciel fabryki w Drzewicy. W tym powiecie oprócz Opoczna endecy działali we wspomnianej Drzewicy. Cała organizacja powiatowa liczyła ponad 100 osób (APK, UWKI, sygn. 20494, k. 81). W lutym 1930 r. uległ zasadniczej zmianie skład ZP. Przewodniczącym został przemysłowiec Lucjan Rusinowicz, sekretarzem Pacholczyk, skarbnikiem kasjer w magistracie Jan Włoszczowski. Skład zarządu uzupełniali mechanik Antoni Szczytowski, kierownik elektrowni Leopold Zalewski, rolnicy Józef Czajkowski i Stanisław Lebioda. Radą Powiatową kierował B. Skrzypiński. Endecy uruchomili także koła w Smogorzowie, Rusinowie i Żarnowie, w nich funkcjonowali głównie rolnicy. W tym powiecie działało zatem pięć kół SN (APK, UWKI, sygn. 20494, k. 206). Niestety nie wiadomo, co było przyczyną personalnych zmian w tak krótkim czasie. Z pewnością nie uległa zmianom struktura społeczna Rady Powiatowej, która nadal składała się głównie z ziemian. Jej przewodniczącym był Skrzypiński. Być może odejście Telatyckiego było związane z dojściem do porozumienia lub uzyskaniem koncesji gospodarczych od rządzącej wówczas sanacji. Jest to jedynie domysł, niepotwierdzony w źródłach. Należy jednak pamiętać, iż wielu przemysłowców i ziemian w całym kraju po 1926 r. przestało popierać endecję i swoje sympatie polityczne przerzuciło na obóz marszałka Józefa Piłsudskiego¹¹. Taka sytuacja w pewnym stopniu wystąpiła w województwie

11 25 października 1926 r. Józef Piłsudski złożył wizytę rodzinie Radziwiłłów w Nieświeżu. Jednym z jej celów było utworzenie silnego stronnictwa zrzeszającego konserwatystów, gotowych poprzeć politykę marszałka Piłsudskiego. Ponadto rozmowy piłsudczyków z częścią ziemiaństwa miały implikować odchodzenie tej warstwy społecznej od Narodowej Demokracji i zarazem przechodzenie na pozycje przyjazne sanacji, a wrogie endecji. Warto dodać, że część

kieleckim. Ziemiaństwo było bowiem warstwą społeczną, które również opuszczało szeregi SN w latach 30., względnie przestawało znajdować się w orbicie wpływów narodowych demokratów nie tylko w omawianym okręgu i pow. opoczyńskim. Kwestia ta podobnie wyglądała w skali całego województwa (Gapys, 1998, s. 93–109).

Na początku lat 30. znacznie osłabiła się struktura narodowców w pow. opoczyńskim. W 1933 r. do ZP w Opocznie wchodził działacze, którzy przedtem nie odgrywali istotnej roli w pracach SN, a prace wewnątrzorganizacyjne uległy pewnemu osłabieniu.

Tabela 4. *Politycy SN w ZP w Opocznie w 1933 r.*

Imię i nazwisko	Funkcja
Mieczysław Jakubowski	prezes, poseł na Sejm, ziemianin
Feliks Kozerański	wiceprezes, wędliniarz
Marian Figurski	sekretarz, kancelista
Aleksander Scyta	skarbnik, ślusarz
Józef Staszewski	czł. zarządu, kancelista

Źródło: APK, UWKI, sygn. 20495, k. 180.

Do zmian w składzie ZP w Opocznie zmusiło narodowców kilka czynników. Objęcie prezesury przez posła Jakubowskiego wiązało się z kryzysem tamtejszej struktury, związanej z odpływem części ziemian z SN. Był to powiat wchodzący w skład okręgu wyborczego, z którego Jakubowski został wybrany posłem, dlatego mógł się poświęcić pracy organizacyjnej. Według sprawozdania starosty opoczyńskiego władze sanacyjne od 1931 r. „na skutek intensywnej akcji” doprowadziły do zniwelowania wpływów SN wśród społeczeństwa. Należy przypuszczać, że działalność pilsudczykowska była wymierzona także w osoby tworzące opoczyńską elitę w SN, a więc głównie w ziemian. Po analizie tabeli można dostrzec, iż w gronie przywódczym SN znaleźli się przedstawiciele mieszczaństwa, którzy kilka lat wcześniej nie odgrywali dużej roli w stronnictwie, natomiast jedynym przedstawicielem ziemian był aktywny polityk SN poseł Jakubowski. Represje władz dotknęły także „czołowego” agitatora SN Pacholczyka, który został zwolniony ze szkoły. W tym kontekście nie należy się dziwić tak dużym zmianom w składzie ZP (APK, UWKI, sygn. 20495, k. 180; idem sygn. 20635, k. 12–13).

środowiska konserwatywno-ziemiańskiego zaaktywizowała się politycznie po przejściu władzy przez Piłsudskiego. Również po 1926 r. stosunek Związku Ziemian do rządów sanacyjnych był lojalny i nastawiony na ścisłą współpracę z sanacją (Chłopecki, 2018, s. 48; Galka, 1997, s. 192–193; Garlicki, 1989, s. 411–412).

Od 1935 r. struktura w pow. opoczyńskim, po kilkuletniej stagnacji, prężnie się rozwijała. W 1937 r. była to największa struktura w tym okręgu. Liczyła 2604 członków, skupionych w 97 kołach. Funkcje prezesa ZP pełnił były nauczyciel Pacholczyk¹², jego zastępcą był kupiec Feliks Kozerawski. Urzędnik Jan Jurek pełnił obowiązki sekretarza, a student Tadeusz Rakowski skarbnika (APK, UWKI, sygn. 20643, k. 1, 7–8). W tym czasie część ziemian nie angażowała się w prace organizacyjne SN. Liderzy, jak również członkowie partii rekrutowali się z mieszczaństwa, drobnomieszczaństwa oraz warstwy chłopskiej. O mocnej pozycji w społeczności i rozwijającej się strukturze endecji świadczą liczne zebrania i zgromadzenia publiczne, w których uczestniczyli przedstawiciele różnych warstw społecznych, jak również otwieranie lokali stronnictwa w mniejszych miejscowościach (*Nowy łokół S. N.*, s. 4; *Manifestacje narodowe ziemi Opoczyńskiej*, s. 4).

W 1938 r. zaszły drobne zmiany. Powołano na stanowisko II wiceprezesa rolnika Józefa Czajkowskiego. Sekretariatem i finansami partii kierowali aplikant adwokacki Leopold Jan Rebelowski i adw. Stanisław Morysiński (APK, UWKI, sygn. 20635, k. 171–173).

Powiat konecki

Struktura SN w pow. koneckim była mniej liczna od struktur w pow. radomskim i opoczyńskim. Od początku istnienia struktur terenowych do grona przywódczego partii należeli poseł Jakubowski, ziemianin z Rudy Malenieckiej i aktywny działacz OWP, a także dr Feliks Zbrożek, nauczyciel Tadeusz Mierzanowski, dyrektor elektrowni Aleksander Zdunkiewicz, geometra Władysław Królikiewicz oraz ks. Kazimierz Sykulski. Z początkiem istnienia SN byli oni tylko mężami zaufania, niezorganizowanymi w ZP. Koło miejskie w tym powiecie zostało utworzone w lipcu 1930 r. Prezesem został ks. Sykulski, a członkiem zarządu Zdunkiewicz (APK, UWKI, sygn. 20494, k. 77, 161, 205, 307). Jest to kolejny powiat, gdzie formowania SN podjęli się przedstawiciele inteligencji. W wewnątrzpartyjne prace włączył się także duchowny rzymskokatolicki, co było zjawiskiem rzadko spotykanym w tym okręgu¹³. Należy zaznaczyć, że w omawianym

12 Autorzy pracy dotyczącej narodowców, którzy zginęli w czasie wojny i w czasach stalinowskich, błędnie podają, że W. Pacholczyk był prezesem powiatowym SN w Opocznie od 1929 r. (Muszyński i Mysiakowska-Muszyńska, 2010, s. 242V244)

13 W niektórych powiatach województwa kieleckiego (włoszczowski, jędrzejowski), w których endecji ciężko było stworzyć strukturę, narodowcy mogli liczyć na poparcie duchowieństwa.

okręgu w latach 30. duchowieństwo nie angażowało się w dużej mierze w działalność SN¹⁴.

SN w pow. koneckim w latach 1933–1935 było drugą co do wielkości strukturą w okręgu radomskim, bowiem dysponowało większą liczbą członków aniżeli SN z pow. opoczyńskim. ZP w Końskich kierował ziemianin Stanisław Froelich, sekretarzem był Kazimierz Kosmowski, skarbnikiem Helena Najmrodzka, żona Leona, aktywnego działacza SN. Pierwsze dane o istnieniu składu osobowego zarządu pochodzą z 1935 r. Materiały wytworzone przez SN wskazują na istnienie 29 kół, które zrzeszały 1100 członków (AAN, Zbiór dokumentów, sygn. 9, k. 16). Jest pewne, że w pow. koneckim Froelich wraz z posłem Jakubowskim kierowali pracami OWP, liczącego w roku jego likwidacji około 500 członków (APK, UWKI, sygn. 20635, k. 11–12). Jeśli założyć, że członkowie rozwiązanego OWP wstąpili do SN, to naturalnie liczba działaczy uległa zwiększeniu.

Ugrupowanie po 1937 r. nadal się rozwijało, liczyło ponad 1200 członków i 55 kół. Mimo progresu struktura w tym powiecie była mniej liczna niż w pow. opoczyńskim, ale w ciągu dwóch lat udało się niemal podwoić liczbę kół, zwiększając też liczbę działaczy o ponad 100 osób. Pracami SN kierował Froelich, wiceprezesem został właściciel majątku miejskiego Józef Zawadzki, funkcję skarbnika pełniła Najmrodzka, sekretarza – student Kosmowski W skład zarządu wchodził także Jakubowski, dr Zbrożek, geometra Królikiewicz, właściciel apteki Stanisław Olkusi, urzędnik Stanisław Ejgird oraz adwokat Zygmunt Glogier. Połowę składu ZP stanowili „młodzie”, drugą połowę „starzy”. SN w pow. koneckim ukazało harmonijną współpracę między dwiema frakcjami narodowych działaczy. W 1938 r. Anna Zbrożkowa zastąpiła Najmrodzką (APK, UWKI, sygn. 20635, k. 107; idem sygn. 20635, k. 171–173; idem sygn. 20643, k. 1, 7).

Powiat opatowski

Struktura terenowa w pow. opatowskim należała do „średniej” w omawianym okręgu. Wiemy, że SN działało w Ostrowcu, największym mieście w tym powiecie. W początkowym okresie funkcjonowania SN nieznane są nazwiska liderów partii, jednak można przypuszczać, że jednym

Przedstawiciele kleru często okazywali pomoc podczas wyborów parlamentarnych (Ospara, 2020, s. 73–84).

14 Większość terytorium okręgu radomskiego należała do diecezji sandomierskiej. Znikome angażowanie się w działalność SN w latach 30. przez duchownych rzymskokatolickich było podyktowane nieprzychylnym stosunkiem do tej partii biskupa ordynariusza sandomierskiego Włodzimierza Jasińskiego (Stanaszek, 1999, s. 413–418).

z czołowych polityków był był prezydent miasta Ostrowca inż. Adam Mrozowski. Według stanu z pierwszej połowy 1930 r. był on prezesem ZP oraz koła miejskiego w Ostrowcu (APK, UWKI, sygn. 20494, k. 116, 281). Szczegółowe dane na temat kierownictwa działaczy wchodzących w skład ZP pochodzą z końca 1930 r.

Tabela 5. *Skład opatowskiego ZP w 1930 r.*

Imię i nazwisko	Funkcja
Edward Świętochowski	prezes, inżynier
Stefan Siemiątkowski	wiceprezes, kierownik głównej kontroli w Zakładach Ostrowieckich
Kazimierz Jasiukowicz	sekretarz, ziemianin
Stanisław Wiącek	II sekretarz,
Feliks Mostowski	skarbnik, urzędnik Zakładów Ostrowieckich
Stanisław Kwaśniak	czł. zarządu, rolnik
Stanisław Kotwa	czł. zarządu
Waleria Makarewicz	czł. zarządu, nauczycielka

Źródło: APK, UWKI, sygn. 20494, k 363.

W gronie przywódczym SN znaleźli się przedstawiciele inteligencji, a także dwaj członkowie, których zawodu nie udało się ustalić: Wiącek, który był najprawdopodobniej robotnikiem, i Kotwa – rolnik. Do takiego wniosku można dojść, uwzględniając ich miejsca zamieszkania: Wiącka w Ostrowcu, a Kotwy we wsi Kotarszyn, w gminie Waśniów. Uderzający jest brak inż. Mrozowskiego w składzie ZP, pozostał natomiast prezesem koła miejskiego w Ostrowcu¹⁵. Do tego koła wchodził także rzeźnik Kazimierz Leśkiewicz, rolnik Józef Gordon, Teodora Płasińska, Franciszka Fijałkowska, robotnik Michał Witkowski. Koła SN istniały również w Boleszynie, Kotarszynie, Waśniowie, Mirkowicach i Łęczycach-Belcz. W pow. opatowskim SN według administracji państwowej liczyło około 600 członków (APK, UWKI, sygn. 20494, k. 363). Zdaniem autora artykułu, liczba ta jest zawyżona, ponieważ elity okręgu radomskiego rekrutowały się głównie z powiatów radomskiego i w mniejszym stopniu opoczyńskiego. Praca organizacyjna w tych powiatach była najistotniejsza, co musiało się wiązać z silniejszym rozwojem tamtejszych struktur aniżeli znajdujących się w pow. opatowskim.

15 Inżynier Mrozowski był bardzo aktywny w obszarze miejskim. Jako były prezydent Ostrowca posiadał dużą wiedzę dotyczącą polityki samorządowej. O jego wysokiej pozycji w ostrowieckiej strukturze może świadczyć fakt, iż podczas zjazdu powiatowego w Ostrowcu przemawiał jako jeden z dwóch członków SN (drugim był zaproszony na zjazd poseł Aleksander Dzierżawski). Zob. *Zjazd Powiatowy Stronnictwa Narodowego w Ostrowcu*, s. 1).

W 1933 r. w wyniku zasilania SN przez byłych działaczy OWP nastąpiły zmiany w ZP. Prezesurę SN na tym terenie objął inż. Mrozowski. Funkcję wiceprzewodniczącego pełnił Stefan Siemiątkowski. Sekretarzem był Michał Życiński, skarbnikiem z kolei Józef Bąkowski. W skład ZP wchodził Waleria Makarewiczówna, Czesław Słupczyński, Stanisław Sasi, Tomasz Głowacki, Waclaw Politowski, Feliks Mostowski, Antoni Surmański i Jan Skobel. W całym powiecie istniało 65 kół zrzeszających około 370 członków (APK, UWKI, sygn. 20495, k. 146). Liczba ta wydaje się bardziej wiarygodna niż ustalona na podstawie źródeł z 1929 r.

W 1935 r. zmianie uległ skład ZP w pow. opatowskim, a także zmniejszyła się liczba kół i członków. Przewodniczącym został adwokat Stanisław Ornatkiewicz, wiceprezesem emerytowany urzędnik Życzyński, sekretarzem i skarbnikiem kupiec Antoni Heba. Zmiana zarządu była podyktowana brakiem sukcesów partii, w szczególności słabą kampanią wyborczą do Rady Miejskiej w Ostrowcu pod prezesurą Mrozowskiego (APK, UWKI, sygn. 20497, k. 755). SN było zorganizowane w siedmiu kołach z 213 członkami (APK, UWKI, sygn. 20635, k. 107; idem sygn. 20643, k. 1, 8).

Trzy lata później skład ZP w Opatowie uległ technicznym zmianom. Na wiceprezesa został awansowany Heba. Na pozostałych członków ZP powołano Mieczysława Lewandowskiego jako sekretarza, na skarbnika Bolesława Biernata, na kierownika organizacyjnego Adama Kargula. Autorowi udało się ustalić członków zarządu miejskiego w Ostrowcu. Heba został prezesem, a jego zastępcą robotnik Stefan Zawolik. Sekretariatem SN w Ostrowcu kierował Lewandowski, a na stanowisko skarbnika został powołany Biernat (APK, UWKI, sygn. 20635, k. 171–173).

Niestety źródła nie informują o liczbie członków w poszczególnych miastach. Na podstawie wyborów samorządowych w Opatowie można stwierdzić, że liczebność partii ulegała osłabieniu. O ile w 1934 r. narodowcom udało się wprowadzić do RM jednego radnego, pięć lat później SN nie wystawiło własnej listy (Wiśniewski, 2000, s. 263–264). O słabej organizacji struktur SN może świadczyć m.in. przemysłowy charakter Ostrowca i dominacja w tym mieście PPS.

Powiat kozienski i iłżecki

Były także powiaty, gdzie SN miało problem ze skompletowaniem ZP. W powiecie kozienskim i iłżeckim SN początkowo nie funkcjonowało (APK, UWKI, sygn. 20494, k. 63, 70). Dopiero w pierwszym kwartale 1930 r. udało się wybrać ZP w pow. iłżeckim, jego przewodniczącym został dyrektor miejscowego szpitala dr Wiktor Bijasiewicz (APK, UWKI, sygn. 20494, k. 210). Narodowcy zorganizowali struktury w pow.

kozienickim i iłżeckim. Według sprawozdania starosty kozienickiego „Jeszcze w 1931 r. istniał w Kozienicach komitet lokalny Stron. Narod., jednak na początku 1932 r. z braku odpowiednich sił kierowniczych komitet ten rozpadł się i przestał istnieć” (APK, UWKI, sygn. 20495, k. 178).

Według stanu z 1935 r. prezesem ZP w Kozienicach miał być adwokat Aleksander Czaplinski (AAN, Zbiór dokumentów..., sygn. 9, k. 16). Z kolei w pow. iłżeckim SN starosta pisał „żadnej działalności w powiecie nie prowadzi i nie posiada również ogniw organizacyjnych”. Do bardziej aktywnych działaczy należeli wówczas dr Bijasiewicz oraz ks. Paweł Rajkowski (APK, UWKI, sygn. 20495, k. 179). Endekom nie udało się zorganizować stałego ZP w powiatach iłżeckim i kozienickim. Łącznie istniało 15 kół SN z 376 członkami partii (APK, UWKI, sygn. 20643, k. 1). Dane te mogą budzić wątpliwości ze względu na istnienie aż 13 kół w pow. kozienickim, przy jednoczesnym braku wyłonienia członków na kierownicze funkcje w partii (APK, UWKI, sygn. 20635, k. 171–173). Kłopoty ze stworzeniem stabilnej struktury SN w tych powiatach były warunkowane mocną pozycją Stronnictwa Ludowego jako głównej siły opozycji antypiłsudczykowskiej oraz rządzącej w kraju sanacji (Szymański, 1979, s. 59–60). Obydwa powiaty były zamieszkiwane w znacznej mierze przez ludność chłopską¹⁶. Mieszkaństwo, bardziej podatne na idee i hasła endeckie, było zbyt słabe i niezorganizowane. Mimo dominacji Żydów w handlu narodowcom nie udało się stworzyć stabilnej struktury, która podjęłaby się bojkotu sklepów żydowskich.

Zakończenie

Stronnictwo Narodowe w okresie międzywojennym począwszy od powstania partii w okręgu radomskim powiększało swoje struktury. W omawianym okręgu liczba członków kształtowała się odmiennie w każdym powiecie. Najlepiej rozwiniętymi strukturami narodowcy dysponowali w pow. radomskim i opoczyńskim, najgorzej – w pow. kozienickim i iłżeckim. Z jednej strony słabsza lub mocniejsza pozycja konkurencyjnych partii determinowała rozwój terenowy endecji. Z drugiej strony nie należy zapominać o rozwarstwieniu społecznym w II RP. Wielu chłopom czy robotnikom było bliżej do SL i PPS, choć nie zawsze musiało być to regułą. W pow. radomskim, który był zamieszkiwany głównie przez chłopów, SL miało niewiele większą strukturę od SN. Z kolei

16 W pow. iłżeckim i kozienickim według stanu z 1931 r. o 10% mniej mieszkańców utrzymywało się z rolnictwa niż w pow. radomskim. Mimo to struktura SL była sześciokrotnie większa niż SN (Boniecki, 1976, 96–97).

w pow. iłżeckim przy podobnej strukturze społeczeństwa narodowcy nie odgrywali żadnej roli. Najsilniejszymi strukturami narodowcy dysponowali w drugiej połowie lat 30. Najlepiej rozwinięta w kraju była struktura partii w okręgu poznańskim. SN liczyło 46 tys. członków w 1936 r., choć biorąc pod uwagę kandydatów, liczba ta mogła wynosić nawet 80 tys. działaczy (Lisiak, 2006, s. 224). SN dynamicznie rozwijało się w całym kraju (zob. Dobrowolski, 2014, s. 379–443; Rudnicki 2011, s. 45–49; Turek, 2015, s. 184–187). W skali Polski organizacja terenowa SN w omawianym okręgu należała do jednej z lepszych. Ta struktura była najlepiej rozwinięta w województwie kieleckim. Silny rozwój SN w drugiej połowie lat 30. zapewne był związany z częstym bojkotem handlu żydowskiego, który stanowił najważniejszy punkt działalności narodowców w omawianym okręgu. Hasła prezentowane przez SN znajdowały posłuch wśród sporej części mieszkańców okręgu radomskiego. Szeregi partii po 1935 r. gremialnie zostały zasilone przez ludność wiejską, która dostrzegała własne korzyści, bojkotując żydowskie sklepy. Przy pomocy endecji Polacy zakładali własne firmy. Elity przywódcze partii pochodziły z warstw najzamożniejszych. Wśród liderów SN w Zarządzie Okręgowym i w Zarządach Powiatowych znajdowali się prawnicy, ziemianie, nauczyciele, lekarze, w mniejszym stopniu mieszczanie lub chłopi. Skład personalny zarządów świadczy o niewątpliwie dużym potencjale intelektualnym SN i możliwości nakreślania głównych kierunków w codziennej działalności. SN było do 1939 r. silną organizacją w okręgu radomskim, zrzeszającą przedstawicieli wszystkich warstw społecznych narodowości polskiej.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

- Archiwum Akt Nowych w Warszawie
Archiwum Wiesława Chrzanowskiego
Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Warszawie (1918–1939)
Zbiór dokumentów Obozu Narodowego (1923–1939)
Biblioteka Naukowa Polskiej Akademii Umiejętności i Polskiej Akademii
Nauk w Krakowie
Teki Józefa Zielińskiego
Archiwum Państwowe w Kielcach
Komenda Wojewódzka Policji Państwowej w Kielcach
Urząd Wojewódzki Kielecki I (1919–1939)
Archiwum Państwowe w Radomiu
Starostwo Powiatowe Radomskie (1922–1939)

Prasa

- Gazeta Radomska. Tygodnik Narodowy*, 1934–1935, 1938
- Manifestacje narodowe ziemi Opoczyńskiej (1938). *Gazeta Radomska. Tygodnik Narodowy*, nr 39, 4.
- Nowy lokal S. N. (1935). *Gazeta Radomska. Tygodnik Narodowy*, nr 13a, 4.
- Nowy Zarząd Grodzki Str. Nar. w Radomiu (1938). *Gazeta Radomska. Tygodnik Narodowy*, nr 47, 4.
- Powiększenie lokalu Stronnictwa Narodowego (1934). *Gazeta Radomska. Tygodnik Narodowy*, nr 7, 3.
- Słowo*, 1929
- Zjazd Powiatowy Stronnictwa Narodowego w Ostrowcu (1929). *Słowo*, nr 56, s. 1.

Publikacje i artykuły naukowe

- Boniecki, J. (1976). Powiat radomski w okresie II Rzeczypospolitej (1918–1939). Wybrane problemy społeczno-gospodarcze. *Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego*, t. 13, z. 1–2. Radom: Radomskie Towarzystwo Naukowe.
- Borkowski, J. (1968). *Stronnictwo Ludowe na Kielecczyźnie w latach 1931–1939*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Borowiec, T. (2002). Rywalizacja młodych ze starymi w obozie narodowym o przejęcie kierownictwa w Kielcach w latach 1927–1932. *Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne*, t. 3. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Borowiec, T. (2003). Narodowa Demokracja a Żydzi w powiecie kieleckim w pierwszym dziesięcioleciu Polski niepodległej. *Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne*, t. 4. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Chłopecki, T. (2018). *Mysł polityczna i prawna obozu rządzącego w Polsce w latach 1935–1939. Państwo – prawo – gospodarka*. Poznań: Wydawnictwo FNCE.
- Dawidowicz, A. (2017). *Mysł polityczna Stronnictwa Narodowego 1928–1939. Wspólnota ideału czy alternacja koncepcji*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Dobrowolski, R. (2014). *Obóz narodowy w województwie lubelskim w latach 1928–1939*. Krzeszowice: Dom Wydawniczy „Ostoja”.
- Dzieniakowska, J. (1995). *Prasa radomska w dwudziestoleciu międzywojennym (1918–1939)*. Radom: Radomskie Towarzystwo Naukowe.
- Gałka, B. (1997). *Ziemia i ich organizacje w Polsce lat 1918–1939*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

- Gapys, J. (1998). Ziemiaństwo a Narodowa Demokracja w województwie kieleckim w latach 1918–1939. *Studia i materiały do dziejów Kielecczyny*, t. 1. Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Garlicki, A. (1989). *Józef Piłsudski 1867–1935*. Warszawa: „Czytelnik”.
- Grzywna, J. (1984). *Zjednoczenie lewicy chłopskiej „Samopomoc” w woj. kieleckim w latach 1928–1931*. Warszawa: PWN.
- Leksińska, S. (2004). Wpływy polityczne ludności powiatu radomskiego w latach dwudziestych XX wieku (w świetle wyborów sejmowych). *Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne*, t. 5. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Lisiak, H. (2006). *Narodowa Demokracja w Wielkopolsce w latach 1918–1939*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Ławnik, J. (1994). *Komunistyczna Partia Polski w woj. kieleckim 1918–1938. Liczebność, baza społeczna i zasięg wpływów*. Kielce: Wydawnictwo Szumacher.
- Ławnik, J. (1995). Struktura i liczebność PPS w województwie kieleckim w latach 1918–1939. *Kieleckie studia historyczne*, t. 13. Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Ławnik, J. (2003). *Działalność PPS w województwie kieleckim w latach 1918–1939. Część druga 1931–1939*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Łuczkowski, M. (2003). Opoczno w dwudziestoleciu międzywojennym. W M. Meducka (red.), *Opoczno. Studia i szkice z dziejów miasta*. Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Maj, E. (2000). *Związek Ludowo-Narodowy 1919–1928. Studium z dziejów myśli politycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Muszyński, W.J. i Mysiakowska-Muszyńska, J. (red.) (2010). *Lista strat działaczy obozu narodowego w latach 1939–1955. Słownik biograficzny*, t. 1. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Ospara, Ł. (2020). Udział duchowieństwa rzymskokatolickiego diecezji kieleckiej w kampanii wyborczej Stronnictwa Narodowego w wyborach 1930 roku. *UR Journal Of Humanities and Social Sciences*, nr 1(14).
- Piątkowski, S. (1998). Stronnictwo Narodowe w regionie radomskim. Struktura organizacyjna i działalność w latach 1935–1939. *Studia i materiały do dziejów Kielecczyny*. Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Przybylski, H. (1980). *Chrześcijańska Demokracja i Narodowa Partia Robotnicza w latach 1926–1937*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rudnicki, S. (1985). *Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność*. Warszawa: „Czytelnik”.
- Rudnicki, R. (2011). *Obóz narodowy w Piotrkowie Trybunalskim w latach 1919–1939*. Piotrków Trybunalski: Urząd Miasta Piotrkowa Trybunalskiego.

- Sołtysiak, M. (2013). Gazeta Radomska. Tygodnik Narodowy (1934–1935, 1937–1939). W A. Dawidowicz i E. Maj (red.), *Prasa Narodowej Demokracji. Prasa lokalna, regionalna, środowiskowa*, t. 4. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Stanaszek, B. (1999) *Duchowieństwo Diecezji Sandomierskiej w latach 1918–1939*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Szymański, J. (1979). Hża w okresie międzywojennym 1918–1939. W Hża monografia rozwoju społeczno-gospodarczego miasta. *Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego*, t. XVI, z. 3, Radom: Radomskie Towarzystwo Naukowe.
- Turek, W. (2015). *Obóz narodowy w Gdyni w latach 1920–1939*. Radzymin–Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecky.
- Tusiński, P.A. (1996). *Postawy polityczne mieszkańców Radomia w latach 1918–1939*. Radom: Radomskie Towarzystwo Naukowe.
- Tyszkiewicz, A. (2004). *Obóz Wielkiej Polski w Małopolsce w latach 1926–1933*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Wapiński, R. (1980). *Narodowa Demokracja 1893–1939. Ze studiów nad dziejami myśli nacjonalistycznej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wiśniewski, R. (2000). Wyniki wyborów do Rad Miejskich Opatowa i Ostrowca Świętokrzyskiego w latach 1918–1939. *Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.

Łukasz Ospara – doktorant historii IV roku na UJK w Kielcach. Ukończył studia magisterskie w 2018 r. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat: *Stronnictwo Narodowe w województwie kieleckim w latach 1928–1939*. Brał udział w kilku konferencjach naukowych. Jest autorem artykułu naukowego *Udział duchowieństwa rzymskokatolickiego diecezji kieleckiej w kampanii wyborczej Stronnictwa Narodowego w wyborach 1930 roku*, opublikowanego w „UR Journal of Humanities and Social Sciences” nr 1(14)/2020.

Wiktor Szymborski
<http://orcid.org/0000-0002-1827-2616>
Uniwersytet Jagielloński
wiktorszymborski@o2.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3504.20

Sztuka okopowa: forma, przykłady, a także jej wykorzystanie w badaniach naukowych – kilka propozycji

STRESZCZENIE

Celem artykułu było zdefiniowanie sztuki okopowej, jak również podanie szeregu przykładów sztuki okopowej odnoszącej się do najważniejszych konfliktów zbrojnych XX w. Sztuka okopowa została najtrafniej zdefiniowana przez Nicholasa J. Saundersa. Wedle niego są to wszystkie przedmioty wykonane przez żołnierzy, a także jeńców bądź cywilów, z materiałów używanych przez armie w terenie lub czasie związanym z konfliktem zbrojnym lub jego następstwami. Bogato zdobione wazony wedle części badaczy są typowe dla sztuki okopowej wytwarzanej w czasie I wojny światowej. Warto nadmienić, że w teorii tworzenie przedmiotów z pustych łusek artyleryjskich było nielegalne, albowiem łuski te miały być ponownie wykorzystane, stanowiły także własność rządową. Typowymi przykładami sztuki okopowej odnoszącej się do I wojny światowej są przedmioty związane z kulturą palenia tytoniu – zapalniczki wykonane z pocisków i pozostałości po pociskach, osłonki na pudełka zapalek; kulturą pisma – nożyki do otwierania korespondencji wykonane z pocisków; pierścieni wiodących czy części szrapneli; zdobione wazony wykonane z łusek, przedmioty osobiste, takie jak pierścionki, broszki czy bransoletki. Żołnierze w czasie II wojny światowej koncentrowali się na tworzeniu popielniczek. W dalszej kolejności ukazano aspekty związane z kometowaniem przedmiotów sztuki okopowej, tworzeniem „pamiątek wojennych” i ich sprzedawaniem.

SŁOWA KLUCZE: sztuka okopowa, I wojna światowa, II wojna światowa

ABSTRACT

Trench Art: Form, Examples and its Use in Scientific Research – Several Suggestions

Aim of the article was not only to define trench art but also give some examples of trench art connected with major conflicts of the XX century. Trench Art

Sugerowane cytowanie: Szymborski, W. (2021). Sztuka okopowa: forma, przykłady, a także jej wykorzystanie w badaniach naukowych – kilka propozycji. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 337–364. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.20.

was defined by Nicholas J. Saunders as any object made by soldiers, prisoners of war and civilians, from war materiel or any other material, as long as object and maker are associated in time and space with armed conflict or its consequences. Highly decorated flower vases according to some scholars are typical for I world war Trench Art. It is worth to mention that in theory practice of producing items from empty shell was in theory illegal as shells were supposed to be reused and as a thing was a government property. Typical examples of I world war Trench art include: smoking equipment – cigarette lighters made from bullets or scrap metal, matchbox covers made from brass, writing equipment – letter-openers made from bullets and scrap metal, pens and pencils made from bullets and cartridges; artillery shell cases; personal adornment: finger rings, brooches, bracelets. Soldiers during II world war concentrated on making ashtrays. Next all aspects with memorizing trench art, making war souvenirs and selling such items was shown.

KEYWORDS: trench art, I world war, II wojna światowa

Pojęcie sztuki okopowej jest terminem wieloznacznym, które może dodatkowo wprowadzić w pewne zakłopotanie (Saunders, 2000, s. 44; Kimball, 2004, s. XII i n.). Sama nazwa, będąca literalnym tłumaczeniem z angielskiego określenia *trench art*, zawiera pewną błędną sugestię, albowiem przedmioty powstałe w ramach tytułowej sztuki okopowej w przeważającej większości nie były wykonywane w samych okopach czy transejach, a na zapleczu frontu bądź w miejscach, gdzie żołnierze przechodzili rekonwalescencję i rehabilitację (Saunders, 2002a, s. 33; Kimball, 2009, s. 89; Bageant, 2004, s. 62; Kobiółka, 2018e, s. 76; Saunders, 2010, s. 48)¹. Ponadto zdaniem części badaczy także z samą sztuką miały one niewiele wspólnego. Zwraca się uwagę na masowość zjawiska, a także fakt, że jej autorami były najczęściej osoby niewykształcone, stąd walor estetyczny wedle części uczonych może być dyskusyjny (Kobiółka, 2019a, s. 107; Suska, 2008, s. 52; Saunders, 2003c, s. 163 i n.). Przedmioty określane tym pojęciem wykonywane były w setkach, a nawet tysiącach egzemplarzy.

1 Dobrym wprowadzeniem wraz z omówieniem najważniejszej literatury przedmiotu do zagadnienia sztuki okopowej są materiały zawarte na stronie internetowej <http://www.trenchart.co.uk/index.html> czy <http://www.trenchartofww1.co.uk/>; zob. też materiały z Imperial War Museum <https://www.iwm.org.uk/history/trench-art> (dostęp 28.07.2021 r.). Wyczerpujący przegląd przedmiotów zaliczanych do sztuki okopowej zawiera praca Kimball, 2004. Aspekt wykonywanych przedmiotów przez żołnierzy w czasie rehabilitacji np. w szpitalach na zapleczu frontu poruszają przykładowo Kimball, 2004, s. 273–283 oraz Gordon. Praca Gordon bazuje w znacznej mierze na ustaleniach N.J. Saundersa, należy jednakże zaznaczyć, że posiada bardzo ciekawie dobrany materiał ikonograficzny dokumentujący różne rodzaje sztuki okopowej.

Stanowią one unikatowe źródło informacji o przeszłości, pomimo to do niedawna nie były szerzej wykorzystywane przez historyków, historyków sztuki, archeologów czy antropologów. Dopiero ostatnio można zaobserwować wzrost zainteresowania tym zagadnieniem, a samo pojęcie doczekało się nawet upamiętnienia w formie wiersza².

W poniższym tekście poddane zostaną analizie wybrane aspekty zjawiska określanego mianem sztuki okopowej. Po zdefiniowaniu samego pojęcia zaproponowane zostaną różne obszary badawcze, które można analizować na podstawie artefaktów zaliczanych do grupy określanej tym pojęciem. Uwagi poniższe zostały napisane z perspektywy historyka kultury, a nie wojskowości, z tych względów pominięto kwestie związane *stricto* z dziejami i przemianami zachodzącymi w użyciu broni, historią uzbrojenia i techniką produkcji materiałów wojskowych. Spostrzeżenia poniższe zawężono jedynie do przykładów sztuki okopowej odnoszącej się do dwudziestowiecznych konfliktów zbrojnych I i II wojny, pominięto wcześniejsze działania podejmowane przez wojskowych i cywilów choćby z czasów wojny secesyjnej, epoki średniowiecza czy starożytności, jak również aspekty związane z ozdabianiem żołnierskiego ekwipunku³. Celowo zrezygnowano z poruszania zagadnienia tworzenia przez jeńców wojennych przedmiotów służących do kopania tuneli czy prób ucieczek, jak również wszelkich artefaktów związanych np. z organizowanymi występami teatralnymi⁴.

Sztukę okopową najtrafniej zdefiniował wybitny znawca i popularyzator tego zagadnienia Nicholas Saunders. Wedle niego są to wszystkie przedmioty wykonane przez żołnierzy, a także jeńców bądź cywilów, z materiałów używanych przez armie w terenie lub czasie związanym z konfliktem zbrojnym lub jego następstwami (Saunders, 2010, s. 41; Saunders, 2003c, s. 11; Saunders, 2000, s. 44 i n.; Saunders, 2001a, s. 480 i n.; Saunders 2009, s. 38; Saunders, 2012, s. 439–440; Saunders, 2016, s. 13; Saunders, 2003b, s. 32–37). Definicja ta została następnie powszechnie przyjęta (Bageant,

2 Zob. szerzej wiersz Arnolda Rattenbury'ego (1999, s. 132–133).

3 Zob. szerzej rys dziejów sztuki okopowej poprzedzającej I i II wojnę światową – Saunders, 2003c, s. 17–33; Kimball, 2004, s. 3–27. Odnośnie do kwestii zdobienia żołnierskiego wyposażenia zob. szerzej uwagi Kimball, 2004, s. 217–234.

4 Zob. przykładowo uwagi o produkcji wszelkich przedmiotów niezbędnych do organizacji teatru od oświetlenia przez kostiumy – Eldredge, 2012, s. 27–31. Odnośnie do funkcjonowania teatrów w czasie I wojny światowej zob. wspomnienia: *Wojna światowa 1914–1918*, 2018, s. 50–55. Zob. też dalsze aspekty różnej twórczości w obozach internowania – Dusselier, 2012, s. 83–93; Dickson, MacDougall i Smalley, 2012, s. 189–201. Odnośnie do przedmiotów wytwarzanych w obozach jenieckich zob. też studia zamieszczone w tomie Saunders, red., 2004. Odnośnie do przedmiotów wykonywanych przez jeńców wojennych zob. uwagi Kimball, 2004, s. 235–273.

2004, s. 62–64; Kobiałka, 2019a, s. 107; Kobiałka, 2018c, s. 114–115; Kobiałka, 2019c, s. 274; Kimball, 2009, s. 89)⁵. Z tych powodów mieszczą się tutaj zarówno wazy wykonane z łusek w czasie I wojny światowej, biżuteria, bibeloty, modele, jak i toporne obciążniki do młockarni zrobione z tzw. szklanek szrapnelowych. A jak podkreśla Dawid Kobiałka:

sztuka okopowa to nie po prostu artefakty, dzieła sztuki wykonane lub odnalezione w okopach. Przez to określenie należy rozumieć także każdy rodzaj kultury materialnej, który czasowo lub/i przestrzennie jest związany z działaniami militarnymi oraz ich późniejszymi konsekwencjami (Kobiałka, 2019a, s. 107).

Szczęśliwie dzięki erudycyjnym studiom i zaangażowaniu Nicholasa Saundersa ostatnio coraz częściej badacze Europy Zachodniej sięgają do tematyki mieszczącej się pod tym pojęciem. Warto podkreślić fakt, że w Polsce źródła zaliczane do sztuki okopowej nie były, jak podkreśla Dawid Kobiałka, szerzej wykorzystywane przez archeologów, w przeciwieństwie choćby do Wielkiej Brytanii (Kobiałka, 2018a, s. 780; Kobiałka, 2018e, s. 77)⁶. Jak ukazują badania Kobiałki odnoszące się do czasów I czy II wojny światowej, przedmioty te umożliwiają ukazanie jak dotąd pomijanych czy przemilczanych aspektów związanych choćby z dniem codziennym osadzonych w obozach jenieckich. Autor wykazał to, omawiając wyjątkowo bogato zdobione manierki odnalezione na terenie obozu jenieckiego w Czersku czy artefakty z obozu w Tucholi (Kobiałka, 2018a, s. 779–785; Kobiałka, 2018c, s. 111, 114–129; Kobiałka, 2019b, s. 29–37; Kobiałka, 2018d, s. 128; Kobiałka, 2017, s. 60–63; Kobiałka, 2018e, s. 78–79; Kobiałka, 2019a, s. 106 i n.; Kobiałka i Kostyrko, 2019, s. 226 i n.; Kajda, Kobiałka i Kostyrko, 2018, s. 130, 142)⁷. Dawid Kobiałka, realizując projekt: *Między pamięcią a zapomnieniem: archeologia a XX-wieczne*

5 Niezwykle interesujący i bogaty materiał ikonograficzny zawiera publikacja będąca swoistym kompendium wiedzy o sztuce okopowej ujętym w popularnej formie (Saunders, 2011; poniżej korzystano nie z wersji papierowej, a z ebooka, który niestety pozbawiony jest numeracji stron). Niejako skrócona wersja wspomnianej publikacji została wydana jako popularnonaukowa książeczka zawierająca zdjęcia interesujących przykładów sztuki okopowej (Saunders, 2002b).

6 Zob. też opinię, że do 1998 r., kiedy Nicholas Saunders rozpoczął trwający sześć lat projekt analizujący sztukę okopową, przedmioty te nie były obszarem badawczym, gromadzili je raczej kolekcjonerzy, a nie instytucje muzealne (Saunders, 2013, s. 40); zob. erudycyjne studium poświęcone archeologii I wojny światowej omawiające stan badań i literaturę przedmiotu (Saunders, 2010; Whittingham, 2008, s. 110–111).

7 Zob. też zdjęcia i informacje o przedmiotach wykonywanych przez jeńców radzieckich z obozu w Stalag IID Stargard/Pommern (Tomczak, 2015, s. 13).

*dziedzictwo militarne na terenach zalesionych*⁸, wielokrotnie omawiał znaleziska zaliczane do tzw. sztuki okopowej, wzbogacając naszą wiedzę o tym zjawisku, opisując choćby niezwykle ślady wojny, które odnaleźć można na korze drzew⁹. Na równie ciekawe źródła zwrócił uwagę Dariusz Pietrucha, mianowicie w Łubowicach odnaleźć można wyryte w korze buków przez niemieckich żołnierzy interesujące napisy, część z nich dokumentuje ich służbę w czasie II wojny, inne ukazują formację, do której należał żołnierz – tym zapewne należy tłumaczyć wyryty czółg¹⁰. Wspomniane publikacje są tak ważne, gdyż w przeważającej większości dostępna literatura przedmiotu traktuje o artefaktach pochodzących z obszarów Europy Zachodniej¹¹. Należy nadmienić, że polskojęzyczna bibliografia tego zagadnienia jest stosunkowo skromna¹². Temat ten oprócz przytaczanego Kobiałka znajduje się w kręgu zainteresowań Jakuba Niebylskiego z PAN¹³. Należy także wspomnieć erudycyjne rozprawy Łukasza Hubacza poświęcone manierkom wojskowym. Ukazuje w nich bogato zdobione przedmioty na szerszym tle działań wojennych¹⁴.

-
- 8 Odnośnie do samego projektu zob. https://projekty.ncn.gov.pl/index.php?projekt_id=322875 (dostęp: 23.07.2021), tam wykaz publikacji przybliżających wyniki badawcze zrealizowanego projektu.
 - 9 Zob. szerzej Kobiałka, 2019a, s. 106 i n.; Kobiałka, 2018c, s. 113 i n.; Kobiałka, 2019c, s. 267 i n., 272 i n.; zob. też Kobiałka, 2018b, s. 311, 313 i n.
 - 10 Zob. szerzej informacje o lokalizacji oraz zdjęcia wybranych drzew będących tak wyjątkowymi źródłami historycznymi (Pietrucha, 2015, s. 199–203).
 - 11 Por. „Historycy oraz antropolodzy kulturowi przez całe dziesięciolecia zbywali milczeniem rolę i znaczenie przedmiotów wykonywanych w trakcie konfliktów z materiałów wojennych. Archeologiczne zainteresowanie materialnymi śladami pierwszej i drugiej wojny światowej w Polsce również ma młodą metrykę i dopiero pojawiają się pierwsze, wstępne, bardzo ogólne opracowania tej problematyki” (Kobiałka, 2019c, s. 274).
 - 12 W przeciwieństwie do publikacji z Europy Zachodniej; zob. szerzej przegląd najważniejszych literatury http://www.trenchartofww1.co.uk/trench_art_books_62.html (dostęp: 28.07.2021).
 - 13 Niebylski, 2019, s. 524; zob. też wzmianki o inicjalach właścicieli, jakie wydrapano na aluminiowych przedmiotach, które odnaleziono podczas prac ekshumacyjnych (Niebylski i Tunia, 2019, s. 47). Por. <http://iaepan.edu.pl/institut/struktura/osrodk/osrodek-archeologii-gor-i-wyzyn/pracownicy/mgr-jakub-niebylski/> (dostęp: 26.07.2021).
 - 14 Zob. szerzej katalog wystawy prezentowanej w Muzeum Ziemi Mińskiej *Manierki jeńców wojennych*, 2017; zob. zdjęcia manierek przyozdobionych w obozach jenieckich oraz (nie) manierek rezerwistów Hubacz, 2018, s. 50–54, 63–69. Wynikami swych badań Hubacz dzielił się np. na spotkaniu w Muzeum Kultury Ludowej w Węgorzewie, podczas odczytu pt. *Sztuka okopowa i obozowa jako forma pamiątkarstwa wojennego na przykładzie manierek, menażek i kubków z okresu I i II wojny światowej miał miejsce pokaz wybranych przedmiotów z prywatnej kolekcji*, zob. http://www.muzeum-wegorzewo.pl/wydarzenia/szczegoly/?L=0&tx_gbevents_main%5Bevent%5D=78&tx_gbevents_main%5Baction%5D=show&tx_gbevents_main%5Bcontroller%5D=Event&cHash=3f8ffb75707d237d334164e3865b6c0f (dostęp: 27.07.2021).

Zastanawiające jest tak niewielkie, do czasów pionierskich publikacji Saundersa, zainteresowanie wśród badaczy tymi źródłami. Szczęśliwie tematyka sztuki okopowej doczekała się w ostatnich latach w Europie Zachodniej coraz częstszych wzmianek w literaturze naukowej, aczkolwiek w znacznej części przypadków koncentruje się uwagę czytelników na kwestiach związanych z I wojną światową. Publikacje te często zawierają zdjęcia wybranych artefaktów, co zrozumiałe są to przedmioty szczególnie bogato i misternie zdobione, modele samolotów, czołgów czy zapalniczek np. w formie rewolwerów. Często reprodukowane jest także zdjęcie francuskich żołnierzy zajmujących się produkcją wazonów wykonanych z łusek po pociskach¹⁵. Część publikacji ma charakter monograficzny – opisują konkretne egzemplarze, analizując ornamentykę na tle sztuki danego kraju¹⁶.

Zabytki te były oczywiście gromadzone, publicznie prezentowane, co bardzo znamienne już w czasie I wojny światowej organizowano specjalne wystawy (poświadczono np. w Paryżu w 1915 r., uczestniczyli w nich tak wybitni artyści jak Renoir, Rodin, Lalique oceniający prace i zbierający pieniądze na potrzeby żołnierzy i ich rodzin). Całość wydarzenia oczywiście miała na celu także ogólne podniesienie morale społeczeństwa (Saunders, 2009, s. 52)¹⁷. Spośród kolejnych wystaw warto wspomnieć o organizowanym pokazie w Londynie w 1917 r., kiedy można było podziwiać przedmioty wykonane przez belgijskich żołnierzy w czasie ich służby. I tak wśród nich ukazano mosiężny model działa przeciwczołgowego (wielkość 10 cali), który wykonał, jak odnotowano, Georges Martroye z największą starannością – pracował nad nim przez osiem miesięcy (*Art from the Belgian Trenches*, „The Field”, 1917, February 17, s. 246)¹⁸. Zaznaczenie w tym przypadku autora pracy jest bardzo istotne, albowiem

15 Niezwykle bogatą kolekcję zdjęć przykładów sztuki okopowej zawiera publikacja Kimball, 2004, zob. przykładowo rozdział poświęcony artefaktom wykonanym z łusek (s. 65–141); odnośnie do zdjęć żołnierzy zajmujących się produkcją wazonów i pamiątek z frontu zob. Kimball, 2004, s. 92, 93, 165, 166, 198, 209, 210, 279. Zob. też interesujący, acz niestety bardzo lakoniczny artykuł wzbogacony o zdjęcia przykładów sztuki okopowej związanej z I wojną światową *Art from the Trenches* (2014, s. 58–63). Por. kolekcje fotografii ukazujących żołnierzy wytwarzających sztukę okopową, http://www.trenchartofww1.co.uk/men_making_trench_art_59.html; odnośnie do zdjęcia ukazującego żołnierzy francuskich przy pracy zob. też https://histoire-image.org/fr/etudes/artisanat-tranchee?analyse_id=945 (dostęp: 28.07.2021).

16 Co ciekawe, tekst oprócz erudycyjnych rozważań odnoszących się do ornamentyki, stylu, inskrypcji zawiera także wykaz innych egzemplarzy sztuki okopowej wykonanych z łusek w Damaszku, a autor, przygotowując ów wykaz, posiłkował się katalogami sprzedaży internetowej (Milwright i Baboula, 2014, s. 382–398).

17 Zob. też uwagi Saunders, 2003c, s. 175 i n.

18 Zob. też dalsze informacje o autorach prezentowanych wówczas prac (Saunders, 2003c). Zob. też dalsze informacje o wystawie *Art from the Belgian Trenches*, 1917, s. 275.

twórcy większości przedmiotów zaliczanych do tzw. sztuki okopowej są anonimowi. W prasie angielskiej odnaleźć można zdjęcia wybranych eksponatów prezentowanych na wspomnianej wystawie. Oprócz sygnalizowanego modelu działa były tam: model karabinu maszynowego, odznaka wykonana z hełmu niemieckiego oficera, kałamarze, fragment tzw. szklanki pocisku, który ugodził w katedrę w Ypres, gong obiadowy, modele samolotów czy zaskakujący swą dokładnością model kuchni polowej (*The Trench Art of the Belgian Soldier curios fashioned out of Battlefield Débris*, 1917, s. 178–179).

Współcześnie coraz częściej można odnaleźć wzmianki w prasie o otwieraniu kolejnych wystaw przybliżających i prezentujących sztukę okopową¹⁹. Ich pomysłodawcy podkreślają, że to właśnie dzięki przedmiotom wykonanym przez żołnierzy możliwe staje się spojrzenie na konflikty zbrojne z innej perspektywy. Ukazywane eksponaty były wykonywane zarówno przez żołnierzy, jak i cywilów, część posłużyła do terapii manualnej kombatanatów po zakończeniu działań zbrojnych (Liebenberg, 2018). Można też przytoczyć przykład wspartego przez rząd Kanady programu stworzenia ekspozycji, która była prezentowana w wielu miejscach. Jej celem było dokumentowanie przedmiotów wykonanych przez kanadyjskich żołnierzy; były to zarówno pamiątki przywiezione z konfliktów zbrojnych, jak i przedmioty tworzone w ramach terapii – rehabilitacji rannych po wojnie (Support, 2015)²⁰.

19 Bageant, 2004, s. 62. Zob. zdjęcia i informacje z wystaw prezentujących zabytki sztuki okopowej <http://www.trenchart.co.uk/Exhibitions/exhibitions.html> (dostęp: 28.07.2021). Por. wykaz miejsc godnych zwiedzenia posiadających kolekcje sztuki okopowej (Saunders, 2002b, s. 47). Przedmioty wykonane przez chińskich uczestników I wojny na terenie Europy zgromadzono na wystawie w Ypres, zob. Saunders, 2012, s. 446; zob. też podrozdział *Trench Art and Museums* (Saunders, 2011). Trend tworzenia galerii i wystaw sztuki okopowej można zaobserwować zarówno w Polsce, jak i w innych krajach: Glover, 2003; Jacobson, 2004; *Matchboxes and WW1 chalice made from shell case in trench art exhibit* (2008); Gehman, 2009; Larson, 2012; Litwin, 2004. W zbiorach Skansenu Rzeki Pilicy (Miejskie Centrum Kultury) w Tomaszowie Mazowieckim znajduje się wyjątkowa kolekcja ponad 2 tys. eksponatów sztuki okopowej. Ten imponujący zbiór był wypożyczany i prezentowany w wielu innych muzeach w Łodzi, Opocznie, Bełchatowie, Brzezinach czy Piotrkowie Trybunalskim. Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie wykorzystało część eksponatów przy organizacji wystawy czasowej *Wielka Wojna 1914–1918. Prawdziwy koniec belle époque*, zob. szerzej <http://skansenpilicy.pl/motywy-patriotyczne-w-zolnierskiej-sztuce-okopowej-z-okresu-walk-o-niepodlegla/>; <https://www.nasz-tomaszow.pl/wiadomosci/26196,sztuka-okopowa-w-skansenie-rzeki-pilicy>; <https://www.nasz-tomaszow.pl/wiadomosci/24945,sztuka-okopowa-na-piotrkowskim-zamku?p=18> (dostęp: 27.07.2021).

20 Zob. też dalsze wzmianki w prasie o sztuce okopowej, podawane są nawet informacje o szacunkowych cenach poszczególnych eksponatów, które można nabyć za pośrednictwem portali internetowych (Davies, 2007); por. wzmianki o cenach i o atrakcyjności wizualnej poszczególnych przedmiotów z I i II wojny (Lion, 2005).

Należy także odnotować fakt, że ciągle odnajdywane są nowe artefakty zaliczane do sztuki okopowej²¹. Stanowi to prawdziwe wyzwanie dla badaczy zajmujących się tym tematem, gdyż podstawa źródłowa nieustannie jest poszerzana i czasem wyniki badań poddawane są niemalże natychmiastowej rewizji. Trzeba podkreślić, że egzemplarze sztuki okopowej są rozproszone pomiędzy galeriami, muzeami i prywatnymi kolekcjami. Szczęśliwie coraz szerzej prezentowane są na wystawach, a nie tylko w zaciszu prywatnych kolekcji, do których dostęp był tak limitowany²².

Kolejnym aspektem wartym podkreślenia jest anonimowość samych zabytków. Była ona niejako wymuszona tym, że ta forma tworzenia przedmiotów była nielegalna (Saunders, 2002a, s. 34; Saunders, 2000, s. 51)²³. Materiał, z którego powstawały zabytki, był własnością armii, łuski po pociskach były przecież zbierane, odsyłane do fabryk celem ich ponownego użycia²⁴. Stąd często używane przez żołnierzy pojęcie zbierania

- 21 Zob. przykładowo wzmiankę o pozyskaniu takich artefaktów na wyprzedaży garażowej (Sewell, 2014). Por. interesującą wzmiankę w prasie kanadyjskiej o modelu wykonanym przez polskiego lotnika służącego w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie w 1940 r., model wykonany z łuski po pocisku; co ciekawe, w artykule wspomina się, że był to samolot, na którym uczył się latać w latach 30. w Polsce (Sewell, 2007).
- 22 Jednym z aspektów sztuki okopowej są przedmioty tzw. sztuki obozowej, prezentowane choćby w Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku czy Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu (Kobialka, 2019c, s. 274).
- 23 Wspominając anonimowość twórców, należy koniecznie nadmienić o wyjątkowych zabytkach, które można identyfikować z konkretnym posiadaczem, czego dowodem jest praca dokonana przez Judy Waugh, która analizując inicjały czy oznaczenia poszczególnych jednostek wojskowych, nie tylko zidentyfikowała posiadaczy danych przedmiotów, ale i prześledziła ich losy wojenne w swej erudycyjnej książce opatrzonej wspaniałymi fotografiami wszystkich analizowanych artefaktów (Waugh, 2015). Autorka pracy zdjęcia przedmiotów zamieściła także na swojej stronie internetowej: <https://www.trench-art.net/> (dostęp: 29.07.2021). Unikatowy charakter mają prace wykonane przez jednego z australijskich saperów, pozostawił bowiem notatki informujące zarówno o materiałach, jakich użył, jak i okolicznościach ich pozyskania (Saunders, 2016, s. 15–27), zob. też zdjęcia zachowanych prac (Saunders, 2016, s. 27–39; Saunders, 2010, s. 45–46; Saunders, 2003c, s. 75; zob. też Slade, 2015, s. 21–25).
- 24 Odnośnie do roli i znaczenia pocisków i łusek w sztuce okopowej zob. szerzej uwagi Saunders, 2002a, s. 31 i n.; Saunders, 2016, s. 18. Zob. też przykładowe rozporządzenie informujące o karach za zbieranie broni i amunicji, które są własnością państwa. Zdjęcie zarządzenia C.K. Komendy Twierdzy Kraków z dnia 24 stycznia 1915 r. zamieścił J. Niebylski (2020, s. 265). Zob. też wykaz twórców sztuki okopowej wraz z informacjami o tym, że puste łuski były ciągle własnością rządu, stąd wykorzystywanie ich do innych celów było nielegalne: <http://www.trenchart.co.uk/Artists/artistlist.html> (dostęp: 28.07.2021). Warto podkreślić niewyobrażalne wręcz ilości łusek, pozostałości po pociskach czy niewypałów zalegających okolice walk na froncie zachodnim. Jedynie na terenie Francji zebrano ponad 28 mln pocisków, bomb czy granatów, pod koniec lat 90. XX w. średnio w okolicach Sommy zbierano 90 ton takich pozostałości, co określano jako żelazne żniwa (Saunders, 2001b, s. 46; Saunders, 2002a, s. 37; Saunders, 2000, s. 51; Saunders, 2003c, s. 161).

pamiątek *souveniring* literalnie oznaczało kradzież (Saunders, 2016, s. 19; Saunders, 2010, *passim*).

Z tych względów w teorii twórcy popełniali przestępstwa, stąd tak rzadko można zidentyfikować autorów, którzy z obawy przed konsekwencjami nie podpisywali swych prac. Sam proceder pozyskiwania materiału mógł stanowić zagrożenie dla zdrowia i życia żołnierzy (Saunders, 2009, s. 45–46). Anonimowość twórców może zostać pokonana dzięki analizie ornamentyki zastosowanych zdobień, inną formę przybierały przedmioty wykonywane np. przez jeńców tureckich. Specyficzną formę miały także artefakty wykonane przez grupę chińskich żołnierzy opatrzone np. motywami smoków, lwów czy innymi tradycyjnymi symbolami. W przedmiotach tych i ich zdobieniach zdaniem badaczy odnaleźć można motyw tęsknoty za ojczyzną i jej kulturą (Saunders, 2012, s. 440–451; Saunders, 2003c, s. 66; Saunders, 2003b, s. 34; Kimball, 2004, s. 75–76). Bogato ilustrowana praca Jane Kimball ukazuje, jak wielka była różnorodność motywów zdobniczych obejmujących wzory geometryczne, inskrypcje upamiętniające główne bitwy, motywy nawiązujące do symboli narodowych, wzory awifauny, florystyczne, postacie żołnierzy itp. (Kimball, 2004). Wśród niezwykle bogatej kolekcji zdjęć wazonów wykonanych z łusek warto zwrócić uwagę na nader poruszające motywy związane z umiowaniem oraz ranami odniesionymi na froncie. Jeden z wazonów ozdobiony został wyjątkowo poruszającym wzorem: ukazuje on śmiertelnie rannego żołnierza unoszonego przez anioła pod postacią pięknej kobiety (zdjęcie 4, 260, Kimball, 2004, s. 133). Kolejny wazon sporządzony z nader popularnej łuski kaliber 75 mm ukazuje amerykańskiego żołnierza z amputowaną lewą nogą przemieszczającego się o kulach (zdjęcie 4, 261, Kimball, 2004, s. 133). Biorąc pod uwagę fakt, że ozdoby te sporządzali żołnierze, nie mogło zabraknąć wzorów nawiązujących do postaci kobiecych (Kimball, 2004, s. 134–135). Należy ponadto nadmienić, że sztukę okopową wykonywano także z pocisków czy fragmentów szrapneli, które zostały wydobyte z ciał żołnierzy. Przykładowo zachowały się świadectwa informujące, że w niemieckich szpitalach na początku wojny wydobyte z ciał naboje oprawiane były w srebro i wręczane jako pamiątki, z czasem zainteresował się tym cały przemysł jubilerski, tworząc te jakże osobiste artefakty (Saunders, 2009, s. 43–44; Saunders, 2010, s. 38). W tym kontekście warto wspomnieć o wyjątkowym zapisie twórcy sztuki okopowej, którym był australijski saper. Do dekoracji użył bowiem niemieckich guzików z mundurów pozyskanych z ciał żołnierzy poległych w Bayonvillers i Proyart (Saunders, 2016, s. 22; Saunders, 2003b, s. 34).

Warto się zastanowić, z jakich powodów żołnierze zajmowali się tym, co obecnie kryje się pod określeniem sztuki okopowej. W literaturze przedmiotu wzmiankuje się szereg powodów, zaczynając od pragnienia

spersonalizowania przedmiotów, posiadania czegoś unikatowego, wyjątkowego w momencie, kiedy całe życie wojskowe zostało zunifikowane. Niebagatelne znaczenie odgrywał fakt samego odreagowania, kreowania, tworzenia czegoś pięknego, kiedy dookoła rozgrywał się akt niszczenia, destrukcji całego otoczenia. Ważne znaczenie odgrywało zabicie nudy tak doskwierającej wojsku tkwiącemu w okopach frontu zachodniego I wojny światowej (Suska, 2008, s. 52). Swoiste upamiętnienie działań i oswojenie piekła wojny to kolejny powód tworzenia tych zaskakujących dzieł sztuki (*Art from the Trenches*, 2014). Ponadto warto podkreślić, że choćby w odniesieniu do Kanady w I wojnie uczestniczył wyjątkowo duży odsetek żołnierzy legitymujących się uniwersyteckim wykształceniem, stąd część badaczy wypukła aspekt, że na front trafiali ludzie wyjątkowo kreatywni, a przedmioty tworzone pozwoliły im zagospodarować czas (Stachiew, 2014)²⁵. Wykonywanie tak licznie wysyłanych następnie do domów rodzinnych przedmiotów dla żon, narzeczonych, ukochanych odgrywało ważną rolę w życiu żołnierzy czasów wielkiej wojny. Odciągało ono przecież uwagę od strachu przed śmiercią, bólem spowodowanym przez separację od rodziny. Przesłane pierścionki, broszki, bransoletki, ramki na zdjęcia były niczym listy miłosne, mogły stanowić także swoiste trofea wojenne, a po śmierci żołnierza stawały się niemalże rodzinną relikwią (Gehman, 2009)²⁶. W tym miejscu warto wspomnieć o wyjątkowym i zaskakującym przypadku sztuki okopowej, który został wysłany z rejonu Szampanii wraz z inskrypcją zawierającą datę i dedykację: „15 IX 1916 r. dla kochanej Trude na pamiątkę Hans (Hans Schloß)” – był to model okopów wykonany w kredzie. Przedmiot ten zapewne miał na celu przekazanie ukochanej części rzeczywistości, w jakiej przyszło przebywać żołnierzowi (Gygi, 2004, s. 81, 83; Saunders, 2010, s. 83; Saunders, 2003c, s. 139).

Jednym z istotnych aspektów kreowania sztuki okopowej było pragnienie posiadania swoistej pamiątki (*Art from the Trenches*, 2014)²⁷. Przedmiot ten niejako legitymizował doświadczenia wojenne, potwierdzał status żołnierza; było to bardzo ważne zwłaszcza po zakończeniu działań zbrojnych i powrocie do domu (Saunders, 2009, s. 45). Pragnienie pozyskania tych pamiątek stało się szczególnie widoczne w 1917 r., kiedy to

25 Zob. też uwagi dotyczące brytyjskich żołnierzy i ich zainteresowań wpływających na powstającą sztukę okopową (Saunders, 2009, s. 42; por. Kimball, 2004, s. 28–29).

26 Zob. też Saunders, 2001a, s. 481; Saunders, 2010, s. 42. Odnośnie do wykonywanych pierścionków zob. uwagi Kimball, 2004, s. 154–158.

27 Zob. szerzej uwagi dotyczące swoistej „manii pamiątkarskiej”, jaką owdładnięci byli żołnierze I wojny światowej (Saunders, 2009, s. 42–43, 45; Saunders, 2010, s. 35 i n.; zob. też Whittingham, 2008, s. 112 i n.).

do Europy trafiły oddziały amerykańskich żołnierzy, którzy tak gorliwie poszukiwali wszelkich pamiątek. Sprzedawali je im zarówno francuscy żołnierze, jak i cywile, na zapleczu frontu funkcjonowały specjalne sklepy oferujące przyozdobione łuski, zapalniczki itp. (Kimball, 2009, s. 90; Kimball, 2004, s. 33–40, 67; *Art from the Trenches*, 2014; Saunders, 2003b, s. 35; Saunders, 2004, s. 12)²⁸. Badacze podkreślają fakt, że to dzięki sztuce okopowej upowszechniło się samo pojęcie *souvenir*, albowiem bardzo często przedmioty wykonane zarówno w czasie I wojny, jak i bezpośrednio po jej zakończeniu nosiły wyryte napisy *Souvenir de la Guerre* (Kimball, 2004, s. 28; Bageant, 2004, s. 67)²⁹. Warto też zwrócić uwagę na interesujący aspekt tworzenia przedmiotów w ramach tzw. sztuki okopowej. Otóż w czasie I wojny światowej francuska gazeta „Le Pays de France” nagradzała najciekawsze wykonane przez francuskich żołnierzy przedmioty określane mianem *l’artisanat des tranchées* (Kimball, 2009, s. 89; Stachiew, 2014).

Tworzenie pamiątek było także dodatkowym źródłem dochodu dla żołnierzy, jak i ludności cywilnej. Oddziały np. saperów stacjonujące na zapleczu frontu miały doskonałą okazję do adaptowania różnych materiałów – np. z łusek po pociskach artyleryjskich, które następnie mogły być sprzedawane żołnierzom. Sygnalizując kwestię sprzedawania różnych pamiątek, warto podkreślić, że część przedmiotów wykonywanych np. z materiału po zestrzelonych zeppelinach użyta została przy zbieraniu środków na rzecz pracowników brytyjskich kolei rannych w czasie I wojny światowej (Kimball, 2009, s. 93; Kimball, 2004, s. 144–146; Gehman, 2009)³⁰. W czasach wielkiej wojny w obrocie były ponadto różne prace wykonane przez żołnierzy, np. przez internowanych marynarzy British First Royal Naval Brigade w Groningen. Produkowali oni np. drewniane ramki na zdjęcia lub pudełka, które były następnie sprzedawane w sklepach w Londynie. Niemieccy cywile internowani w obozie

28 Zob. też przejmujące zdjęcie francuskiej rodziny zbierającej pociski (Saunders, 2004, s. 13); zamieszczono je także w pracy Saunders, 2010, s. 52.

29 Zob. przykładowo zdjęcie modelu czołgu angielskiego podpisanego jako Souvenir 1917 (Kimball, 2009, s. 92; Kimball, 2004, s. 167); zob. też *The Trench Art of the Belgian Soldier curious fashioned out of Battlefield Débris*, 1917, s. 179; odnośnie do zdjęć modeli czołgów zob. Kimball, 2004, s. 167–169; zob. też zdjęcia wazonów opatrzonych inskrypcją *Souvenir* (Kimball, 2004, s. 98, 100, 105, 106).

30 Por. zdjęcie i historię nożyka do listów wykonanego z materiałów po zeppelinie: http://www.trenchartofww1.co.uk/zeppelin_souvenirs_49.html (dostęp 28.07.2021 r.), a także zdjęcie broszek zrobionych z materiałów po sterowcach (Saunders, 2002b, s. 29); zob. też zdjęcie pamiątki po zestrzelonym zeppelinie nr 3, 21 (Kimball, 2004, s. 57, 144 i n., 175–176). Zob. też Whittingham, 2008, s. 95. Odnośnie do wykorzystania różnych rodzajów materiałów w sztuce okopowej zob. uwagi Saunders, 2010, s. 41; Saunders, 2002b, passim

na wyspie Mann produkowali także różne przedmioty, które następnie trafiały do organizacji charytatywnych, takich jak British Society of Friends Emergency Committee, Prisoners of War Relief Committee (Kimball, 2009, s. 93)³¹.

Po zakończeniu I wojny światowej zapotrzebowanie na takie pamiątki nie zmalało. Popularne stały się wyjazdy do Francji celem zobaczenia miejsc głównych starć zbrojnych, swoiste pielgrzymki po cmentarzach wojennych (Bageant, 2004, s. 6–67; Kimball, 2004, s. 29–30)³². Wdowy czy członkowie rodzin nabywali takie pamiątki, które zdaniem badaczy tematu ułatwiały następnie pogodzenie się ze stratą ukochanej osoby (Saunders, 2013, s. 40–41; Saunders, 2003b, s. 35; Saunders, 2000, s. 45, 59; Saunders, 2004, s. 14; Saunders, 2011, *passim*; Whittingham, 2008, s. 97). Pojawiły się nawet specjalne przewodniki dla turystów np. po okolicy Ypres i innych terenach frontowych (Braeken, 2021, s. 323; Saunders, 2001b, s. 44; Schofield, 2004, s. 193–194), co znacznie ułatwia nabywanie takich pamiątek w terenach frontowych³³. Jak nadmieniał N. Saunders, jednym z popularniejszych przedmiotów nabywanych podczas pielgrzymek po polach bitewnych były krucyfiksy wykonywane z pocisków (Saunders, 2003a, s. 17).

Inwencja twórcza żołnierzy w czasie konfliktów zbrojnych była ogromna, z tych względów bardzo trudno sprecyzować tematykę tzw. sztuki okopowej, którą masowo produkowano w czasie wojny, jak i po jej zakończeniu, próbując dostosować się do panującego w danym momencie zapotrzebowania³⁴. I tak artefakty z czasów I wojny światowej różnią się od wykonywanych w czasie kolejnych konfliktów zbrojnych, część badaczy czasu I wojny światowej uznaje za złoty okres sztuki okopowej (Bageant, 2004, s. 62). Przyczyniła się do tego z całą pewnością forma tzw. wojny pozycyjnej, tak charakterystyczna dla frontu zachodniego.

31 Odnośnie do przedmiotów wykonywanych przez jeńców wojennych sprzedawanych następnie celem pozyskania środków dla charytatywnych organizacji zob. też <https://www.awm.gov.au/articles/blog/ottoman-pow-beadwork> (dostęp: 28.07.2021).

32 Odnośnie do kwestii swoistych pielgrzymek po polach bitewnych, a także pojęcia używanego przez Saundersa krajobrazu pamięci zob. uwagi Saunders, 2001b, s. 43 i n.; Saunders, 2000, s. 58 i n.; Saunders, 2004, s. 14.

33 Odnośnie do pamiątek „frontowych” zob. szerzej uwagi wprowadzające oraz zdjęcia artefaktów Kimball, 2004, s. 285–311.

34 Zob. niezwykle bogatą kolekcję zdjęć ukazujących przedmioty zaliczane do sztuki okopowej <http://www.trenchartofww1.co.uk/3.html> (dostęp: 28.07.2021). Zob. też materiał ikonograficzny w publikacji Saunders, 2002b. Por. uwagi Saunders, 2009, s. 38; Saunders, 2003b, s. 33; zob. też rozdziały IV i V prezentujące przykłady ułożone wedle klasyfikacji obejmującej twórców, a także tematykę, jak np. przedmioty związane z kulturą pisma, palenia, biżuterię, wykonane z materiałów, kości czy drewna (Saunders, 2011).

Żołnierze pomiędzy kolejnymi bombardowaniami, atakami kolekcjonowali wszelkie przedmioty, które stawały się następnie wojennymi pamiątkami, np. hełmy przeciwnika, pociski, łuski itp. Spokój panujący na froncie sprawił, że francuscy żołnierze zaczęli przyozdabiać przedmioty, które następnie były wysyłane do rodzin bądź sprzedawano je innym żołnierzom (Kimball, 2009, s. 89–90).

W literaturze przedmiotu można odnaleźć pogląd, że w czasach I wojny światowej koncentrowano się głównie na wykonywaniu dekoracyjnych wazonów³⁵. W tym kontekście na ciekawy przykład zwróciła uwagę Jane A. Kimball – jest nim łuska z inskrypcją „Anvers” (Antwerpia), opatrzona datą 1914; wyraża ona przekonanie, że wojna skończy się do świąt Bożego Narodzenia (Kimball, 2009, s. 90). Łuski, które przekształcano w wazon, ozdabiane były różnymi motywami, np. kwiatowymi. Pojawiają się, co zrozumiale, daty, miejsca bitew, odznaczenia i odznaki wojskowe, motywy awifauny, zwierzęce, a nawet portrety żołnierzy, rzadziej używane były patriotyczne symbole, takie jak np. belgijski lew, amerykański czy niemiecki orzeł, francuski kogut, walijski smok, przedstawienia Marianny, Joanny d’Arc, Brytanii czy statui wolności (Kimball, 2009, s. 90 i n.; Kimball, 2004, s. 72 i n.; Saunders, 2003 c). Jane Kimball zwróciła ponadto uwagę na fakt posługiwania się przez żołnierzy gotowymi formami, które należało jedynie przyłożyć do łuski kalibru 75 mm lub 105 mm, a następnie wykonać zdobienie. Wspomniane pomoce znacząco usprawniały i ułatwiały proces dekorowania, uprzednio bowiem należało nanieść wzór ołówkiem, później poprawić atramentem przed jego ostatecznym wykonaniem przy pomocy rylców czy uderzeń młotka. Gotowe szablony przygotowywane i drukowane były w Paryżu i Calais (Kimball, 2004, s. 68).

W literaturze przedmiotu odnaleźć można zaproponowaną przez wybitnego znawcę sztuki okopowej propozycję swoistych kategorii, na podstawie których można dokonać zarówno podziału, jak i charakterystyki sztuki okopowej odnoszącej się do XX w. Jeden z zaproponowanych przezeń podziałów uwzględnia kryterium wytwórcy³⁶. I tak pierwsza grupa obejmuje przedmioty wykonane przez żołnierzy w latach

35 Zob. przykładowe wazony Kimball, 2009, s. 90; przegląd dekoracji wazonów wykonanych z łusek zawiera praca Kimball, 2004, s. 83–86, zob. też zdjęcia przykładowych wazonów Kimball, 2004, s. 87–140; por. zdjęcia nieukończonych wazonów, ukazujące techniki, jakimi posługiwano się celem zmiękczenia materiału przed jego dekoracją: zdjęcia 4, 10; 4, 11; 4, 12, Kimball, 2004, s. 89.

36 Tematyka ta obejmuje rozdział IV pracy Saunders, 2003c, s. 35–51; zob. też rozdział 2 *Trench Art, A classification* w Saunders, 2011. Publikacja ta wnikliwie omawia poszczególne grupy, dodając podkategorię, a co ważne zawiera niezwykle bogaty materiał ikonograficzny. Zob. też Saunders, 2002b, s. 7–11. Zob. też podział zaproponowany przez Kimball, 2004, s. 28.

1914–1930 (Saunders, 2010, s. 43–49; Saunders, 2011; Saunders, 2003c, s. 38–44). Została podzielona na trzy podkategorie, uwzględniając kryterium wytwórcy obejmuje ona: żołnierzy pełniących czynną służbę, jeńców wojennych i rannych w czasie rehabilitacji z powodu ran lub zespołu stresu pourazowego określanego wówczas jako *shell shock* (wykonywano różne przedmioty z drzewa i tekstyliów, np. ramki na zdjęcia, serwetki na stół), personel wojskowy pełniący służbę po zakończeniu działań zbrojnych w 1918 r. (Saunders, 2003c, s. 40–44).

Kolejna kategoria odnosi się do artefaktów wytworzonych przez ludność cywilną w latach 1914–1939. Saunders wyróżnił tutaj kilka podkategorii: obejmującą lata 1914–1918, kiedy to rozpoczęto tworzenie pamiątek dla żołnierzy; 1919–1939 – wówczas pojawił się masowy ruch turystyczny, a sprzedaż pamiątek stanowiła znaczącą część budżetów rodzin; 1914–1919 – obejmującą sztukę okopową stworzoną przez ludność internowaną w czasie działań wojennych (Saunders, 2010, s. 49–53; Saunders, 2011; Saunders, 2003c, s. 4–49). Ostatnia grupa zawiera obiekty z okresu 1918–1939, które wykonano w celach komercyjnych przez profesjonalne firmy i warsztaty (Saunders, 2010, s. 54; Saunders, 2011; Saunders, 2003c, s. 49–51).

Inny podział tegoż autora, komplementarny z wyżej zasygnalizowanym, także wyróżnia kilka kategorii. Pierwsza z nich obejmuje lata 1914–1919. W przeważającej części sztuka tego okresu tworzona była przez żołnierzy wykorzystujących kredę, drewno, kości, czyli materiały dostępne w czasie, gdy stacjonowali w okopach³⁷. Oczywiście oddziały na zapleczu frontu wykonywały przedmioty przy użyciu bardziej skomplikowanych technik³⁸. Zdaniem Saundersa najbardziej typowe dla tego okresu są m.in. zapalniczki wykonane z pocisków, opakowania na zapalki wykonane z żelaznych części pocisków i inne utensylia związane z kulturą palenia tytoniu, nożyki do otwierania listów, pierścionki wykonane z pierścieni wiodących, wszelkie przedmioty zdobione monetami, dekoracyjne wazony wykonane z łusek artyleryjskich. Prócz tych przedmiotów użytkowych kreowano także bardziej ozdobne przedmioty, te dystrybuowano wśród oficerów (Saunders, 2000, s. 47–48; Saunders, 2009, s. 38 i n.)³⁹. Druga kategoria obejmuje lata 1914–1939. Można tu wyróżnić grupę obiektów, które były sprzedawane wśród żołnierzy w czasie wojny, oraz te nabywane najczęściej przez wdowy lub turystów odwiedzających pola

37 Zob. szerzej rozdział 7 w Saunders, 2003c, s. 105–125; por. Kimball, 2004.

38 Zob. uwagi związane z produkcją przedmiotów w ramach tzw. sztuki okopowej. *Sztuka okopowa*, <https://www.youtube.com/watch?v=jjx2cgeoTho> (dostęp: 20.10.2021).

39 W polskiej literaturze przedmiotu wspomniane kategorie przytoczył Kobińska (2018c, s. 117 i n.).

bitewne. Zaliczono doń następujące obiekty: miedziane pojemniki wykonane z łusek, popielniczki⁴⁰, bogato zdobione nożyki do listów, krucyfiksy i krzyże z pocisków⁴¹, wszelkie pudełka lub zdobienia umieszczane na trójnogach, których podstawę stanowiły naboje (Saunders, 2000, s. 50–52; Saunders, 2004, s. 14). Trzecia kategoria także obejmująca lata 1914–1939 odnosi się głównie do przedmiotów wykonanych na terenie Wielkiej Brytanii. W znacznej części zajmowały się tym wyspecjalizowane firmy, np. Army and Navy Store działająca w Wielkiej Brytanii czy Francis Bannerman and Sons z USA (Saunders, 2003c, s. 49); w ofercie odnaleźć można „spersonalizowane memorabilia”, które charakteryzowały się, co rozumiałe, większą dekoracyjnością niż przedmioty wykonywane na kontynencie w czasie wojny⁴². I tak typowe dla tej grupy obiektów są zegary wprawione w łuski artyleryjskie, lampy⁴³, świeczniki⁴⁴, kałamarze z zapalników lub skorup po granatach, gongi obiadowe⁴⁵, różne części zastawy stołowej (Saunders, 2000, s. 52–54)⁴⁶.

Powyższe podziały stworzone przez znawcę tematyki charakteryzują punkt widzenia badacza z Europy Zachodniej. Natomiast z perspektywy Europy Środkowo-Wschodniej należałoby doprecyzować kategorie II i III o wszelkie przedmioty wykonywane przez ludność cywilną nieodzwonne w prowadzeniu gospodarstw rolnych czy domowych. Należy uwzględnić ogromne zniszczenia spowodowane przez wojny, a co za tym idzie braki materiałowe tak odczuwalne choćby po roku 1945. Nie będą to luksusowo wykonane cukiernice⁴⁷ z łusek po słynnej brytyjskiej „18-funtówce”, a np. waga wykonana z zapalników z pocisków I wojennych, użyteczna, acz wykonana niezwykle topornie w porównaniu z przedmiotami brytyjskimi, inny przykład to zadymiacz do uła z przerobionej puszkii na maskę przeciwgazową, którą musiał nosić każdy żołnierz Wehrmachtu w czasie II wojny. Przedmioty te powinny zostać zaliczone do sztuki okopowej, albowiem nie tylko cechuje je wykorzystanie materiałów użytkowanych przez armie, ale co ważne były one chronologicznie związane z czasami wojny i jej następstwami. To właśnie te przedmioty kryją jak dotąd nie wykorzystany przez badaczy potencjał źródłowy.

40 Zob. przykładowe zdjęcia w Kimball, 2004, s. 206.

41 Odnośnie do krzyży, krucyfiksów zob. też w Kimball, 2004, s. 159, 211–212.

42 Odnośnie do tej kategorii przedmiotów zob. szerzej uwagi oraz przykładowe zdjęcia artefaktów w Kimball, 2004, s. 313–321.

43 Zob. przykładowe zdjęcia lamp w Kimball, 2004, s. 138–139.

44 Zob. przykładowe zdjęcia w Kimball, 2004, s. 197.

45 Zob. przykładowe zdjęcia w Kimball, 2004, s. 194.

46 Zob. też uwagi oraz zdjęcia przykładowych artefaktów w Kimball, 2004, s. 141–216.

47 Zob. przykładowe zdjęcia w Kimball, 2004, s. 195–196.

Sztuka okopowa ukazuje, jak wielką rolę dla żołnierzy odgrywały listy przysyłane z domów rodzinnych. Z tych względów bardzo licznie w czasie I wojny wykonywano wszelkie nożyki do rozcinania korespondencji⁴⁸. Co ciekawe, część z nich mogła także służyć do obrony lub ataku w czasie potyczek w samych okopach. Najczęściej do produkcji nożyków służyły pierścienie wiodące pocisków⁴⁹, które następnie przekuwano i wygładzano, niejednokrotnie formując w bardzo interesujące wzory, przyozdabiając inskrypcjami (w Rzeszy zakończenie rękojeści formowano w miniaturowy Krzyż Żelazny) (Suska, 2008, s. 53; Saunders, 2003c, s. 77–81). Inna popularna wersja nożyków polegała na połączeniu żelaznych skrawków z łuską karabinową służącą jako rękojeść. Często spłonka dodatkowo ozdabiana była monetami. Żołnierze bogato zdobione kałamarze⁵⁰, wykonane np. z zapalników do pocisków, sprzedawali oficerom, podobnie jak zdobione nożyki. Materiał, który często używano do produkcji nożyków – pierścienie wiodące, mógł łatwo zostać przekuty w bransoletki (Suska, 2008, s. 53). Żołnierze zajmowali się także wytwarzaniem biżuterii, broszek, pierścionków, bransoletek wykonywanych zarówno z monet, jak i elementów pozyskanych z pocisków⁵¹. Warto odnotować pewne różnice wynikające ze zdobień. Niemieccy żołnierze nader często sięgali, dekorując te przedmioty, po motyw Krzyża Żelaznego, ponadto pojawiły się wyspecjalizowane profesjonalne firmy oferujące taką biżuterię (Saunders, 2003c, s. 92–97).

Popularne były także modele samolotów i czołgów, rzadziej artylerii czy łodzi podwodnych (Bageant, 2004, s. 65; Kimball, 2009, s. 93; Saunders, 2003c, s. 97–98; Kimball, 2004, s. 143–144)⁵². Wytwarzając przedmioty, posługiwano się niemalże wszystkim, co znajdowało się pod ręką, od artyleryjskich łusek po choćby śmigła z zestrzelonych samolotów – do produkcji ramki na zdjęcie⁵³. Należy także wspomnieć o tak często wykonywanych drewnianych, rzeźbionych laskach nie tyle ułatwiających chodzenie, ile stanowiących część składową etosu oficerów (Saunders, 2014, s. 27–29; Saunders, 2009, s. 47–48). Z czasów I wojny światowej zachowały się także wyjątkowo bogato zdobione zegary wprawione

48 Zob. przykładowe zdjęcia w Kimball, 2004, s. 183–186.

49 Odnosnie do wykorzystania tego materiału zob. Suska, 2008, s. 52; zob. też uwagi w Kimball, 2004, s. 147 i n.

50 Zob. zdjęcia wykonanych kałamarzy w Kimball, 2004, s. 181–183.

51 Zob. szerzej zdjęcia pierścionków i biżuterii w Kimball, 2004, s. 208–211; *Sztuka okopowa*, <https://www.youtube.com/watch?v=jjx2cgeoTho> (dostęp: 20.10.2021).

52 Zob. szerzej przykładowe zdjęcia samolotów, łodzi podwodnych w Kimball, 2004, s. 169–171.

53 Zob. zdjęcie nr 15 w Kimball, 2009, s. 93; por. zdjęcia ramek powstałych ze śmigieł w Kimball, 2004, s. 174. Ramki na zdjęcia często ozdabiano, wykorzystując amunicję – oczywiście pozbawioną cech bojowych (Suska, 2008, s. 53). Zob. też uwagi w Saunders, 2003c, s. 81–83.

w łuski. Jeden z nich znawczyni przedmiotu Jane Kimball uznała za wzorcowy – znajduje się on na wystawie w Sanctuary Wood Museum niedaleko Ypres⁵⁴. Co oczywiste, żołnierze wykonywali różne przedmioty związane z kulturą palenia tytoniu – wszelkie popielniczki czy zapalniczki⁵⁵. Wśród znawców zagadnienia sztuki okopowej można napotkać opinię, że dla czasów I wojny światowej typowe są właśnie wazony i wyroby o wyższym stopniu precyzji wykonania, dla II wojny natomiast bardziej charakterystyczne są popielniczki⁵⁶. Bardzo rozpowszechnione są np. zapalniczki wykonane w formie miniaturowych pocisków artyleryjskich. Posiadały one nawet imitacje pierścieni wiodących, część z nich była seryjnie produkowana i dostarczana następnie żołnierzom⁵⁷. Oczywiście patrząc z punktu widzenia sztuki okopowej, cenniejsze są przedmioty wykonane przez samych żołnierzy w formie różnych przeróbek⁵⁸, np. naboji⁵⁹. Nie można nie wspomnieć o najprostszych przedmiotach wykonywanych przez żołnierzy, takich jak choćby sztucce⁶⁰. Na niezwykle interesujący aspekt sztuki okopowej zwróciła uwagę Maurice Maréchal. Ukazała bowiem rolę muzyki w życiu codziennym żołnierzy czasów I wojny światowej, w tym także instrumentów wykonywanych przez dzielnych wojaków, wspominając wiolonczelę francuskiego żołnierza zrobiającą ze skrzynki po niemieckiej amunicji (Schmidt, 2014, s. 151)⁶¹.

54 Zob. zdjęcie reprodukowane w pracy Bageant, 2004, s. 63; Saunders, 2003c, s. 110–111; Kimball, 2004, s. 147. Odnośnie do zegarów zob. zdjęcia w Kimball, 2004, s. 180–181.

55 Zdjęcia przykładowych zapalniczek zob. szerzej zbiory prezentowane na stronach <http://www.trenchartofww1.co.uk/lighters-les-briquets.html>; <https://www.briquets-livres-de-poilus.net/> (dostęp: 28.07.2021); zob. też zdjęcia zapalniczek i pudełek na zapalki w Kimball, 2004, s. 199–205. Zob. też informacje o tworzeniu popielniczek, opakowań na zapalki czy zapalniczek w Saunders, 2003c, s. 83–92.

56 Zob. wypowiedź kuratora Toma Czekanskiego w materiale z wirtualnego otwarcia wystawy Soldier/Artist Trench Art in World War II 16 marca 2021 r. w The National WWII Museum New Orleans https://www.youtube.com/watch?v=G_bpUXJGuEk; por. <https://www.youtube.com/watch?v=S8ExIQ7vaFM> (dostęp: 06.09.2021); zob. też <https://www.youtube.com/watch?v=mpi4eKfFvrs> (dostęp: 29.08.2021), <https://www.nationalww2museum.org/search?keys=trench+art> (dostęp: 28.07.2021). Por. Saunders, 2002a, s. 36. Odnośnie do przedmiotów wykonywanych w czasie II wojny i kolejnych konfliktów XX w. zob. szerzej uwagi i zdjęcia artefaktów w Kimball, 2004, s. 331–353.

57 Zob. przykładowo w Bienek, 2018, s. 49.

58 Zob. zdjęcie nr 7 w Bienek, 2018, s. 55.

59 Zob. przykładowe przedmioty w *Sztuka okopowa RKKA*, <https://www.youtube.com/watch?v=MO-VKcodQEQ> (dostęp: 20.10.2021).

60 Zob. przykładowe zdjęcia sowieckich „samoróbek” z czasów II wojny światowej w Bienek, 2015, s. 68–70.

61 Zob. też zdjęcie skrzypiec wykonanych z drewnianego opakowania na maskę przeciwgazową oraz skrzynki z medykamentami (Schmidt, 2014, ilustracja nr 2 i 3, s. 152–153). Do wykonania skrzypiec służyły nawet części łusek (Schmidt, 2014, s. 154 oraz ilustracja nr 6, s. 158). Pewne

Żołnierze tkwiący w okopach w czasie I wojny światowej prócz przedmiotów dekoracyjnych wykonywali także rzeczy codziennego użytku, takie jak choćby lampy naftowe. Przerabiano tutaj korpusy pocisków, aby móc oświetlać ziemianki. Na pewną zbieżność zwrócił uwagę w polskiej literaturze przedmiotu Łukasz Suska; otóż „producenci lamp naftowych wyszli żołnierskim potrzebom naprzeciw, dostosowując gwinty brenerów do standardowych gwintów w korpusach pocisków. Brener wystarczyło wkręcić w miejsce zapalnika i lampa była gotowa” (Suska, 2008, s. 53).

Jakie jednakże może być znaczenie sztuki okopowej, tego tak wielowymiarowego zjawiska? Przedmioty te zyskiwały dodatkowe oblicze w momencie, kiedy trafiły do domów żołnierzy już po zakończeniu działań zbrojnych. Jak podkreśla Nicholas Saunders, w przestrzeni domowej stanowiły swoisty pomost pomiędzy przeszłością, często zmarłymi członkami rodziny a współczesnością, ułatwiały, a wręcz pośredniczyły w procesie pogodzenia się z tak bolesną stratą, jak śmierć członków rodziny. Były niejako upamiętnieniem czasów wojny, a z racji użyteczności tych artefaktów – takich jak popularne na Wyspach Brytyjskich gongi obiadowe wykonane z łusek artyleryjskich – nawet fizycznie manifestowały żałobę po stracie ukochanych poległych w czasie wojny (Saunders, 2001a, s. 480; Saunders, 2002a, s. 35–36; Saunders, 2000, s. 59–60). Z racji materiału, z jakiego zostały wykonane (mosiądz), wymagały ciągłego czyszczenia, polerowania, co dodatkowo rodziło swoiste rytuały rodzinne i zmieniło całą sferę domową⁶².

W literaturze przedmiotu podkreśla się fakt swoistego doświadczenia walki przez kontakt z samymi obiektami. Oddają one mnogie doświadczenia z czasów walk lub przebywania w obozach jenieckich (Kobiółka, 2019a, s. 107).

Stąd też te liczne, często proste i raczej banalne przedmioty wykonane z materiałów wojennych – użytkowe lub też upamiętniające konflikt – są w rzeczywistości materializacją jednostkowych, pojedynczych doświadczeń wojennych i emocji. Dokładnie ten kontekst czyni owe artefakty tak interesującym materiałem do studiów historycznych, archeologicznych, etnologicznych nad tym, jak kultura materialna była wykorzystywana w trakcie konfliktu zbrojnego (Kobiółka, 2019a, s. 107).

instrumenty muzyczne wykonywane przez żołnierzy w trakcie działań zbrojnych były zdobione motywami roślinnymi (Saunders, 2014, s. 27; por. Saunders, 2009, s. 52; Saunders, 2003c, s. 109).

62 Zob. szerzej uwagi w Saunders, 2001a, s. 480–481; Saunders, 2002a, s. 36; Saunders, 2004, s. 15; Saunders, 2010, s. 61–62; Saunders, 2003c, s. 153 i n.; Whittingham, 2008, s. 116.

Posiłkując się właśnie sztuką okopową, możliwe jest odtworzenie życia codziennego czy to żołnierzy, czy jeńców wojennych, doprecyzowanie realiów ich dnia. Drobnym przedmiotem wykonanym przez amerykańskiego pilota, a odnalezionym po latach na terenie słynnego Stalag Luft III, jest nader wymownym świadectwem czasu. Jest to ciekawy talizman, będący połączeniem podkowy i monety o nominale 1 centa⁶³. Ukazuje on bardzo złożony aspekt obecności wszelkich amuletów, maskotek czy innych „przynoszących szczęście” przedmiotów w czasie wojen. Interesującą grupę stanowią przedmioty adaptowane do celów religijnych, od krzyżyków wykonanych z pocisków po miniaturowe kapliczki umieszczane w łuskach (Saunders, 2003a, s. 14–16; Saunders, 2010, s. 37 i n., s. 73–74)⁶⁴. Przedmioty spersonalizowane ukazują potrzebę posiadania czegoś własnego, pięknego, unikatowego⁶⁵. Stanowi to interesujący przyczynek do stanu psychiki osadzonych w obozach. Ponadto tzw. recyklingowy charakter przedmiotów, na co zwraca uwagę Dawid Kobiałka, obrazuje warunki panujące w obozach jenieckich. „Można powiedzieć, że sztuka okopowa odsłania niecodzienny aspekt codziennego życia i trosk jednostek w trakcie danej wojny lub też po jej zakończeniu” (Kobiałka, 2019c, s. 276).

Sztuka okopowa i jej przemiany obrazują zarówno dzień codzienny żołnierzy, ich próbę walki z wszechogarniającym piekłem wojny, jak również swoisty marketingowy rys ich działalności. Poszukiwanie rynków zbytu, personalizacja przedmiotów, wykonywanie niejako na zamówienie bardziej zdobionych wazonów czy kałamarzy doprecyzowują nasze wyobrażenie o wojnie. Niejednokrotnie dzięki analizie dzieł przedmiotów możliwe jest ukazanie losów danych jednostek. Potwierdzają to publikacje przybliżające historię manierek żołnierskich (Kajda, Kobiałka i Kostyrko, red., 2017, s. 34–35).

63 Zob. zdjęcie zamieszczone w tekście Bienek, 2019, s. 56. Odnośnie do tworzenia talizmanów przez żołnierzy zob. uwagi w Saunders, 2003c, s. 99–100.

64 Zob. zdjęcie nastawy ołtarzowej przyozdobionej sztuką okopową z łusek, pocisków i zapalników znajdującej się w Burgate Church w Suffolk (w rozdziale VI, nr 4, Saunders, 2011; Saunders, 2003c, s. 100–103, 133, 148 i n.). Zob. też informacje o przechowywaniu hostii w pojemniku wykonanym z części mocującej śmigło z zestrzelonego japońskiego samolotu w czasie II wojny światowej (<https://www.youtube.com/watch?v=S8ExIQ7vaFM>, dostęp: 06.09.2021). Zob. szerzej zdjęcia eksponatów ze zbiorów Skansenu Rzeki Pilicy (<http://skansenpilicy.pl/motywy-patriotyczne-w-zolnierskiej-sztuce-okopowej-z-okresu-walk-o-niepodlegla/>; <https://wydarzenia.interia.pl/galerie/polskalokalna/zdjecie,iId,1336797,iAId,104835>, dostęp: 27.07.2021; por. przykładowe zdjęcie Bienek, 2019, s. 63).

65 Często przedmioty codziennego użytku przyozdabiano, wprawiając weń zdjęcia, głównie ukochanych; zob. zdjęcie w tekście Bienek, 2019, s. 61.

BIBLIOGRAFIA

- Art from the Belgian Trenches (1917). *The Field*, February 17 1917, 246.
- Art from the Belgian Trenches (1917). *The Field*, February 24 1917, 275.
- Art from the Trenches (2014). *Military History*, vol. 31, no. 2, 2014, 58–63.
- Bageant, J. (2004). The Trench Art of World War I. *Military History*, vol. 21, no. 5, 62–68.
- Bienek, T. (2018). Wystarczy jedna iskra... *Odkrywca*, nr 6 (233), 48–55.
- Bienek, T. (2019). Na tropie frontowych przesądów. *Odkrywca*, nr 8 (247), 56–62.
- Braeken, J. (2021), The Remains of War and the Heritage of Post-war Reconstruction in Flanders Today. W N. Bullock i L. Verpoest (red.), *Living with History, 1914–1964. Rebuilding Europe after the First and Second World War and the Role of Heritage Preservation. La reconstruction en Europe après la Première et la Seconde Guerre Mondiale et le rôle de la conservation des monuments historiques*. Leuven: Leuven University Press, 323–333.
- Davies, A. (2007, Feb 21). *The new art of trench warfare: [5 wealth edition]*. *The Australian Retrieved*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/newspapers/new-art-trench-warfare/docview/357316514/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2021).
- Dusselier, J. (2012). The Arts of Survival. Ramaking the Inside Spaces of Japanese American Concentration Camps. W G. Carr i H. Mytum (red.), *Cultural Heritage and Prisoners of War. Creativity Behind Barbed Wire*. New York–London: Routledge, 81–97.
- Eldredge, S. (2012). Wonder Bar: Music and Theatre as Strategies for Survival in a Second World War POW Hospital Camp. W G. Carr i H. Mytum (red.), *Cultural Heritage and Prisoners of War. Creativity Behind Barbed Wire*. New York–London: Routledge, 19–34.
- Gehman, G. (2009, Mar 15). Trench art celebrates soldiers' creativity. Michener exhibit has items made from materials of war. *Morning Call*. Pozy-skano z <https://www.proquest.com/newspapers/trench-art-celebrates-soldiers-creativity/docview/393326870/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Glover, M. (2003, Aug 12). Visual Arts: The Art of the Apocalypse: Trench Art Freemasons' Hall London: [foreign edition]. *The Independent*. Pozy-skano z: <https://www.proquest.com/newspapers/visual-arts-art-apocalypse-trench-freemasons-hall/docview/312239250/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Gordon, E., *Trench Art as Art Therapy During Wartime* (praca obroniona w University of Colorado). Pozyskano z: https://scholar.colorado.edu/concern/undergraduate_honors_theses/9s161713h (dostęp: 10.09.2020).
- Gygi, F. (2004). Shattered experiences – recycled relics: strategies of representation and the legacy of the Great War. W N.J. Saunders (red.), *Matters of*

- Conflict. Material Culture, Memory and the First World War*. London–New York: Routledge, 72–89.
- Hubacz, Ł. (2018). *Wierni towarzysze: manierki wojskowe z czasów poprzedzających odzyskanie przez Polskę niepodległości*. Węgorzewo: Muzeum Kultury Ludowej w Węgorzewie.
- Jacobson, J. (2004, Dec 26). Pensacola museum of art presents trench art collection. *Pensacola News Journal*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/newspapers/pensacola-museum-art-presents-trench-collection/docview/435906106/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Kajda, K., Kobiałka, D. i Kostyrko, M. (2018). Wiek później – materialny wymiar wybranych pierwszowojennych niemieckich obozów jenieckich z terenów współczesnej Polski. *Łambinowicki Rocznik Muzealny*, t. 40, 129–148.
- Kajda, K., Kobiałka, D. i Kostyrko, M. (red.). (2017). *Między pamięcią a zapomnieniem archeologia pierwszowojennego obozu jenieckiego w Czersku. Katalog wystawy*. Poznań–Chojnice: Instytut Archeologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Muzeum Historyczno-Etnograficzne im. Juliana Rydzkowskiego w Chojnicach.
- Kimball, J.A. (2004). *Trench Art An Illustrated History*. Silverpenny Press Davis, California.
- Kimball, J.A. (2009). Trench art of the Great War. *Magazine Antiques*, August, 89–95.
- Kobiałka, D. (2017). Biografia zapisana na manierce. *Archeologia Żywa*, nr 2(64), 60–63.
- Kobiałka, D. (2018a). 100 years later: the dark heritage of the Great War at a prisoner-of-war camp in Czersk, Poland. *Antiquity*, vol. 92, issue 363, 772–787.
- Kobiałka, D. (2018b). Archeologia lasów: drzewa z rytami jako zintegrowane dziedzictwo. *Śląskie sprawozdania archeologiczne*, t. 60, nr 2, 305–326.
- Kobiałka, D. (2018c). Kreatywność za drutem kolczastym: archeologia i sztuka okopowa z pierwszowojennego obozu jenieckiego w Czersku (woj. pomorskie). *Folia Praehistorica Posnaniensia*, t. XXIII, 105–136.
- Kobiałka, D. (2018d). Las, który łączy kulturę i naturę – cmentarz jeńców wojennych w Czersku, woj. pomorskie. W M. Karczewska (red.), *Cmentarze wojenne I wojny światowej po stuleciu. Stan badań i ochrony*. Białystok: Ośrodek Badań Europy Środkowo-Wschodniej, 121–141.
- Kobiałka, D. (2018e). Sztuka okopowa: doświadczenia i wspomnienia wojenne utrwalone w materii. *Archeologia Żywa*, nr 2 (68), 76–80.
- Kobiałka, D. (2019a). Archeologia, pamięć, sztuka. Archoetnografia i sztuka okopowa związana z obozem jeńców wojennych i internowanych w Tucholi, woj. kujawsko-pomorskie. *Folia praehistorica posnaniensia*, t. XXIV, 99–125.

- Kobialka, D. (2019b). Difficult Heritage of the 20th Century from the Perspective of the Biography of Things. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica*, vol. 34, 23–43.
- Kobialka, D. (2019c). Drzewa, okopy, sztuka okopowa – materialne pozostałości po drugiej wojnie światowej wokół Chyciny. *Archeologia Historica Polona*, t. 27, 267–286.
- Kobialka, D. i Kostyrko, M. (2019). Ślady wielkiej wojny po stuleciu – pozostałości po obozie jeńców wojennych w Tucholi. *Śląskie Sprawozdania Archeologiczne*, t. 61, 205–232.
- Larson, C. (2012, Jan 11). ‘Trench art’ exhibit at fort wayne museum of art turns instruments of war into works of art. *McClatchy – Tribune Business News*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/wire-feeds/trench-art-exhibit-at-fort-wayne-museum-turns/docview/915193839/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Liebenberg, M. (2018, Dec 14). Trench art exhibition provides a different perspective on wartime experiences. *Prairie Post East*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/newspapers/trench-art-exhibition-provides-different/docview/2155543959/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Lion, P. (2005, Nov 30). Trench art goes off with a bang: [1 first with the news edition]. *The Courier – Mail*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/newspapers/trench-art-goes-off-with-bang/docview/354064963/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Litwin, G. (2004, Nov 07). The art of war: Trench art at royal B.C. museum shows quest for beauty amid battles: [final edition]. *Times – Colonist*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/newspapers/art-war-trench-at-royal-b-c-museum-shows-quest/docview/347964454/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Manierki jeńców wojennych 1914–1918 na tle manierek państw zaborczych. Canteens of prisoners of war 1914–1918 compared with the ones of occupants*, opracowanie katalogu Ł.J. Hubacz, 2017 [brak miejsca wydania]
- Matchboxes and WW1 chalice made from shell case in trench art exhibit. (2008, Apr 19). *The Daily Post*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/newspapers/matchboxes-ww1-chalice-made-shell-case-trench-art/docview/432159872/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Milwright, M. i Baboula, E. (2014). Damascene ‘Trench Art’: a note on the manufacture of Mamluk Revival metalwork in early 20th-century Syria. *Levant*, vol. 46, no. 3, 382–398.
- Niebylski, J. (2019). Trench Art – between utilitarianism, artistic value and meaning. Haptic observation of objects created and reworked by soldiers, no. 8. W *European Association of Archeologists (EAA). Beyond paradigms. Abstract Book*. Bern: European Association of Archaeologists, 524.
- Niebylski, J. (2020). Wielka wojna na nadwiślańskim przedpołu Twierdzy Kraków. W K. Tunia (red.), *Kartki z dziejów igołomskiego powiśla*.

- Igołomia–Pękowice: Wydawnictwo i Pracownia Archeologiczna Profil-Archeo, 251–272.
- Niebylski, J. i Tunia, K. (2019). Ekshumacje żołnierzy Armii Czerwonej na cmentarzu wojennym w Chrzanowie, woj. małopolskie. Nieregularne wyposażenie odkryte przy poległych. W A. Zakościelna (red.), *Badania archeologiczne w Polsce środkowowschodniej, zachodniej Białorusi i Ukrainie w roku 2018: streszczenia referatów XXXV konferencji*. Lublin: Instytut Archeologii. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Muzeum Lubelskie w Lublinie, 46–47.
- Pietrucha, D. (2015). Różne odcienie szarości. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. VI, 97–220.
- Dickson, R., MacDougall, S. i Smalley, U. (2012). 'Astounding and Encouraging': High and Low Art Produced in Internment on the Isle of Man during the Second World War. W G. Carr i H. Mytum (red.), *Cultural Heritage and Prisoners of War. Creativity Behind Barbed Wire*. New York–London: Routledge, 186–206.
- Rattenbury, A. (1999). More Friggers for John: 23: Trench Art. 1914–1918. *Critical Survey*, vol. 11, no 3. Poetry in English, 1800–2000. A Special Issue in Honour of John Lucas, 132–133.
- Saunders, N.J. (2000). Bodies of Metal, Shells of Memory: Trench art, and the Great War Re-cycled. *Journal of Material Culture*, vol. 5, no. 1, 43–67.
- Saunders, N.J. (2001a). Apprehending memory: material culture and war, 1919–1939. W J. Bourne, P. Liddle i I. Whitehead (red.), *The Great World War 1914–1945*, vol. 2 *Who won? Who lost?*. London: Harper Collins, 476–488.
- Saunders, N.J. (2001b). Matter and Memory in the Landscapes of Conflict: The Western Front 1914–1999. W B. Bender i M. Winer (red.), *Contested Landscapes. Movement, Exile and Place*. London: Routledge, 37–53.
- Saunders, N.J. (2002a). The ironic 'culture of shells' in the Great War and beyond. W C.M. Beck, W.G. Johnson i J. Schofield (red.), *Matériel Culture. The Archaeology of Twentieth-Century Conflict*. London: Routledge, 22–40.
- Saunders, N.J. (2002b). *Trench Art*. Malta: Shire Publications.
- Saunders, N.J. (2003a). Crucifix, calvary, and cross: materiality and spirituality in Great War landscapes. *World Archaeology*, vol. 35, no. 1, 7–21.
- Saunders, N.J. (2003b). Trench Art. *History Today*, vol. 53, no. 11, 32–37.
- Saunders, N.J. (2003c). *Trench Art: Materialities and Memories of War*. Oxford–New York: Routledge.
- Saunders, N.J. (2004). Material Culture and Conflict. The Great War, 1914–2003. W N.J. Saunders (red.), *Matters of Conflict. Material Culture, Memory and the First World War*, London–New York: Routledge, 5–25.
- Saunders, N.J. (2009). People in Objects: Individuality and the Quotidian in the Material Culture of War. W C.L. White (red.), *The Materiality of Individuality. Archaeological Studies of Individual Lives*. London–New York: Springer, 37–55.

- Saunders, N.J. (2010). *Killing Time. Archaeology and the First World War*. Great Britain: The History Press.
- Saunders, N.J. (2011). *Trench Art: A Brief History and Guide, 1914–1939*. Barnsley: Pen and Sword Books.
- Saunders, N.J. (2012). Travail et nostalgie sur le front de l'Ouest: l'Art des tranchées chinoises et la Première Guerre mondiale. W *Les travailleurs chinois en France dans la Première Guerre mondiale*. Paris: CNRS Éditions, 435–451.
- Saunders, N.J. (2013). Trench Art. The dawn of modern conflict archaeology. *Current World Archaeology*, no. 62, 40–45.
- Saunders, N.J. (2014). Bodies in Trees: A matter of being in Great War landscapes. W P. Cornish i N.J. Saunders (red.), *Bodies in Conflict. Corporeality, materiality and transformation*. London–New York: Routledge, 22–38.
- Saunders, N.J. (2016). Sapper Stanley Keith Pearl. W L. Slade (red.), *Sappers and Shrapnel: Contemporary Art and the Art of the Trenches*. Adelaide: Art Gallery of South Australia, 12–39.
- Schmidt, J. de (2014). All Quiet on the Western Front? The Creation and Perception of Self-Made Instruments in the Trenches of the First World War. *Journal of Musicological Research*, vol. 33, no. 1–3, 145–162.
- Schofield, J. (2004). Aftermath: materiality on the Home Front, 1914–2001. W N.J. Saunders (red.), *Matters of Conflict. Material Culture, Memory and the First World War*. London–New York: Routledge, 192–206.
- Sewell, J. (2007, Sep 29). Flying sky high; known as trench art, gull-winged model plane appeals to military collectors: [final edition]. *The Ottawa Citizen*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/newspapers/flying-sky-high-known-as-trench-art-gull-winged/docview/241091895/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Sewell, J.D. (2014, Feb 15). Garage sale find is 'trench art'. *The Times – Transcript*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/newspapers/garage-sale-find-is-trench-art/docview/1498192184/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Slade, L. (2015). Trench Art: Sappers and Shrapnel. *Artlink*, vol. 35, no. 1, 21–25. Pozyskano z: <https://www.artlink.com.au/articles/4276/trench-art-sappers-and-shrapnel/> (dostęp: 10.09.2020).
- Stachiew, M. (2014, Aug 23). Trench art: Relics from a grim reality; shell casings most common medium for soldiers. *Edmonton Journal*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/newspapers/trench-art-relics-grim-reality-shell-casings-most/docview/1555603177/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).
- Support for the research, production and circulation of trench art exhibition: Government of Canada provides funding for the moose jaw museum & art gallery. (2015). *Marketwired*. Pozyskano z: <https://www.proquest.com/trade-journals/support-research-production-circulation-trench/docview/1691631145/se-2?accountid=11664> (dostęp: 10.09.2020).

- Suska, Ł. (2008). Sztuka okopowa – próba charakterystyki zjawiska. *Odkrywca*, nr 10 (117), 52–54.
- The Trench Art of the Belgian Soldier curios fashioned out of Battlefield Débris (1917). *The Sketch*, February 28, vol. 97, no. 1257, 178–179.
- Tomczak, J. (2015). Zaginiony cmentarz radzieckich jeńców wojennych – poszukiwany... *Odkrywca*, nr 8(199), 12–19.
- Waugh, J. (2015), *Trench Art – the stories behind the talismans*. ebook: Judy Waugh.
- Whittingham, C. (2008). Mnemonics for War: Trench Art and the Reconciliation of Public and Private Memory. *Past Imperfect*, vol. 14, 86–119.
- Wojna światowa 1914–1918. Moje wspomnienia i przeżycia bojowe skreślił Emanuel de Charlenz Hohenauer General Brygady WP na wojnie pułkownik wojsk austriackich* (2018). Wydała, wstępem i przypisami opatrzyła Ewa Danowska. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Strony internetowe

- https://histoire-image.org/fr/etudes/artisanat-tranchee?analyse_id=945 (dostęp: 28.07.2021).
- <https://www.awm.gov.au/articles/blog/ottoman-pow-beadwork> (dostęp: 28.07.2021).
- <https://www.nationalww2museum.org/search?keys=trench+art> (dostęp: 28.07.2021).
- <http://www.trenchart.co.uk/index.html> (dostęp: 28.07.2021).
- <http://www.trenchartofww1.co.uk/> (dostęp: 28.07.2021).
- <https://www.briquets-livres-de-poilus.net/> (dostęp: 28.07.2021).
- <https://www.iwm.org.uk/history/trench-art> (dostęp: 28.07.2021).
- <https://www.trench-art.net/> (dostęp: 29.07.2021).

Materiały zamieszczone na kanale YouTube:

- https://www.youtube.com/watch?v=G_bpUXJGuEk (dostęp: 06.09.2021).
- <https://www.youtube.com/watch?v=S8ExIQ7vaFM> (dostęp: 06.09.2021).
- <https://www.youtube.com/watch?v=mpi4eKFfvrs> (dostęp: 29.08.2021).
- Kanał Widma historii:
- Sztuka okopowa*, <https://www.youtube.com/watch?v=jjx2cgeoTho> (dostęp: 20.10.2021).
- Sztuka okopowa RKKKA*, <https://www.youtube.com/watch?v=MO-VKco-dQEQ> (dostęp: 20.10.2021).

Wiktor Szymborski – dr hab., adiunkt w Pracowni Historii Kultury i Edukacji Historycznej Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół historii Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem dziejów dominikanów w epoce nowożytnej, historii kultury w średniowieczu i epoce staropolskiej oraz przeszłości Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autor monografii: *Odpusty w Polsce średniowiecznej*, Kraków 2011; *Collegium Broscianum*, Kraków 2014; *Bracia z ulicy Freta. Studia nad dominikanami warszawskimi w epoce nowożytnej*, Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, t. 18, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2018. Decyzją prowincjała zakonu dominikańskiego i Rady Prowincji mianowany do Rady Naukowej Dominikańskiego Instytutu Historycznego. Członek Polskiego Towarzystwa Heraldycznego oddz. w Krakowie, Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Przemysłu oraz Komisji Historycznej Polskiej Akademii Nauk oddz. w Krakowie.



1. Przykłady typowych dla I wojny światowej wazonów wykonanych z łusek z armaty Schneider. W środku łuska z inskrypcją „1940 Frankreich”, wykonana techniką z czasów I wojny światowej, także pochodząca z armaty Schneider.



2. Zbliżenie na pamiątkowy napis wazonu wykonanego po I wojnie światowej dla celów komercyjnych.



3. Popielniczki i zapalniczki wykonane z wojennych części łusek. W głębi ciekawy przykład zapalniczki połączonej z popielniczką sporządzoną z łuski po pocisku z radzieckiego karabinu przeciwpancernego PTRD. Na pierwszym planie zapalniczka wykonana z naboju karabinowego.



4. Przykłady sztuki okopowej typowej dla czasów I wojny światowej: popielniczka sporządzona ze szklanki szrapnelowej (zachowany pierścień wodzący), obok bransoletki z pierścieni wodzących oraz przykłady nożyków do papieru sporządzonych z pocisku karabinowego i pierścieni wodzących, widoczne zdobienia w formie Krzyża Żelaznego typowe dla zabytków wykonywanych w wojsku niemieckim.

Radostaw Kazibut<http://orcid.org/0000-0002-1105-137>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

rkazibut@amu.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.21

Alchemia. Mit i znaczenie

STRESZCZENIE

Przedstawione w artykule rozważania nad kulturą alchemiczną nawiązują do wykładów Claude'a Lévi-Straussa wygłoszonych w audycji „Idee” radia CBC. Odwołanie do Lévi-Straussa umożliwia przedstawienie alchemii nie jako pseudonaukowej iluzji, ale jako działalności przekazującej mitologiczne topoty. Z tej perspektywy alchemia rozwijała się między objawieniem, obserwacją, rozumem, wiarą, doświadczeniem estetycznym, filozofią, religią, teologią, magią i gnozą.

SŁOWA KLUCZE: alchemia, mit, Claude Lévi-Strauss, filozofia przyrody

ABSTRACT

Alchemy. Myth and Meaning

The discussion of alchemical culture presented in this paper draws on Claude Lévi-Strauss' lectures delivered on the CBC radio programme “Ideas.” The reference to Lévi-Strauss makes it possible to present alchemy not as a pseudo-scientific illusion, but as an activity conveying mythological topoi. Alchemy developed between revelation, observation, reason, faith, aesthetic experience, philosophy, religion, theology, magic and gnosis.

KEYWORDS: alchemy, myth, Claude Lévi-Strauss, philosophy of nature

Wstęp

Tradycja alchemiczna jest jednym z wielostronnych i niezwykłych fenomenów kultury materialnej i intelektualnej człowieka. W pozytywistycznej historiografii nauki ugruntowano przekonanie, że alchemia to wzór poznawczego „chaosu doskonałego”. Paradygmaticzny przykład działalności pseudonaukowej. W alchemii dostrzegano fałszywe

dążenia irracjonalnego umysłu do odkrycia tajemnicy dla wtajemniczonych i zakrycia wszelakich zagadek istnienia dla niewtajemniczonych. Współcześnie obraz ten uznaje się za uproszczone rozumienie istoty działalności alchemicznej.

Wpływ myśli Claude'a Lévi-Straussa na rozwój współczesnej humanistyki jest fundamentalny. Francuski antropolog w pierwszym rzędzie jest twórcą strukturalizmu w antropologii kulturowej, ale również jednym z najwybitniejszych teoretyków „mitu”. Podstawowe strukturalistyczne przekonanie Lévi-Straussa przypomina Andrzej Wójtowicz:

Wszechświat nie jest chaosem, panuje w nim porządek, a umysł ludzki jest jego częścią. (...) Prawdopodobieństwo znalezienia uporządkowania w regularności struktur myślenia wymaga co prawda mozołu, ale gdy to zrobić starannie, odsłania uniwersum znaczeń w uniwersum swych regularnych tajemnic (...). W niej zakorzenia się obecność mitu, aktywność par znaczeń granicznych i konwencjonalnych, systematycznie opozycyjnych, w kombinacjach formalnie i materialnie niezależnych od siebie, w obrazach, obrzędach, rytach, przedstawieniach, ideach i ideologiach (...). We wszystkich formach życia i obrazach (Wójtowicz, 2020, s. 19–20).

Perspektywa Lévi-Straussa umożliwia uchwycenie i uporządkowanie wielości kontekstów, które odnajdujemy, analizując tradycje alchemiczne. W artykule będę dyskutował wybrane aspekty działalności alchemików. Wyjdę od kwestii pseudonaukowości alchemii po to, aby – posługując się tezami Lévi-Straussa – przedstawić alchemię jako działalność tworzącą obraz świata przyrody, który utrwalano w toposach mitologicznych.

„Alchemia jest nie wiem czym”

„Alchemia jest nie wiem czym” to parafraza słów Mistrza Eckharta (1986) – „Bóg jest nie wiem czym”. Uchwycenie, czym jest tradycja alchemiczna, to trudne zadanie. Dzieje alchemii toczą się w czasie powstawania i upadku kolejnych cywilizacji, doktryn religijnych i filozoficznych. Ślady alchemicznej działalności odnajdujemy pod różnymi szerokościami i długościami geograficznymi. Znamy alchemię babilońską, egipską, chińską, indyjską, grecką – przed Aleksandrem Macedońskim, epoki hellenistycznej, arabską, europejską okresu średniowiecza, renesansu i kolejnych epok (Principe, 2013, s. 4). Geneza alchemii ginie w mrokach prehistorii. Pracownie alchemików działały od epoki starożytnej, a kresu alchemicznej tradycji nie wyznaczyła epoka oświecenia. Alchemia w ogólnym sensie zachowuje obecność i żywotność aż do XX w. i współcześnie. Przede

wszystkim jest przedmiotem badań historyków nauki, ale także przedstawicieli innych dyscyplin humanistyki. Stała się częścią popkultury i trwa pomiędzy fascynującymi się duchowością Ery Wodnika a współczesnymi poszukiwaczami wiedzy ezoterycznej.

Spotkanie alchemii i nauki

W współczesnej historii nauki porzucono ahistoryczny, scjentystyczny sposób patrzenia na naukę. Dzięki temu możliwe stało się dostrzeżenie w alchemii protonaukowej formy pracy ludzkiego intelektu, a nie pseudonaukowego nowotworu. Nie zmienia to faktu, że epistemologiczny status dociekań alchemików – bez względu na zakładane kryterium naukowości – jest niedookreślony. Trop do rozwiązania tej kwestii wskazuje Lévi-Strauss (2020, s. 38), który stwierdza: „Problemem jest znalezienie elementu wspólnego (...). To jest problem, ktoś mógłby powiedzieć, tłumaczenia. Tłumaczenia tego, co jest wyrażone w jednym języku albo jednym kodzie”. Odpowiedzi to zastosowanie metody strukturalnej, „(...) to poszukiwanie niezmiennej lub niezmiennego elementu pośród powierzchownych różnic” (Lévi-Strauss, 2020, s. 38). Czy w przypadku relacji pomiędzy nauką a alchemią można odnaleźć postulowaną przez francuskiego antropologa przestrzeń łączącą te dwa tak odmienne światy?

Lévi-Strauss (2020, s. 35) stwierdza,

Pewne rzeczy utraciliśmy i powinniśmy spróbować je odzyskać. Ponieważ jednak nie jestem pewien, czy w świecie, w którym żyjemy i przy tego rodzaju myśleniu naukowym, zgodnie z którym przywykliśmy postępować, jesteśmy w stanie odzyskać je dokładnie tak, jakby nigdy nie zostały utracone, możemy przynajmniej starać się uświadomić ich istnienie i znaczenie.

Tradycja alchemiczna nie została utracona, ale z pełną świadomością odrzucona przez twórców nowożytnej nauki. Wskazana przez francuskiego antropologa potrzeba odzyskania alchemicznego obrazu świata może być interpretowana jako próba rehabilitowania pseudonaukowych koncepcji. Według Lévi-Straussa rola odzyskania tradycji alchemicznej dla nauki nie przypada przyrodoznawstwu, ale humanistyce.

W literaturze przedmiotu z zakresu historiografii nauki wskazywane są trzy możliwości zależności zachodzących między alchemią a nowożytnymi naukami przyrodniczymi: zerwanie, kontynuacja, całkowita niezależność.

Jednym z mitów założycielskich nowożytnej nauki, utrwalonym w pozytywistycznej historiografii nauki, jest przekonanie o całkowitym przekreśleniu tradycji alchemicznej przez luminary siedemnastowiecznej

nauki. Lévi-Strauss (2020, s. 36) stwierdza: „W owym czasie, za sprawą Bacona, Kartezjusza, Newtona oraz innych, nauka zwróciła się przeciwko mitycznemu i mistycznemu myśleniu poprzednich pokoleń”. Alchemiczny mit możliwości transmutacji metalu nieszlachetnego w złoto został zastąpiony przekonaniem o tym, że świat przyrody jest wielkim mechanizmem. Jednocześnie twórcy mechaniczyczno-korpuskularystycznego paradygmatu poznania naukowego, m.in. Robert Boyle i Izaak Newton, dyskutowali z pełnym zaangażowaniem zagadnienie transmutacji (Principe, 1998; Newman, 1996, 2019; Dobbs, 1975). Boyle w *Sceptical Chymist* nie dyskredytował całej tradycji alchemicznej. Odrzucał filozoficzne przekonania alchemików na temat świata przyrody. Przede wszystkim, jak przekonuje Antonio Clericuzio (1994), krytykował niespójność metodologiczną działań alchemików.

Praktykujących alchemię interesowało nie tylko zagadnienie transmutacji metali. W traktacie Andreeasa Libaviusa *Alchymia* (1597) – uznawanym za pierwszy nowożytny podręcznik chemii – znajdujemy omówienie podstawowych procedur chemicznych: destylacji i krystalizacji, oraz opisy właściwości substancji chemicznych, takich jak: sole, aluny i kwasy (Newman i Principe, 1998, s. 38). Symbolicznym wykluczeniem alchemii z akademii było opublikowanie traktatu Etienne-Francoisa Geoffroya *Niektóre oszustwa dotyczące Kamienia Filozofów* (1722). Zawężenie tradycji alchemicznej do „produkcji złota” było retorycznym zabiegiem epoki oświecenia, za pomocą którego przekonywano o nieciągłości przejścia z alchemii do chemii (Newman i Principe, 1994). Rodząca się w tym czasie nowożytna chemia musiała utrwalić swoje racjonalne fundamenty i odciąć się od fałszywej przeszłości. Do końca XVII w. terminami alchemia i chemia posługiwano się synonimicznie. Po wielkiej rewolucji naukowej przyroda w dalszym ciągu była tajemniczym misterium, jednak możliwość uczestniczenia w nim nie mogła już być zastrzeżona tylko dla nielicznych. Przyjęto postawę epistemologiczną opartą na stanowisku naturalizmu metodologicznego. Była to manifestacja i maksymalizacja przekonania o tym, że świat przyrody nie tylko może, ale jest intersubiektywnie poznawalny, a wiedza generowana w taki sposób jest intersubiektywnie komunikowalna i sprawdzalna. Między innymi z tego względu alchemia nigdy nie była działalnością naukową w sensie, jaki został ukonstytuowany w ramach nowożytnego paradygmatu poznania naukowego. Rupert Hall (1966, s. 354) ujmuje to w następujący sposób:

Alchemia to nie prymitywna lub przednaukowa chemia, bowiem była ona zarazem czymś mniej [w ograniczonym zakresie swych aspiracji] niż nauką przyrodniczą i czymś więcej [w swych mistycznych powiązaniach].

Zasada intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalność wyników badań jest jednym z kryteriów demarkacji między nauką a pseudonauką. Oparta jest na przekonaniu, że uprawianie nauki jest bezwzględnie racjonalną działalnością. Nie ma w niej miejsca na spekulacje wychodzące poza ramy doświadczenia empirycznego i ścisłość rozumowań opartych na zasadach logiki. Każda działalność intelektualna, która nie mieści się w tych ramach, zostaje automatycznie wykluczona i zepchnięta do świata pseudonauki. Alchemia z wielu względów nie spełnia tego kryterium (Kazibut, 2012). Z tej perspektywy nie ma możliwości korespondencji pomiędzy tradycją alchemiczną a nauką. Wielu badaczy tradycji alchemicznej polemizuje jednak z tą tezą. Odrzucenie alchemii przez nowożytną naukę było procesem złożonym, opartym w pewnych aspektach na potrzebie legitymizacji nowego spojrzenia na świat przyrody. Dokonał się on w dużej mierze za względów pozapoznawczych. Wracając do intuicji Lévi-Straussa: gdzie można wyznaczyć część wspólną pomiędzy alchemią a nowożytną nauką? To, co łączy alchemię i naukę po wielkiej rewolucji naukowej, jest wspólnym filozoficznym obrazem świata przyrody opartym na atomistyczno-korpuskularnej teorii materii.

Początki myślenia o przyrodzie w duchu korpuskularno-atomistycznym sięgają filozofii atomistów: Leukiposa, Demokryta, Epikura. Głosili oni: „że materia ma strukturę dyskretną i zbudowana jest z pewnych elementarnych składników, zwanych atomami [gr. *atomos* – niepodzielny]” (Łukasik, 2009, s. 134). Epoka nowożytna przynosi odrodzenie tej koncepcji. Odczytanie myśli Epikura przedstawionej w poetyckim wykładzie w *De rerum natura* Lukrecjusza zainicjowało ten proces. Jak podaje Rafał Prinke (2014, s. 371), filozoficzne poglądy Pierre’a Gassendiego odczytywane są jako inspiracja do powstania nowożytnej teorii korpuskularystycznej, a Libavius w *Alchymia* argumentował za atomizmem, opierając się na wynikach przeprowadzonych samodzielnie badań doświadczalnych.

Antyczny grecki atomizm nie był jedynym źródłem nowożytnego atomizmu i korpuskularyzmu. W rozwój tej doktryny materii miała również wkład alchemia arabska. Zasadniczą rolę odegrała koncepcja Merkurego-Siarki Jabir ibn Hayyan. Był jednym z największych autorytetów tradycji alchemicznej, nie tylko w swoim kręgu kulturowym, ale także dla kolejnych pokoleń łacińskich alchemików. W Europie znany był pod zlatynizowanym imieniem Geber i uznawany za autora kanonicznego dla alchemii traktatu *Summa Perfectionis*. Koncepcja Merkurego-Siarki czerpała z założeń teorii żywiołów Arystotelesa, co wskazuje na zależności między alchemicznymi tradycją egipską, grecką i arabską (Newman, 1991).

Według Williama R. Newmana początki nowożytnego korpuskularyzmu łączyć należy z tradycją alchemiczną. Autor stwierdza:

Przyjąłem, że Daniel Sennert jest przedstawicielem kulminacyjnego punktu rozwoju korpuskularnej i eksperymentalnej tradycji alchemii łacińskiej i wernakularnej, która trwała od około 1200 do 1700 roku (Newman, 2001, s. 151–152).

Senert nawiązywał do alchemii Gabera, teorii żywiołów Arystotelesa i myśli scholastycznej. Z kolei Robert Boyle tak jak Geber operował kategorią „cząsteczki”, a unikał pojęcia „atomu”. Podobnie jak u arabskiego alchemika „mieszanina” była rozumiana jako związek różnych „elementarnych cząsteczek” [*minima* lub *subtils* Gebera] (Newman, 1994).

Świat przyrody skrywał dla alchemików „tajemnicę tajemnic”. Zagadkę tę niektórzy z nich chcieli rozwiązywać nie na drodze gnozy i intuicyjnego doświadczenia mistycznego, ale poprzez badania empiryczne. Niewątpliwie można polemizować, czy wśród alchemików powszechne było empiryczne nastawienie do badań. W wielu traktatach alchemicznych spisano jednak techniki, które były wykorzystywane przez ówczesnych rzemieślników: złotników, garbarzy, kowali, a z czasem przez nowożytnych chemików. Jak podkreśla Newman (1992, s. 126), przywołana powyżej *Summa Perfectionis* była pomyślna jako „próba nadania nowego kształtu alchemii poprzez zapewnienie spójnej ramy teoretycznej i uczynienie jej dyscypliną eksperymentalną”. Alchemicy prowadzili badania nad transmutacją metali nieszlachetnych, ale także nad formułą uniwersalnego leku, produkcją olejków, pachnidel i destylatów alkoholowych. Gromadzili wiedzę z zakresu metalurgii, geologii i innych nauk stosowanych. Parający się tą działalnością występowali w dwóch rolach: alchemika i rzemieślnika. W drugim przypadku o sukcesie handlowym decydowała jakość oferowanych produktów. Rosnące wymagania klientów wymuszały potrzebę doskonalenia metod i narzędzi służących do wytwarzania towarów. Rozwijana była metoda destylacji, oczyszczania i analizy składników badanych substancji. Alchemicy badali właściwości substancji pod kątem: wagi, palności, koloru, ciągliwości, ich punktu wrzenia i topnienia. Gromadzenie takiej wiedzy empirycznej wymagało sprawnego posługiwania się m.in.: wagą analityczną, palnikiem czy zestawem do destylacji.

Prymitywne myślenie alchemików

Rzeczony rozwój cywilizacji można przedstawić jako cykliczne zderzenie się dwóch przeciwieństw – świata uznawanego za cywilizowany, oświecony, nowoczesny, postępowy ze światem nazywanym barbarzyńskim i prymitywnym. W tym schemacie „my-oni”: „my” to cywilizacja, a „oni” to barbarzyńcy. W podobny sposób Lévi-Strauss (2020, s. 47–48) charakteryzuje kondycję

antropologii kulturowej swojego czasu. Uczony przyjmował rolę oświeconego badacza prymitywnych kultur. Autor *Smutku tropików* wskazuje, że dystynkcja „my-oni” oparta jest na przekonaniu, że nasze myślenie jest odmienne od myślenia tych, którzy nie są nami. Istnieje przepaść pomiędzy stylem myślenia „my” – cywilizowanym a stylem myślenia „oni” – prymitywnym. Ten pogląd ma przybierać formę dwóch przeświadczeń. W pierwszym przypadku „oni” mają myśleć – jak to Lévi-Strauss określił – „cokolwiek topornie”. W drugim rozumieniu świat prymitywnych nie musi być „gorszy”, ale jest odmienny od naszego – niewspółmierny, nie-przekładany na nasz styl myślenia.

Przywołane rozróżnienie pozwala przedstawić dwa sposoby oceniania znaczenia tradycji alchemicznej. Po wielkiej rewolucji naukowej osiągnięcia alchemików zostały zdyskredytowane. Myślenie to zostało uznane za prymitywne. Badacze „tajemnicy tajemnic” zeszli do podziemia. Pielęgnowując w różnych formach elementy ezoterycznej duchowości, rozdzielono dotychczasowo splecione nurty alchemicznego myślenia – ezoteryczno-duchowy i empiryczno-poetyczny. Pierwszy został zepchnięty do świata pseudonauki, a drugi włączony, utrwalony oraz rozwinięty w nowożytnej nauce. Nowy naukowy świat przekonywał, że alchemia to myślenie fałszywe i prymitywne. Scjentyistyczny światopogląd stał się dominującą narracją w mówieniu o świecie.

Niewątpliwie XIX stulecie było wiekiem triumfem nauk przyrodniczych. Jednocześnie była to epoka konfuzji, wynikającej z intelektualnego napięcia spowodowanego darwinowskim załamaniem antropocentryzmu i biblijnego obrazu uniwersum. Narastała potrzeba odnalezienia formy duchowości, która wykraczałaby poza miary tradycyjnej religijności. Był to przyczynek odnowy odrzuconego alchemicznego obrazu świata, który przecież operował językiem gnozy za sprawą metafor, emblematów i złożonych alegorii.

Jedną z pierwszych prób odrodzenia tradycji alchemicznej była działalność Ethana Allen Hitchcocka, który uchodzi za prekursora połączenia duchowości i psychoanalizy. W wydanym w 1855 r. *Remarks upon Alchemists* przekonuje, że alchemia to nie sztuka wytwarzania złota, ale ćwiczenie duchowe. To sokratejska praca nad cnotami, której celem miało być moralne życie. Alchemia to nie poietyczne i chemiczne procedury. Celem i przedmiotem działalności alchemików był człowiek, a ściśle rzecz biorąc jego duchowa odnowa. Alchemicy mieli poszukiwać formuły transmutacji, czyli przepisu na odrodzenie i zbawienie. Alchemiczny Merkury to czyste sumienie, a kamień filozoficzny to życie w świętości (Principe, 2013).

Kolejna postać tego nurtu to Mary Anne Atwood (1817–1910), której twórczość przypadała na apogeum epoki wikoriańskiej. Był to czas,

w którym emocjonalność była przykryta gorsetem surowej moralności, ale także wzmożonego zainteresowania okultyzmem i duchowością umożliwiającą wyrwanie się surowej obyczajowości. Atwood w rozprawie z 1850 r. – *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery with a Dissertation on the More Celebrated of the Alchemical Philosophers Being an Attempt Towards the Recovery of the Ancient Experiment of Nature* nie tylko przedstawia przegląd tradycji alchemicznej, ale przekonuje, że wszechobecną tworzącą świat materią jest nieważki i niedotykalny eter, a alchemiczna retorta to człowiek. Autorka pisze:

Człowiek jest prawdziwym laboratorium sztuki hermetycznej. Jego życie jej przedmiotem – wielkim destylatorem – rzeczą destylującą i destylowaną, a samoświadomość leży u podstaw całej tradycji alchemicznej? Czy ktoś jest rozczarowany takim wnioskiem? Wyobrażając sobie trudności lub niewykonalność tej nauki ponieważ opiera się na człowieku. Może niektórzy uważają, że dążenie do niej jest niebezpieczne, niecelowe lub nieopłacalne? Skoro badania naukowe były prowadzone długo i z powodzeniem w każdym kierunku. Nie zapraszamy niechętnych, ani nie odkrywamy tych nauk, aby dać nikczemnym poszukiwaczom bogactwa lub złoto (Atwood, 2010, s. 93).

Spojrzenie na tradycję alchemiczną Atwood i Hitchcocka miało ogromny wpływ na kształtowanie się wiktoriańskiego ezoteryzmu, który utrwalił modę na spirytualistyczną duchowość i magię. Z tego mariażu różnorodności doświadczeń duchowych i synkretyzmu stylów myślenia zrodziło się połączenie alchemii z interpretacjami kabały żydowskiej. Hybryda ta przesycona była neoplatońską wiarą w emanację Absolutu, fascynacją buddyzmem i hinduską jogą.

Rozumienie działań alchemików jako ćwiczenia duchowego stało się punktem wyjścia do psychologicznej interpretacji alchemii. W ten sposób odczytywał symbolikę alchemiczną Carl Gustav Jung (1999). Jednocześnie alchemia była przedmiotem badań porównawczych prowadzonych na styku religioznawstwa, antropologii kultury, historii i filozofii.

Styl myślenia alchemików był fundamentalnie odmienny od tego, który został przyjęty przez twórców nowożytnego paradygmatu poznania naukowego. Rozbieżność tę można przedstawić, odwołując się słów Lévi-Straussa (2020, s. 49):

(...) ta totalitarna [holistyczna: moje – R.K.] ambicja dzikiego umysłu znacznie różni się od procedur myślenia naukowego. Oczywiście główną różnicą jest to, że ta ambicja nie odnosi sukcesu. Poprzez naukowe rozumowanie jesteśmy w stanie zapanować nad naturą (...), podczas gdy mit jest nieskuteczny w obdarzaniu człowieka większą materialną władzą

nad środowiskiem naturalnym. Tym niemniej, co jest niezwykle istotne, zapewnia człowiekowi złudne wrażenie, że jest on w stanie zrozumieć wszechświat i że on, w rzeczy samej, wszechświat rozumie (Lévi-Strauss, 2020, s. 49).

Przyjęcie tezy, że język alchemików i język nauki były niewspółmierne, umożliwia przeniesienie dyskusji nad tradycją alchemiczną poza obszar sporu o kryterium oddzielenia pseudonauki od nauki. Określenie „prymitywne myślenie alchemików” można ująć w nawias. Język alchemików determinował inne „prawdy” o świecie niż te odkrywane w nauce. Jednocześnie „nie możemy zadowolić się twierdzeniem, że to po prostu absurd lub dziwaczny wytwór umysłu znajdującego się w jakimś delirium” (Lévi-Strauss, 2020, s. 53). Myślenie alchemików było ograniczone na dwa sposoby. Po pierwsze, uznawane było z perspektywy „nowego naukowego umysłu” za prymitywne. Nowożytny racjonalizm i naturalizm metodologiczny oczekiwał od naukowca wiedzy intersubiektywnie komunikowalnej i sprawdzalnej. Żądał obrazu świata przyrody, który miał być poznawalny na drodze przyrodzonej poprzez określone formy doświadczenia intelektualnego i empirycznego. Możliwość spekulacji i imaginacji została ograniczona w ramach kartezjańskiego kryterium „jasności i wyraźności”. Po drugie, alchemicy byli skrepowani oczekiwaniami, jakie stawiali przed swoimi badaniami i intelektualnym klimatem czasów. Idąc za myślą Lévi-Straussa (2020, s. 51), można przyjąć, że alchemicy nie posiadali zdolności umysłowych nowożytnych naukowców, ponieważ ich nie potrzebowali. Szukali całościowego obrazu świata, w którym makrokosmos i mikrokosmos, wymiar przyrodzony i nadprzyrodzony, miały ze sobą rezonować w myśl maksymy Hermesa Trismegistos: „To, co jest niżej, jest jak to, co jest wyżej, a to, co jest wyżej, jest jak to, co jest niżej, dla przeniknięcia cudów jedynej rzeczy” (Hermes Trismegistos, za: Bugaj, 1991, s. 120).

Związek alchemii i nauki można także przedstawiać, nie deprecjonując wartości tej pierwszej. Sferę spotkania alchemii i nauki określa tożsama dla obu praca nad mitem. Kołakowski pisze (1994, s. 36): „świadomość mityczna jest wszechobecna, chociaż najczęściej źle ujawniona. (...) obecna jest w każdym rozumieniu świata jako wyposażonego w wartości”. Między innymi w micie prometejskiej ambicji niesienia światła ludzkości spotyka się alchemia i nauka. U podstawy obu leży ten sam impuls twórczenia i potrzeba intelektualnego zrozumienia reguł rządzących światem. Alchemicy i nowożytni naukowcy realizowali to marzenie w inny sposób, sięgając różnych ontologii, założeń epistemologicznych i metodologicznych. Zakorzeniony w tradycjach alchemicznych dualizm materii i ducha był usuwany z dyskursu krystalizującego się przyrodznawstwa.

Alchemiczne przekonanie o możliwości poznania całościowego ustąpiło analitycznemu ostrzu języka matematyki. Nowożytny paradygmat poznania naukowego przetworzył mit Prometeusza na swoje potrzeby. Umożliwiła to plastyczność mitycznego tworzywa. Blumenberg (2009, s. 29) stwierdza:

Mity są historiami, których narracyjny rdzeń cechuje wysoki stopień trwałości i zarazem równie wyraźna zdolność tworzenia wariantów ich kwestii marginalnych.

Wyłożono w inny sposób naturę racjonalności, a prawo naturalne wyprowadzono poza ramy Absolutu, sytuując je w świecie przyrody. Zmienił się sposób myślenia o świecie, ale potrzeba zrozumienia prawideł nim rządzących w dalszym ciągu wyzwalała twórczość człowieka. Lévi-Strauss (2020, s. 51) podkreśla:

Prawdopodobnie jedną z konkluzji wynikających z badań antropologicznych jest to, że niezależnie od różnic kulturowych umysł ludzki jest wszędzie jeden i ten sam, i posiada te same możliwości.

Mit zasilający wyobraźnię człowieka, mit umożliwiający osvajanie tego, co za horyzontem, mit, który popycha człowieka do przekraczania widnokągu jest relatywnie w swojej istocie tożsamy dla różnych paradygmatów. Jest jedynie artykułowany w różnych, często niewspółmiernych, językach. Styl myślenia alchemików i styl myślenia przyjęty przez luminarzy nowożytnej nauki wypływał z pierwotnych wyobrażeń na temat świata przyrody zawartych w pierwszych mitologicznych kosmogoniach. Momentem oderwania od mitycznej osnowy było narodzenie się jońskiej filozofii przyrody. Pierwsi jońscy myśliciele wyartykułowali przekonanie o tym, że świat umożliwia racjonalne jego uchwycenie, w którym los człowieka i przebieg zdarzeń nie jest „zabawką” w rękach bogów. Wykluczyli ze świata przyrody możliwość bezpośredniego działania czynnika nadnaturalnego, który kierowany kaprysem nadprzyrodzonej siły kształtował rzeczywistość. Pierwsi filozofowie przyrody odrzucili stary obraz świata, ale zachowali dawne toposy mitologiczne. Jean-Pierre Vernant stwierdza:

Kosmologie podejmują i kontynuują zasadnicze tematy mitów kosmogonicznych. Przenoszą odpowiedzi na ten sam rodzaj pytań. Nie szukają, jak nauka, praw natury. Razem z mitem dopytują się, w jaki sposób został ustanowiony ład i jak kosmos wyłonił się z chaosu. Z mitów genetycznych Milezycjczycy zapożyczają nie tylko obraz świata, lecz także cały materiał pojęciowy i schematy wyjaśniania zjawisk: za „elementami” *physis* kryją się dawne bóstwa mitologii. Stając się naturą, elementy zatraciły charakter

zindywidualizowanych bogów, pozostając jednak aktywnymi i ożywionymi potęgami, wciąż poczytywanymi za boskie. Kiedy *physis* działa, jest cała przeniknięta tą mądrością i sprawiedliwością, która była udziałem Zeusa (Vernant, 1996, s. 124).

Jończycy przechowali mitologiczny obraz świata, który w przyszłości był dalej przekształcany. Był dziedziczony przez kolejne pokolenia, szukające intelektualnego rozpoznania świata przyrody. Zadanie to kontynuowali alchemicy i nowożytni filozofowie naturalni. Droga od alchemii do nowożytnej nauki polegała na przekształcaniu mitologicznych toposów. Za sprawą jońskich filozofów wydobyto z mitologicznego obrazu świata zbiór przekonań. Vernant wylicza:

1. Wszechświat jest hierarchią sił. Analogiczny pod względem struktury do społeczeństwa ludzkiego (...). Aspekty przestrzenne owego porządku – poziomy kosmiczne i kierunki przestrzeni – wyrażają nie tyle własności geometryczne, ile rozmaite funkcje, wartości i rangi.
2. Ład nie wyłonił się w nieunikniony sposób z dynamicznej gry elementów składowych wszechświata, lecz został dramatycznie ustanowiony przez działanie jednego czynnika.
3. Nad światem panuje wyjątkowa potęga tego czynnika, który wydaje się jedynym i uprzywilejowanym stojący ponad innymi bogami (...). To jego monarchia utrzymuje równowagę między Potęgami, z jakich składa się wszechświat, wyznacza każdej z nich miejsce w hierarchii, określa atrybuty, prerogatywy, należne godności (Vernant, 1996, s. 135).

Pomiędzy postawą antropologów badających kultury przedpiśmienne a stosunkiem nowożytnej nauki do alchemii zachodzi analogia. Rdzenni mieszkańcy i alchemiczni badacze reprezentują archaiczny oraz prymitywny sposób myślenia. Prymitywność języka kultur przedpiśmiennych i kultury maga-alchemika jest jednak inaczej oceniana. W pierwszym przypadku jest to świat z pobłażliwością akceptowany i z ciekawością analizowany. W drugim – odrzucony po to, aby ugruntować fundamenty racjonalnego myślenia. W manifestie nowożytnej nauki zawarto przekonanie, że przypisywany alchemikom (choć nie w pełni zgodnie z ich intencjami) projekt transmutacji metalu nieszlachetnego w złoto nie tylko nie zakończył się sukcesem, ale w istocie był pseudonaukową mrzonką. Niewątpliwy sukces nowożytnej nauki wzmocnił przekonanie, że alchemia to poroniony płód ludzkiego intelektu. Ten obraz alchemii ma swoje uzasadnienie wówczas, gdy alchemia jest opisywana z perspektywy fizykalistycznej, scjentystycznej, pozytywistycznej, naturalistycznej i ahistorycznej. Eliade (1970, s. 25–29) zarysował inny obraz, w którym alchemia

to forma przekazywania mitu. Zasadniczą rolę odgrywała praca nad symbolem, a nie z fizycznie uchwytywanym konkretem. Myśl alchemików nie była wypaczoną imaginacją i poznawczą iluzją, ale etapem w przekształcaniu zaczerpniętych z mitu schematów patrzenia na świat.

Tradycja alchemiczna odegrała podwójną rolę w dziejach rozwoju kultury. Skrytykowana przez luminarzy nauki stała się „słupem granicznym” wyznaczającym granice racjonalności, ugruntowanej w epoce oświecenia. Po usunięciu z akademii była miarą pseudonaukowości. Z perspektywy współczesnej humanistyki alchemia w chwili największego rozkwitu była działalnością, którą należy traktować jako początkowy punkt procesu tworzenia racjonalnego obrazu świata. W swoich założeniach filozoficznych kultura alchemiczna była depozytariuszem zawartego w starożytnej filozofii przyrody mitycznego myślenia. Według Eliadego (2007, s. 185) mity wytwarzania i kontrolowania natury zostały utrwalone w tradycji alchemicznej i określiły fundamenty nowożytnej nauki:

(...) alchemia kontynuuje i wchłania w siebie prastary mit *homo faber*
(...) biorąc na siebie odpowiedzialność za zmienianie natury, człowiek
zajmuje miejsce czasu.

Badacz puentuje:

Soteriologiczny mit udoskonalenia i w ostatecznym rozrachunku zbawienia natury przetrwał zakamuflowany w patetycznym programie społeczeństw przemysłowych, stawiających sobie zadanie całkowitej „transmutacji” przyrody (Eliade 207, s. 195).

Z perspektywy „cywilizowanego naukowego umysłu” filozofia alchemików był prymitywna. Nie osiągnięto dzięki niej sukcesu poznawczego, który stał się udziałem postępu naukowo-technicznego.

Zajęcza wargą alchemii

W wykładzie pt. *Zajęcze wargi i bliźnięta – rozszczepienie mitu* Lèvi-Strauss wydobywa paralelę pomiędzy toposami występującym w mitach różnych kultur. Interesuje go figura „dwoistości”, bycia niedookreślonym i niejednoznacznym, która wyraża się w mitach przywołujących bliźniactwo i rozdwojenie wargi (2020, s. 56–66). Forma, w której indywidualne istnienie trwa w dwóch postaciach, zawierających w sobie swoisty awers i rewers osobowości, ja i jego alter ego, pojawia się w wielu narracjach mitologicznych. Fenomen „dwoistości” poruszał człowieka i wymuszał potrzebę

intelektualnego zmierzenia się z nim. Pociągał i przerażał człowieka wielu kultur, w różnych okresach, pod różnymi szerokościami i długościami geograficznymi. Analiza tego toposu pasuje do strukturalistycznego stylu myślenia Straussa. Ukazuje wspólny fundament dla odmiennych kulturowo wrażliwości mitologicznych. Figura „dwoistości” jest również obecna w tradycji alchemicznej. Niejednoznaczność w wielu wymiarach była wpisana w charakter działalności alchemików. Dostrzegalna jest, gdy przyglądamy się alchemii od jej wnętrza – sięgając do rozważań poszczególnych alchemików, a także gdy śledzimy dzieje praktyki alchemicznej z zewnętrznej perspektywy: antropologii kulturowej, filozofii czy historii nauki. Przywołam kilka przykładów ilustrujących figurę „dwoistości i rozdwojenia” w tradycji alchemicznej.

W języku alchemii jedną z najważniejszych kategorii pojęciowych był kamień filozoficzny. Badacze często definiują działalność alchemiczną poprzez poszukiwania kamienia filozoficznego. Element ten był identyfikowany jako katalizator transmutacji metalu nieszlachetnego w złoto lub srebro, a także jako czynnik umożliwiający dokonanie się przemiany duchowej alchemika i jego oświecenia. Według Harry’ego J. Shepparda (1991, s. 9): „Udoskonalenia materii poszukiwano w działaniu preparatu [np. kamienia filozoficznego dla metali; eliksiru życia dla człowieka]”. Niewątpliwie alchemicy pojęcie „kamienia filozoficznego” dookreślali w różny sposób, traktując go jako materialny lub duchowy czynnik przemiany. W tym kontekście bardzo ważne były poglądy Arystotelesa. Według niego przyczyną materialną przemiany substancjalnej bytu były elementy identyfikowane jako naturalne żywioły: ogień, powietrze, ziemia, woda. Powiązane były działaniem siły twórczej, wyrażonej w postaci ekstremów – suche, wilgotne, gorące i zimne – które miał przyjmować określony żywioł. Relacje te tworzyły cztery pary połączeń: gorące i suche to ogień, wilgotne i gorące – powietrze, zimne i suche – ziemia, zimne i wilgotne – woda (Arystoteles, 1981). Koncepcja Arystotelesa zdominowała alchemiczny świat. Bazował na niej m.in. Jabir ibn-Hayyan, a na przełomie XV/XVI w. Paracelsus. Grecki Galen zaadaptował Arystotelesowską teorię przemiany substancjalnej na potrzeby praktyki medycznej. Łączył żywioły z wydzielinami ludzkiego organizmu, które nazywał humorami: krew – powietrze, flegma – woda, żółć żółta – ogień, żółć czarna – ziemia. Uważał, że o zdrowiu organizmu decyduje odpowiednia równowaga humorów, a zabiegi lecznicze to doprowadzenie do zbalansowania ich natężenia w organizmie.

Zywioły i opisane na nich relacje sprowadzono do prymatu piątego podstawowego elementu – esencji istnienia (*quinta essentia*). To niezniszczalny i wieczny materiał, którego wydestylowanie alchemicy uważali za klucz do transmutacji. Alchemiczna idea kamienia filozofów korespondowała

z kategorii „piątej esencji”. Dla przykładu, Jan z Rupescissy – przedstawiciel piętnastowiecznego profetycznego witalizmu i umysłowości apokaliptycznej – w traktacie *Liber lucis* przedstawił, w jaki sposób za pomocą kamienia filozofów można udoskonalać materię, w której zawarte miały być niewielkie ilości piątego żywiołu.

W wyniku dynamicznej gry przeciwieństw świat przyrody alchemików był ciągłym ruchem materii. W pojęciu kamienia filozofów zogniskowane było przekonanie o tym, że wszechistnienie to wieczny i odwieczny proces przechodzenia ze współistnienia przeciwieństw do stanu pierwotnego połączenia w jedność. Świat przyrody miał być zorganizowany w procesie stałego poszukiwania powrotu do ponownego zjednoczenia tego, co w wyniku kosmogenicznego zdarzenia zostało rozerwane. Praca alchemików polegała na odkryciu naturalnego szlaku przemiany substancji świata, opracowaniu techniki przyspieszania tego procesu i podporządkowania jego mechaniki celom człowieka. Kosmos kontemplowany był w myśl platońskiego credo: „(...) umie patrzeć z góry i ma przed oczami czas wszystek i byt wszystek” (Platon, 1997). Alchemiczna „zajęcza wargą” wyrażała się w jedności oraz w równoczesnej opozycji makro- i mikrokosmosu. Dociekano zasady pierwotnego połączenia rozerwanych pierwiastków: męskiego i żeńskiego, ciepłego i zimnego, suchego i wilgotnego, twardego i miękkiego. Przedstawiano tę jedność przeciwieństw w hermafrodytycznej formie. Marie-Louise Von Franz głębię metonimiczności tego przekonania alchemików ujmuje następująco:

To, że ciecz – bezkształtna woda życia – i kamień – najbardziej solidne z rzeczy, a przy tym martwe – są według alchemików tym samym, stanowią wielki paradoks. Odnosi się do dwóch aspektów urzeczywistnienia Jaźni: rodzi się coś stabilnego, niepoddającego się zmiennym kolejom losu, a jednocześnie coś tętniącego życiem, nieustannie zaangażowanego w jego przepływ, nieulegającego ograniczeniom (Von Franz, 2015, s. 221).

Alchemicy „zajęczą wargę” umieścili w centrum swoich koncepcji świata przyrody, mierząc się z postawionym przez Jończyków pytaniem: jedność czy wielość?

Kolejna „zajęcza wargą” zawarta w dziedzictwie alchemii to pytanie o to, co było przedmiotem dociekań alchemików: substancja czy świadomość; rozwój materialny czy udoskonalenie duchowe; kamień filozofów do produkcji fałszywego złota. Przyglądając się tradycji alchemików, trudno pozbyć się przekonania o paradoksalności ich działalności. Alchemiczny świat to dialektyka przeciwieństw, których połączenie nie prowadzi do wydobycia „nowego”, ale generuje w syntezie kolejną opozycję. Tradycja alchemiczna może być wyrażona jako przechodzenie od jednej

niejednoznaczności do następnej. Następne alchemiczne „zajęcze wargi” tworzą labirynt nieprzerwanie rozdzielających się korytarzy, które wciąż okazują się fałszywymi ścieżkami, pozostawiając „alchemicznego badacza” w ciągłym poczuciu niedosytu. W ten sposób dokonano się ostateczne rozszczepienie alchemicznego podniebienia. W efekcie nowożytny paradygmat nauki wskazał na istnienie przyrodoznawczego *alter ego* pod postacią pseudonauki, której paradygmatycznym przykładem została alchemia.

Kiedy alchemia stała się mitem

„Zajęcza wargi”, „zwodniczy ogród błędów”, labirynt bez wyjścia, paradoksalność, niejednoznaczność, nieoczywistość, chaos i szaleństwo, oświecenie, gnoza – to kilka z licznych określeń, za pomocą których można opisać tradycję alchemiczną. Sceptyk stwierdzi, że świadczy to o tym, iż alchemicy nie potrafili określić swojej naukowej tożsamości. Nie potrafili wskazać przedmiotu badań i wypracować spójnej metodologii. Zatem, alchemia to kolaż przesądów i praktyk magicznych, łączonych z prowadzonymi na ślepo doświadczeniami chemicznymi. Podkreślając aspekt poietyczny działalności alchemicznej, można fenomen ten uznać za wczesny etap rozwoju chemii. Jednakże ta forma protochemii była w większym stopniu filozoficzną refleksją, inspirowaną obserwacją praktyki rzemieślniczej – przede wszystkim metalurgów – niż nauką w nowożytnym znaczeniu. Z drugiej strony, uwypuklając aspekt filozoficzny działalności alchemików, okazuje się, że była to refleksja, którą współcześnie można wiązać z antropologią filozoficzną, hermeneutyką filozoficzną i idealistyczną filozofią przyrody. Traktaty alchemiczne mogą być czytane jako teksty o mniej lub bardziej ukrytym przekazie duchowym: religijnym, ezoterycznym i psychologicznym. Zatem, jak określić tożsamość alchemii? Czy był to koherentny styl myślenia? A może był to skontekstualizowany kulturowo i rozmyty pod względem treści wytwór ludzkiej wyobraźni? Podobny problem, pytając o łączność narracji mitologicznych, formułuje Lévi-Strauss:

(...) spójny porządek, jak rodzaj sagi, jest stanem pierwotnym, i że gdziekolwiek znajdziemy mit jako niepołączone elementy, będzie to rezultat procesu rozkładu i dezorganizacji – możemy odnaleźć rozproszone elementy tego, co było wcześniej sensowną całością. Możemy też wysunąć hipotezę, że stan rozproszony był najwcześniejszy i że mity zostały ułożone w porządku przez miejscowych mędrców i filozofów, których nie ma wszędzie, a tylko w niektórych społeczeństwach (Lévi-Strauss, 2020, s. 69–70).

Przyjmując absolutyzujący obiektywność wzorzec racjonalności, ugruntowywany przez apologetów rewolucji naukowej i oświecenia, można stwierdzić, że działania alchemików były zbiorem dowolnie wiązanych myśli i praktyk. Rezygnując z przekonania o istnieniu ahistorycznego i kulturowo niezrelatywizowanego standardu racjonalności, działania alchemików można uznać za racjonalne. Alchemiczna racjonalność okazuje się jednak racjonalnością niewspółmierną z racjonalnością nowożytnej epoki. Tradycja alchemiczna nie może być zredukowana do jednego kontekstu. Jednocześnie nie jest wyrażalna w wielu kontekstach, których suma pozwala powiedzieć coś jednoznacznego o działalności alchemików. Spuścizna alchemiczna to swoista mitologiczna saga opowiadająca o kosmogoniach i archetypicznych przemianach bytu. Lévi-Strauss pisze:

(...) w naszych społeczeństwach historia [nauka: moje – R.K] zastąpiła mitologię i odgrywa tę samą funkcję. Dla społeczności niepiśmiennych [alchemików: moje – R.K] (...) celem mitologii jest gwarancja, że przyszłość pozostanie wierna terażniejszości i przeszłości tak blisko – całkowita bliskość jest oczywiście niemożliwa – jak to możliwe. Jednakże dla nas przyszłość zawsze powinna się różnić od terażniejszości (...). Tym niemniej rozdział między mitologią a historią (...) prawdopodobnie może być zmniejszony dzięki studiowaniu opowieści, które są tworzone nie w oderwaniu od mitologii, ale jako jej kontynuacje (Lévi-Strauss, 2020, s. 77).

Sięgając do wyobrażeniowości alchemików, traktaty poświęcone zagadnieniom przemiany substancjalnej są przesycone toposami znanymi z mitologicznych narracji. Alegoryczny język, figuratywne przedstawienia służyły za narzędzia mnemotechniczne adeptom alchemii, ale także jako sposoby ukrywania istotnego przekazu: receptury rzemieślniczej lub boskiej tajemnicy. Niewątpliwie alchemia w sensie wskazanym przez Lévi-Straussa była strażniczką przeszłości – *vita brevis, ars longa, occasio praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile*. Praktyka alchemiczna czerpała z korpusu mitologicznego: babilońskiego, egipskiego, greckiego. Po wielkiej rewolucji naukowej XVII w. rozpoczął się nowy etap mitologizowania tradycji alchemicznej. Oświecenie i pozytywistyczny scjentyzm stworzył mit pseudonaukowości alchemii i paradoksalnie narodził mitologię transracjonalnego doświadczenia inicjacyjnego, np. ruchu różokrzyżowców i antropozofii. Mitologia alchemiczna okazała się doskonałą inspiracją i trwa w jungowskiej antropologii filozoficznej, a także antropologii kulturowej oraz filozoficznej refleksji, irytuując i pociągając współczesnych badaczy.

Alchemia a analogia mit i muzyka

W ostatecznym piątym radiowym wykładzie Lévi-Strauss (2020, s. 81–90) kieruje swoją uwagę na relację rozpiętą pomiędzy mitem a muzyką. Badacz pisze:

W odniesieniu do aspektu podobieństwa, mój główny pogląd opiera się na fakcie, iż niemożliwością jest, tak jak w przypadku kompozycji muzycznej, pojmować mit jako sekwencję ciągłą. Dlatego właśnie musimy mieć na uwadze, że jeśli staramy się czytać mit (...) to jest linijka po linijce, od lewej do prawej, nie pojmujemy mitu, ponieważ powinniśmy pojmować go jako całość (...). A zatem mit powinniśmy czytać mniej więcej tak, jak czytaliśmybyśmy utwór na orkiestrę (...). Musimy pojąć, że każda strona jest jednością (Lévi-Strauss, 2020, s. 81–82).

Dzięki wykorzystaniu w rozważaniach nad tradycją alchemiczną wskazanej myśli francuskiego antropologa zarysowuje się – już wcześniej podkreślana – osobliwa cecha alchemii, którą można określić jako holistyczną formę myślenia o świecie. Spojrzenie na ogół zjawisk – materialnych i duchowych – wyrażało się w idei odpowiedniości makro- i mikroświata. Wszeczeństwo i ludzkie psyche rozpięte pomiędzy ułomną duszą a wiecznym duchem boskiej iskry w oczach alchemików mogły być przestrzenią, w której wszystko we wszystkim znajdowało swoje odbicie. Analogia i jedność przeciwieństw urastała do roli epifanii. Uzupełniał podejście to swoiście rozumiany konkordyzm. Szukano w natchnionych tekstach wskazówek kosmologicznych, ale także potwierdzenia wiary w jedność zjawisk przyrody. Od XV w. narastać zaczęła tendencja ustalania podobieństw między różnymi tradycjami ezoterycznymi. Swoista praca unifikacyjna, która od dawien dawna zaprzętała umysły ludzkie – począwszy od poszukiwania języka Adama, aż do przeświadczeń współczesnych fizyków cząstek elementarnych o budowie materii. Alchemiczne pragnienie intelektualnej harmonii umysłu i świata było potrzebą motywowaną w większym stopniu potrzebami estetycznymi. Panteistyczne przeświadczenia alchemików wywiedzione zostały z wiary w istnienie zapomnianej wiedzy, która możliwa była do przywrócenia rodzajowi ludzkiemu dzięki kontemplacji piękna świata przyrody. Partytura utworu muzycznego umożliwiającą przeżycie triady: piękno, prawda, dobro, tak jak alchemiczny mit transmutacji wyprowadzona ma być z jedynej autentycznego i boskiego źródła. Alchemię, mit i muzykę łączy to, co Lévi-Strauss nazywa powracaniem tematu (2020, s. 84). Analogia zawarta jest w mechanizmie powtarzania tych samych toposów w różnych momentach narracji alchemików, opowieści mitologicznej, partyturze muzycznej,

zgodnie ze wskazaną przez Lévi-Straussa mitotwórczą regułą utrwalania przeszłości w terażniejszości i przyszłości.

Zakończenie

Myśli Lévi-Straussa, wyłożone przez niego w przywołanych radiowych wykładach, pomagają ująć tradycję alchemiczną jako zjawisko, które może być przedstawiane z perspektywy rozważań antropologii kultury, filozofii kultury, ale przede wszystkim jako etap w dziejach filozofii przyrody. Alchemia – jej dzieje i działalność alchemików – może być uchwycona jako intensywna zależność między: objawieniem a obserwacją, rozumem a wiarą, sztuką i estetyką a nauką i filozofią, religią i teologią a magią i gnozą (Prinke, 2014, s. 41–47). Wydaje się, że nad tą złożoną strukturą panuje jeden dominujący i założycielski dla całości czynnik, którym jest mit wraz z jego twórczą i destrukcyjną mocą.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (1981). *O powstawaniu i ginięciu*. Warszawa: PWN.
- Atwood, M.A. (2010). *Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery with a Dissertation on the More Celebrated of the Alchemical Philosophers Being an Attempt Towards the Recovery of the Ancient Experiment of Nature*. Nabu Press.
- Blumenberg, H. (2009). *Praca nad mitem*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bugaj, R. (1991). *Hermetyzm*. Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Clericuzio, A. (1994). Carneades and the chemists: a study of The Sceptical Chymist and its impact on seventeenth-century chemistry. W M. Hunter (red.), *Robert Boyle reconsidered*. Cambridge.
- Dobbs, B.J.T. (1975). *The Foundations of Newton's Alchemy: Or, "The Hunting of the Greene Lyon"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eckhart Mistrz. (1986). *Kazania*. Poznań: W Drodze.
- Eliade, M. (1970). *Sacrum, mit, historia: wybór esejów*. Warszawa: PIW.
- Eliade, M. (2007). *Kowale i alchemicy*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Franz von, M.L. (2015). *Alchemia. Wprowadzenie do symboliki i psychologii*. Poznań: Zysk i s-ka Wydawnictwo.
- Hall, R.A. (1966). *Rewolucja naukowa 1500–1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Jung, C.G. (1999). *Psychologia alchemia*. Warszawa: Wydawnictwo Wrota.

- Kazibut, R. (2012). Alchemia pomiędzy pseudonauką a nauką. Studium historyczno-metodologiczne. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, nr 1(191), 27–47. DOI 10.24425/118032.
- Kołąkowski, L. (1994). *Obecność mitu*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Lévi-Strauss, C. (2020). *Mit i znaczenie. Pięć wykładów przygotowanych dla radia przez Claude'a Lévi-Straussa*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Łukasik, A. (2009). Atomizm dawniej i dziś. O niewspółmierności ontologicznej klasycznego i kwantowo-mechanicznego pojęcia elementarnych składników materii. *Studia Philosophiae Christianae*, nr 45/1, 133–162.
- Newman, W.R. (1991). *The Summa Perfectionis of the Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation, and Study*. Leiden: Brill.
- Newman, R.W. (1994). Boyle's debt to corpuscular alchemy. W M. Hunter (red.), *Robert Boyle Reconsidered*. Cambridge: University Cambridge Press.
- Newman, W.R. (1996). The Alchemical Sources of Robert Boyle's Corpuscular Philosophy. *Annals of Science*, 53, 567–585. DOI: 10.1080/00033799600200401.
- Newman, W.R. (2001). Corpuscular Alchemy and the Tradition of Aristotle's Meteorology, with Special Reference to Daniel Sennert. *International Studies in the Philosophy of Science*, nr 2, 145–153. DOI: 10.1080/02698590120059013.
- Newman, W.R. (2019). *Newton the Alchemist: Science, Enigma, and the Quest for Nature's "Secret Fire"*. Princeton: Princeton University Press.
- Newman, W.R. i Principe, L.M. (1998). Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake. *Early Science Medicine*, nr 1(38), 32–65. DOI: 10.1163/157338298x00022.
- Platon (2001). *Państwo*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Prinke, R.T. (2014). *Zwodniczy ogród błędów. Piśmiennictwo alchemiczne do końca XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo PAN.
- Principe, L. (1998). *The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest*. Princeton: Princeton University Press.
- Principe, L. (2013). *The Secrets of Alchemy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Sheppard, H.J. (1981). Alchemy. W W.F. Bynum, E.J. Browe i R. Porter (red.), *Dictionary of the history of science*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Vernant, J.P. (1996). *Źródła myśli greckiej*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Wójtowicz, A. (2020). Słowo wstępne do wydania polskiego. W C. Lévi-Strauss, *Mit i znaczenie. Pięć wykładów przygotowanych dla radia przez Claude'a Lévi-Straussa*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

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.

Tomasz Grabowski

<http://orcid.org/0000-0003-1280-1609>
Akademia Ignatianum w Krakowie
tomasz.grabowski@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3504.22

Kulturowe aspekty wyjazdów zagranicznych bojowników terrorystycznych z Europy Zachodniej na Bliski Wschód w latach 2011–2021

STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony jest wyjaśnieniu kulturowych przyczyn radykalizacji zachodnieuropejskich zagranicznych bojowników terrorystycznych (*foreign terrorist fighters*, FTF), którzy po 2011 r. migrowali do Syrii i Iraku, aby walczyć w szeregach Państwa Islamskiego (ISIS) oraz innych organizacji dżihadystycznych. Przegląd literatury i dostępnych wyników badań pozwolił na sformułowanie wniosku, że jedną ze strukturalnych przyczyn tej mobilizacji były problemy z tożsamością oraz stan anomii występujący wśród części zachodnioeuropejskiej młodzieży ze środowisk imigranckich. Ponadto ogromną rolę odgrywała mobilizacja w cyberprzestrzeni i sprawna propaganda rekrutacyjna na platformach społecznościowych i w komunikatorach internetowych.

SŁOWA KLUCZE: terroryzm, Państwo Islamskie, ISIS, radykalizacja, wielokulturowość

ABSTRACT

Cultural Aspects of Foreign Travel of Terrorist Fighters from Western Europe to the Middle East in 2011–2021

The article discusses the cultural reasons for the radicalization of Western European foreign terrorist fighters (FTFs) who migrated to Syria and Iraq after 2011 to fight in the ranks of the Islamic State (ISIS) and other jihadist organizations. Literature review and available research findings led to the conclusion that one of the structural reasons for this mobilization was identity problems and a state of anomie found among some Western European youth from immigrant backgrounds. In addition, mobilization in cyberspace played a major role along with efficient recruitment propaganda on social platforms and instant messaging apps.

KEYWORDS: terrorism, Islamic State, ISIS, radicalization, multiculturalism

Sugerowane cytowanie: Grabowski, T. (2021). Kulturowe aspekty wyjazdów zagranicznych bojowników terrorystycznych z Europy Zachodniej na Bliski Wschód w latach 2011–2021. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 385–404. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.22.

Wprowadzenie

Celem niniejszego opracowania jest wyjaśnienie procesów społecznych, które doprowadziły młodych ludzi z Europy do zaangażowania w terroryzm międzynarodowy po stronie globalnego ruchu dżihadu w ramach tzw. Państwa Islamskiego (ISIS). Nacisk w dociekaniach położony został głównie na rozpoznanie roli czynników kulturowych, które były obecne w procesie radykalizacji i realizacji decyzji o wyjeździe na Bliski Wschód przez ochotników z Europy Zachodniej. Ponadto analizie poddano tzw. kulturę dżihadu, która ukształtowała się i rozpowszechniła w wyniku internetowo-medialnej aktywności dżihadystów oraz ich sympatyków.

Wyjaśnić należy, skąd się wzięło zainteresowanie tematem i dlaczego uznano go za istotny. Ostatnia dekada (2011–2021) przyniosła bezprecedensową falę przemocy na Bliskim Wschodzie. Związana ona była (i jest nadal) w przeważającej mierze z wojną w Syryjskiej Republice Arabskiej oraz z działalnością ISIS (ukształtowanego w wyniku konfliktu w Republice Iraku po amerykańskiej interwencji). Jednym z przejawów wzrastającego zagrożenia terrorystycznego była – również bezprecedensowa – mobilizacja tzw. zagranicznych bojowników terrorystycznych (ang. *foreign terrorist fighters*, FTF)¹, którzy dobrowolnie przyłączyli się do ISIS. Fakt, iż bojownicy ci w znacznej części pochodzili z kontynentu europejskiego, zmusza do zastanowienia się nad przyczynami tej mobilizacji.

Główny problem badawczy sformułowano w formie następującego pytania: w jaki sposób czynniki kulturowe determinowały zjawisko migracji zagranicznych bojowników terrorystycznych z Europy na terytorium Syrii i Iraku w latach 2011–2021? W nawiązaniu do tak postawionego problemu zadano również szczegółowe pytania badawcze: 1) Jakie treści zawiera propaganda ISIS nawiązująca do zjawiska mobilizacji FTF? 2) Jaką rolę odgrywają czynniki kulturowe w procesie radykalizacji FTF pochodzących z Europy?

Szerszym celem opracowania było poddanie pod dyskusję współczesnego modelu wielokulturowości w Europie Zachodniej i możliwości koegzystencji z cywilizacją islamu. Pośrednim celem było również skonfrontowanie popularnej narracji o przenikaniu czy wzajemnym wzbogacaniu kultur z realnymi problemami i zagrożeniami, jakie kreuje islamski Bliski Wschód. Opracowanie ma charakter przeglądowy, dlatego też w dociekaniach zastosowano głównie metodę analizy piśmiennictwa,

1 Według definicji ONZ, zagraniczni bojownicy terrorystyczni to „jednostki, które podróżują do państwa innego niż państwo ich zamieszkania bądź narodowości w celu dokonania, planowania, przygotowania lub udziału w akcie terrorystycznym lub w celu prowadzenia bądź uczestnictwa w szkoleniach terrorystycznych, w tym w związku z konfliktem zbrojnym”.

która pozwoliła na przegląd danych zastanych oraz sformułowanie własnych ocen i wniosków.

Bliski Wschód w cieniu konfliktu w Syrii i Iraku

Aktualna sytuacja na Bliskim Wschodzie jest pochodną trwającego już dekadę konfliktu w Syrii, a także ciągnącego się już prawie dwie dekady – konfliktu w Iraku. O przyczynach tych wojen, w tym o przesłankach i konsekwencjach amerykańskiej interwencji w Iraku, dyskutowano wielokrotnie. Z pewnością ich długotrwałość wynika ze szczególnego splotu sprzecznych interesów i rywalizacji państw, a także z podziałów społeczno-religijnych oraz wewnętrznych podziałów politycznych. Dla przykładu, konflikt w Syrii rozpatrywany może być jednocześnie na trzech poziomach: 1) wewnętrznym, gdzie aktorami są: reżim Bashara al-Asada (w tym bojówki Hezbollahu), rebelianci (w tym dżihadyści, m.in. spod flagi ISIS) oraz Kurdowie, 2) regionalnym, gdzie oś szyicka (Iran, Syria, Hezbollah) rywalizuje z ośią sunnicką (Arabia Saudyjska, państwa Zatoki Perskiej, Turcja) oraz 3) ponadregionalnym, na którym o swoje interesy walczą Stany Zjednoczone i Federacja Rosyjska (Bryc, 2014; Czornik i Lakomy, 2018).

Podkreślić należy, jak straszliwe konsekwencje humanitarne, społeczne i ekonomiczne przynoszą niekończące się walki. Bliski Wschód, na którego terytorium licznie ruszyli dżihadystyczni ochotnicy, dotknięty jest przemocą i cierpieniem w skali niespotykanej w świecie od czasów II wojny światowej. Jak donoszą wyspecjalizowane organizacje, do 2021 r. w Syrii zginęło ponad pół miliona osób, w tym ok. 55 tys. dzieci. Około 100 tys. osób zginęło w wyniku tortur, a kolejne 100 tys. jest bezprawnie więzionych. Ponad 3 mln ludzi musi żyć z jakąś formą inwalidztwa. Od 2011 r. w kraju urodziło się 4,8 mln dzieci, które nie znają życia innego niż w warunkach wojny (Walsh, 2021).

Wydany w marcu 2021 r. raport ONZ opisuje zbrodnie wszystkich stron konfliktu w Syrii. Dotyczą one w ogólnym ujęciu bezprawnych aresztowań, przetrzymywania bez podstawy prawnej, tortur i egzekucji. Przez katownie syryjskiego reżimu przeszły rzesze ludzi, a „dziesiątki tysięcy” (według ostrożnych szacunków) straciły w nich życie. Lista stosowanych przez siły rządowe tortur fizycznych i psychicznych obejmuje m.in.: rażenie prądem elektrycznym, podpalanie części ciała za pomocą łatwopalnych materiałów (jak olej czy nylon), wrywanie paznokci i zębów, unieruchamianie więźniów poprzez wciskanie ich ciał w opony samochodowe (*dulab*), pozorowanie egzekucji, wieszanie więźniów za jedną lub dwie kończyny (*shabeh*) – często w połączeniu z biciem różnymi przedmiotami

(kije, kable). Wobec kobiet, dziewczyn, mężczyzn i chłopców dokonywano gwałtów i innych rodzajów przemocy seksualnej. Znanych jest bardzo wiele relacji o biciu więźniów aż do śmierci, także o fatalnych warunkach panujących w więzieniach (przeludnienie, choroby); istnieją również dowody na istnieniu zbiorowych grobów (United Nations General Assembly Human Rights Council, 2021).

Podobne metody stosują ugrupowania opozycyjne. Wolna Armia Syrii (FSA) atakowała rodziny syryjskich żołnierzy, porywała i brała jako zakładników członków mniejszości wyznaniowych i etnicznych posądzanych o wsparcie dla Asada. Również kontrolowana przez Turcję Syryjska Armia Narodowa (SNA) jest odpowiedzialna za areszty, pobicia, porwania, „zniknięcia” (czyli najczęściej *de facto* egzekucje) przedstawicieli mniejszości etnicznych i wyznaniowych. SNA w sposób zorganizowany stosowała różne formy przemocy seksualnej wobec kurdyjskich i jazydzkich kobiet, zatrzymywanych i porywanych w punktach kontrolnych czy w trakcie zbrojnych rajdów na miejscowości zamieszkałe przez mniejszości. Kurdyjskie i jazydzkie kobiety były zmuszane do małżeństw, gwałcone i poddawane wyjątkowo poniżającym formom przemocy seksualnej (United Nations General Assembly Human Rights Council, 2021). Z kolei Syryjskie Siły Demokratyczne (SDF), których trzonem są kurdyjskie Powszechnie Jednostki Ochrony i które odegrały zasadniczą rolę w zwycięstwie nad ISIS, obciążone są faktem przetrzymywania w kontrolowanych przez siebie obozach byłych bojowników ISIS i osób posądzanych o wsparcie dla islamskich terrorystów. Wśród nich znajdują się też zagraniczni bojownicy (w tym kobiety i ich dzieci). Mimo różnych programów repatriacji zagraniczni bojownicy w znacznej części pozostają uwięzieni, ponieważ ciągle stanowią zagrożenie dla bezpieczeństwa.

Prawdziwe bliskowschodnie „jądro ciemności” to jednak działania salafickich sił dżihadystycznych, czyli takich ugrupowań jak Hayat Tahrir al-Sham (HTS, dawniej Dżabhat al-Nusra) oraz przede wszystkim – Państwo Islamskie (ISIS). HTS, zajmując kolejne terytoria i tworząc prowizoryczną administrację, przejął po syryjskich siłach rządowych nie tylko więzienia, ale i wymienione już wyżej metody tortur i egzekucji. Tym razem wyroki wydawały jednak sądy szariackie, a podstawą były oskarżenia m.in. o apostazję, szpiegostwo, kontakty z ISIS lub innymi ugrupowaniami, homoseksualizm, przemyt narkotyków czy nawet – w wypadku kobiet – o poruszanie się bez towarzystwa mężczyzn czy też o „nieodpowiedni” ubiór (United Nations General Assembly Human Rights Council, 2021).

ISIS uczyniło z przemocy, skrajnej brutalności czy wręcz sadyzmu podstawową formę swego działania i komunikacji ze światem zewnętrznym. Jak słusznie zauważają niektórzy analitycy, długofalowym celem

ISIS było przeniesienie – dzięki wykorzystaniu strategii cyberdżihadu – ślepej przemocy do krajów europejskich, gdzie zręcznie wykorzystane mniejszości muzułmańskie miały swoimi działaniami doprowadzić do wzrostu nienawiści rdzennych Europejczyków do islamu, sprowokować ataki na meczety oraz w konsekwencji wywołać wojny domowe (Czornik i Lakomy, 2018). Bliższym celem przyświecającym publikacji scen przemocy był efekt psychologiczny w postaci zastraszenia i odciągnięcia ujarzmionej ludności od myśli o sprzeciwie. Na zajętych terenach w szczycie swego powodzenia ISIS posiadało własną policję religijną (*Hisbah*), wywiad (*Emni*), siły policyjne oraz sądy. *Hisbah* miał kobiecą brygadę (*al-Kansa'a*) odpowiedzialną za kontrolę, czy kobiety i dziewczęta stosują się do wprowadzonych restrykcji obyczajowych. W rozbudowanej sieci ośrodków odosobnienia, czy mówiąc wprost – w katowniach, stosowano najbrutalniejsze tortury (rażenie prądem, biczowanie, wieszanie za kończyny). Kobiety i dziewczęta wywodzące się z grup mniejszościowych, głównie jazydów, przetrzymywane były w niewoli, będącej w praktyce formą niewolnictwa seksualnego (związanego z gwałtami, gwałtami zbiorowymi i innymi formami przemocy seksualnej). Znane są liczne przypadki (z lat 2013–2017) ukamienowania na śmierć wielu kobiet (United Nations General Assembly Human Rights Council, 2021).

Przykładem zbrodniczej polityki ISIS wobec grup mniejszościowych może być masakra Sindżaru w sierpniu 2014 r., kiedy siły Państwa Islamskiego i wspierającej go ludności sunnickiej dokonały ludobójstwa jazydów. Według naukowych opracowań, zginęło wówczas ok. 3,1 tys. osób, z czego blisko połowa w wyniku egzekucji (przez zastrzelenie, ścięcie, spalenie żywcem); reszta zaś w wyniku głodu, odwodnienia i ran odniesionych podczas oblężenia góry Sindżar – gdzie schroniło się ok. 50 tys. uciekinierów. Według tych samych szacunków, w sumie ok. 6800 jazydów zostało porwanych, czy raczej schwytyanych w charakterze niewolników. Ocaleni z tej grupy relacjonowali później, co ich spotkało: przymusowe nawrócenia religijne, tortury i niewolnictwo seksualne (Cetorelli i in., 2017). Niewolnictwo, w tym niewolnictwo seksualne, zostało w „kalifacie” oficjalnie usankcjonowane. Mniej więcej w październiku 2014 r. wydana została na terenach kontrolowanych przez ISIS broszura pt. *Pytania i odpowiedzi dotyczące brania jeńców i niewolników*. Wśród pytań nurtujących dżihadystycznych bojowników znalazło się i takie: „Czy wolno odbyć stosunek z niewolnicą, która nie osiągnęła jeszcze dojrzałości płciowej?”. Odpowiedź islamistycznych moralistów była pozytywna: „Dozwolone jest współżycie z niewolnicą, która nie osiągnęła dojrzałości płciowej, jeśli jest zdolna do współżycia; jeśli jednak nie nadaje się do współżycia, wystarczy cieszyć się nią bez współżycia” (sic!) (Roth, 2015). Mniej więcej w tym samym czasie wydano dokument, który ustalał ceny sprzedaży kobiet i dzieci w niewoli:

300 tys. dinarów irackich za dzieci w wieku od jednego do dziewięciu lat; 150 tys. dinarów za dziewczynki w wieku od 10 do 20 lat; 100 tys. dinarów za kobiety w wieku od 20 do 30 lat; 75 tys. dinarów za kobiety w wieku od 30 do 40 lat; 50 tys. dinarów za kobiety w wieku od 40 do 50 lat (UN Assistance Mission for Iraq [UNAMI], 2016). Badania wykazały, że eksterminacji w rejonie Sindżaru islamiści z ISIS dokonywali bez względu na płeć czy wiek ofiar. W proporcjonalnym stopniu ginęły więc w egzekucjach także dzieci. Natomiast wśród ofiar oblężenia góry Sindżar dzieci stanowiły aż 93% ofiar śmiertelnych (Cetorelli i in., 2017).

Opisane zbrodnie oczywiście wywołały ogromny kryzys humanitarny. Według danych z 2019 r. w Turcji i krajach arabskich było zarejestrowanych ponad 5,6 mln syryjskich uchodźców, w krajach Europy – 824 tys., w Kanadzie – ok. 40 tys., w USA – ok. 12,5 tys., w Ameryce Południowej – 6,1 tys., w Australii i Nowej Zelandii – ok. 3,6 tys., w Azji Płd.-Wsch. – ok. 2 tys. W sumie Syrię w wyniku wojny, według danych na 2019 r., opuściło ponad 6,5 mln osób. Ogromna większość uchodźców znalazła się w Turcji i krajach arabskich, co musiało wywołać dalekosiężne skutki w skali całego regionu. Jednocześnie 10,2 mln ludzi, czyli ponad połowa ludności kraju ciągle znajdowała się w strefie działań wojennych. Z kolei 6,2 mln posiadało status osób czasowo przesiedlonych (wewnątrz kraju) – i jest to najwyższa liczba ludzi przymusowo przesiedlonych w czasie konfliktu zbrojnego od czasów II wojny światowej. Według raportów, 5,3 mln z przesiedlonych zamieszkuje zburzone budynki, namioty czy chaty sklecone z arkuszy blachy lub plastikowych odpadów (Krylov, 2020).

W wyniku wojny, zbrodni, tortur powstały rzesze ludzi skrajnie traumatyzowanych psychicznie i fizycznie, odczuwających udrękę, niepokój i niepewność. Tortury fizyczne wywołały u ofiar chroniczne i nieustępujące przez lata bóle somatyczne (głowy, karku, ramion) spowodowane biciem, przyjmowaniem wymuszonej pozycji ciała, stłoczeniem z innymi więźniami w ciasnych i niehigienicznych warunkach. Prześladowania i tortury był też planowo zadany ciosem w kondycję psychiczną ofiar, które teraz dotknięte są zespołem stresu pourazowego, obniżeniem poczucia własnej godności, wartości i integralności (United Nations General Assembly Human Rights Council, 2021).

Europejscy FTF w konflikcie na Bliskim Wschodzie

Istnieją różne szacunki dotyczące liczby FTF zaangażowanych w walki w ugrupowaniach dżihadystycznych na terytorium Syrii i Iraku. Wiarygodne wydają się oceny podawane przez oficjalne czynniki amerykańskie, które mówią o ok. 40 tys. bojowników (Nagata i Sanderson, 2017). Są to

oczywiście tylko dane przybliżone. Raport wpływowego ośrodka analitycznego The Soufan Group wyszczególnia, z jakich regionów pochodzili FTF w ramach fali, która skierowała się po 2011 r. do Syrii i Iraku. Proporcje przedstawiają się następująco: 29% – pochodziło z obszaru post-sowieckiego, 24% – z Bliskiego Wschodu, 19% – z Europy Zachodniej, 18% – z Maghrebu, 5% – z Azji Południowej i Południowo-Wschodniej, 3% – z Bałkanów, 2% – z Ameryki Północnej (Barret, 2017). Z krajów Europy Zachodniej (rozumianej jako kraje „starej” piątnastki UE, Norwegia i Szwajcaria) pochodziło, według danych z jednej z najnowszych publikacji, ponad 7,5 tys. bojowników terrorystycznych (Cragin, 2021).

W kolejnych fazach wojny FTF generowali nowe zagrożenia związane z powrotami do swoich krajów (powracających bojowników zwykle określa się anglojęzycznym terminem *returnees*) bądź przemieszczeniem na inne fronty dżihadu, np. do Afganistanu czy Libii (tzw. *relocators*). Fakt, iż około połowa europejskich FTF w 2021 r. ciągle posiada status „kontynuuje walkę lub o nieznanym losie”, dowodzi, że zagrożenie z ich strony jest nadal aktualne (por. tab. 1).

Tabela 1. Status zachodnioeuropejskich FTF walczących w Syrii i Iraku (dane szacunkowe)

Kraj	Ogólna liczba FTF	Zabici FTF	<i>Returnees</i> w więzieniach	<i>Returnees</i> na wolności	FTF kontynuujący walkę lub o nieznanym losie
Austria	296	44	–	90	162
Belgia	699	97	116	118	368
Dania	544	27	36	62	419
Finlandia	100	20	–	20	60
Francja	1910	1110	277	65	458
Niemcy	1800	160	8	330	1302
Irlandia	30	15	–	2	13
Włochy	125	42	38	22	23
Holandia	285	55	–	50	180
Portugalia	12	–	–	–	12
Hiszpania	223	48	11	37	127
Szwecja	631	40	11	150	430
Wielka Brytania	850	143	96	304	307
Norwegia	100	20	30	40	10
Szwajcaria	59	1	60	3	-5
razem	7664	1822	683	1293	3866
%	100%	24%	9%	17%	50%

Źródło: Cragin, 2021, s. 14.

Jedno z najczęściej zadawanych w kontekście FTF pytań dotyczy motywacji, jakie przyświecają ludziom do podejmowania tego rodzaju walki. Odpowiedź nie jest łatwa, gdyż decyzja o zbrojnym zaangażowaniu (w tym wypadku – w dżihad) zwykle wynika ze splotu czynników: 1) strukturalnych („wypychających”, takich jak np. ubóstwo, marginalizacja społeczna), 2) środowiskowych („przyciągających”, takich jak wpływ grupy rówieśniczej, atrakcyjność wchłanianej ideologii) oraz 3) personalnych (osobista sytuacja życiowa i predyspozycje psychofizyczne) (Vergani i in., 2020; Wejkszner, 2018). Dokładne badania pozwoliły jednak na rozpoznanie pewnych ogólnych tendencji. Elena Pokalova (2019) w swoim *cross-case study*, posługując się metodami statystycznymi, potwierdziła następujące, ogólne korelacje między sytuacją w danym kraju a liczbą pochodzących z niego FTF:

- kraje w lepszej kondycji ekonomicznej mają wyższy wskaźnik odpływu FTF,
- kraje z wyższym odsetkiem młodej populacji mają wyższy wskaźnik odpływu FTF,
- kraje z wyższym odsetkiem muzułmanów mają wyższy wskaźnik odpływu FTF,
- kraje z wyższym wskaźnikiem emigracji mają wyższy wskaźnik odpływu FTF,
- kraje z wyższym poziomem internetyzacji (dostępu do cyberprzestrzeni) mają wyższy wskaźnik odpływu FTF,
- kraje, gdzie są obecne sieci terrorystyczne, mają wyższy wskaźnik odpływu FTF.

Ten ogólny obraz staje się bardziej wyraźny, jeśli osobno rozpatrzy się kraje w większości muzułmańskie oraz osobno – kraje w większości niemuzułmańskie (czyli np. kraje zachodnioeuropejskie). Z punktu widzenia celów prezentowanego opracowania istotna jest zaobserwowana w krajach niemuzułmańskich dodatnia korelacja między liczbą FTF a takimi zmiennymi jak: 1) poziom rozwoju społecznego (mierzonego według wskaźnika HDI) 2) poziom bezrobocia 3) wewnętrzne zróżnicowanie językowe (Pokalova, 2019). Te trzy cechy odpowiadają charakterystyce państw Europy Zachodniej, gdzie panuje: ogólny dobrobyt, relatywnie wysoki wskaźnik bezrobocia wśród młodych ludzi oraz społeczna wielokulturowość. Dodać do tego można łatwość przemieszczania się (otwartość granic w tym regionie świata) czy powszechny dostęp do treści publikowanych w cyberprzestrzeni.

Inne badania prowadzą do jeszcze bardziej jednoznacznych wyników. Efraim Benmelech i Esteban F. Klor (2020) podkreślają, że ostatnia fala FTF po raz pierwszy w historii badań nad terroryzmem pozwoliła na zaobserwowanie tak wyraźnej, dodatniej korelacji między zaangażowaniem

w terroryzm a wysokim poziomem rozwoju ekonomicznego, małymi nierównościami w dochodach wśród ludności oraz stabilnością instytucji politycznych. Dotąd panowało raczej przekonanie, że to bieda, nierówności i niestabilność generują terroryzm.

Bardzo ciekawe jest zestawienie liczby FTF z danego kraju z ogólnym rozmiarem populacji muzułmańskiej w tymże kraju (inaczej ujmując: ilu FTF przypada na milion muzułmańskich mieszkańców danego kraju). Na pierwszym miejscu pod tym względem znalazła się Finlandia, a dalej: Irlandia, Belgia, Szwecja, Austria. Dopiero na siódmym miejscu znalazł się pierwszy kraj z regionu Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki – Tunezja (Benmelech i Klor, 2020). Oznacza to, że „przeciętny” muzułmanin w Finlandii, Belgii czy Austrii z dużo większym prawdopodobieństwem może się stać zagranicznym bojownikiem terrorystycznym niż „przeciętny” muzułmanin w Tunezji, Jordanii, Libii czy Arabii Saudyjskiej. Zgodzić się należy z badaczami, którzy przekonują, że muzułmańskich migrantów do terroryzmu skłaniają problemy w integracji z bogatymi, zsekularyzowanymi i homogenicznymi (w swej rdzennej części) społeczeństwami krajów zachodnich. Dotyczy to migrantów drugiego i trzeciego pokolenia, którzy mimo urodzenia i wychowania w Europie nie mogą w europejskich społeczeństwach znaleźć sobie miejsca, odczuwają kryzys tożsamości, są rozczarowani Zachodem, są podatni na ideologie dychotomizujące Wschód i Zachód i w konsekwencji przejawiają rosnące ryzyko radykalizacji (Benmelech i Klor, 2020). Z jednej strony dowodzi to fiaska, jakie poniosła popularna w Europie ideologia wielokulturowości. Z drugiej pokazuje, jak bardzo trudne do zintegrowania są społeczności islamskie.

Pokróćce zreferowane wyżej badania odnoszą się do poziomu makrospołecznego. Opis pełnego katalogu czynników radykalizacji wymagałby kolejnych analiz na poziomie „mezo” (bliskie środowisko społeczne, dynamika grupowa) oraz „mikro” (czynniki i motywacje personalne). Badacze są zgodni, jak ogromną rolę odgrywają treści publikowane w cyberprzestrzeni, a wśród nich obrazy i nagrania dokumentujące – opisane już wyżej – okrucieństwa towarzyszące wojnie syryjskiej. Treści tego typu publikowane były na portalach społecznościowych jak: Facebook, YouTube czy Twitter. Dla bardzo wielu FTF w Europie był to bodziec do mobilizacji, w przeświadczeniu, że należy ratować od zagłady muzułmanów prześladowanych przez zsekularyzowany reżim al-Asada (Kardaş i Özdemir, 2018, s. 218). Towarzyszące współczesności przesycenie i przeciążenie treściami oraz komunikatami napływającymi z mediów społecznościowych, komunikatorów i innych kanałów internetowych zostało dostrzeżone i wykorzystane przez dżihadystyczną propagandę. Rozpowszechniane materiały wzmacniające procesy radykalizacji i rekrutacji

były doskonale „skalibrowane” pod kątem kondycji psychicznej młodych ludzi ze społeczności imigranckich w Europie; ich potrzeb, uczuć i emocji.

Francuscy badacze (Bouzar i Martin, 2016), powołując się na badania tamtejszego Centrum Zapobiegania Ruchom Sekciarskim Powiązanym z Islamem (*Centre de prévention des dérives sectaires liées à l'Islam*, CPDSI), wymieniają typowe rodzaje mitów, kreowanych i rozpowszechnianych przez propagandę Państwa Islamskiego, którymi kierowali się wyjeżdżający do Syrii młodzi Francuzi. Badania zostały wykonane na próbie 809 osób w wieku 12–30 lat (choć relatywnie najwięcej przebadanych było bardzo młodych – poniżej 18. r.ż.). 60% populacji stanowiły osoby płci żeńskiej, 40% – płci męskiej. Wszystkich łączyło to, że w latach 2014–2016 próbowali wyjechać na tereny kontrolowane przez ISIS, lecz zostali zatrzymani albo na granicy, albo jeszcze we Francji, w wyniku denuncjacji przez własnych rodziców. Pod względem wyznaniowym, ich rodziny w większości deklarowały się jako ateistyczne, w mniejszej części jako muzułmańskie czy katolickie. Jedną z zalet opisanej niżej klasyfikacji jest podział na treści, które bardziej wpływały na młodych mężczyzn/chłopców oraz na kobiety/dziewczyny (zob. tabela 2). Warto bowiem wspomnieć, że wysoki odsetek kobiet i dzieci jest jedną z cech charakterystycznych omawianej fali FTF. Według najnowszych szacunków ok. 18% zachodnieuropejskich FTF było płci żeńskiej (Dawson, 2021).

Według CPDSI główne mity dżihadystycznej propagandy, bardziej popularne wśród mężczyzn/chłopców, to:

1. Mit Zbawiciela (hasło: „umrzeć na błogosławionej ziemi islamu, zanim nastąpi koniec świata”) – oddziaływał na osoby, które poszukiwały sensu życia, wybawienia z sytuacji, połączenia ze zmarłymi (przejawiały tendencje samobójcze); często podążały za tym mitem osoby, które wcześniej otarły się o śmierć, np. w wyniku wypadku, lub też zostały dotknięte śmiercią bliskiej osoby.
2. Mit szlachetnego rycerza Lancelota – („zabić żołnierzy armii Baszara al-Asada”) – był znaczący wśród osób, którym marzyła się wielka przygoda i udział w sprawiedliwej wojnie; które chciały poczuć moc, pokonać własną słabość i (od)zyskać godność; często podążali za tym mitem ci, którzy próbowali zaciągnąć się do wojska, ale nie zdali testów psychologicznych.
3. Mit Zeusa („narzucić szariat całemu światu”) – był popularny wśród osób skłonnych do zachowań ryzykownych (wyścigi motocyklowe, narkomania). W dżihadzie poszukiwali oni ekstatycznego poczucia wszechmocy, panowania nad życiem i śmiercią. Rozpowszechniane w ramach tego mitu propagandowego sceny odbierania życia zakładnikom przyciągały też osoby psychopatyczne.

4. Mit twierdzy („uczynić ze swojego ciała twierdzę”) – typowy dla osób, u których zaobserwowano albo obsesje na punkcie seksualnym (heteroseksualne, homoseksualne lub nawet pedofilskie), albo skłonności do zażywania szkodliwych substancji (alkohol, marihuana). U młodych ludzi pojawiał się silny lęk na samą myśl, że tym „siłom” mogą się poddać (nie musiały to być więc spełnione obsesje czy „skonsumowane” uzależnienia). Radykalny islam miał pomóc – w ich zamyśle – stworzyć „lepszego ja”, ochronić przed obsesjami seksualnymi, ciętami do alkoholu i narkotyków oraz „zamienić ciało w twierdzę”.

Natomiast wśród mitów, które trafiały do kobiet/dziewczyn, francuscy badacze wymieniają:

1. Mit idealnego państwa Daeshland (hasło: „migrować z kraju niewiernych”) – kreowany był na dychotomii pomiędzy Zachodem, w którym panuje zło i niesprawiedliwość, a wyidealizowanym Państwem Islamskim, w którym nie ma biedy, krzywdy, kłamstwa. Mit ten podtrzymywany był przez propagandowe filmy ISIS, na których prezentowano idylliczne życie jego mieszkańców.
2. Mit Matki Teresy („ratować dzieci gazowane przez Baszara al-Asada”) – adresowany był do młodych ludzi o dużej wrażliwości, altruistów, którzy często już wcześniej pracowali np. jako pielęgniarki czy pracownicy socjalni.
3. Mit śpiącej królowej („znaleźć męża, który nigdy mnie nie opuści”) – kierowany do wrażliwych kobiet, które poszukiwały poczucia ochrony i opieki, a także osobistego wyróżnienia i zaszczytu w postaci ślubu z bohaterem świętej wojny (Bouzar i Martin, 2016; por. Pasamonik, 2016).

Wszystkie wymienione mity „żerowały” na niezaspokojonych potrzebach: znaczenia, uznania, akceptacji oraz posiadania sensu i celu życiowego. Fakt, że w obu grupach płciowych wysoka była popularność mitu „Daeshland”, dowodzi z kolei silnego rozczarowania stylem życia w społeczeństwie francuskim.

Tabela 2. Mity popularne wśród młodych Francuzów próbujących wyjechać do Syrii

Mit angażujący do dżihadu	Badani płci żeńskiej (%)	Badani płci męskiej (%)
„Lancelot”	6	31
„Zeus”	3	21
„Zbawiciel”	6	6
„Daeshland”	36	20
„Matka Teresa”	26	0
„Śpiąca królewna”	21	0
„Twierdza”	2	21
razem	100	100

Źródło: Bouzar i Martin, 2016.

W szeroko już opisywanym w literaturze naukowej zagadnieniu propagandy dżihadystycznej w cyberprzestrzeni warto zwrócić uwagę na działania europejskich FTF w mediach społecznościowych. Jak słusznie podkreślają Tuncay Kardaş i Ömer Behram Özdemir (2018), nie można tego zagadnienia spłycać do mody na dżihad (zjawisko *Cool Jihad*) ani rodzaju rozrywki dla zblazowanej, zachodnioeuropejskiej młodzieży. Jest to raczej rodzaj komunikacji symbolicznej – co potwierdzają zresztą ideolodzy dżihadu. Według Ajmana az-Zawahirego „więcej niż połowa tej walki (dżihadu – TG) toczy się na medialnym polu bitwy”. Z kolei emir Global Islamic Media Front ponaglał wiernych muzułmanów do „tworzenia eskadr medialnego dżihadu (świętej wojny), aby zerwać z kontrolą mediów przez syjonistów i sterroryzować wrogów” (Kardaş i Özdemir, 2018, s. 223–224). Europejscy FTF byli obecni właściwie na wszystkich istotnych platformach społecznościowych: Facebook, Twitter, YouTube, Instagram, Ask.fm, Tumblr. W sieci działali pod swoimi awatarami i dodającymi powagi pseudonimami wojennymi (*nom de guerre*). Ciekawe jest spostrzeżenie, że stosowali w nich schemat: „Abu X al-Brithani”, gdzie „X” to samodzielnie wybrane imię, „al-Brithani” wskazywało na pochodzenie z Wielkiej Brytanii. Akcentowało to uniwersalną projekcję dżihadu i obecność w jego planach także krajów pochodzenia FTF. Wykorzystanie języka arabskiego i islamskich terminów religijnych po pierwsze świadczyło o przyswojeniu dżihadystycznej „leksyki”, po drugie zaś, przez powtarzanie takich terminów jak *da'wa* (wezwanie do przyjęcia islamu), *dżahilijja* (okres w historii przed przyjęciem islamu) – demonstrowało, że dżihadyści mają gotową alternatywę dla zachodniego modelu prawnego, politycznego i społecznego. Jak wskazują obserwatorzy, Europejscy FTF na swoich osiach czasu publikowali niemal wszystko z frontu walk, w tym relacje z ataków na pojazdy wojskowe i obiekty wroga – dbając przy tym o odpowiednią dramaturgię przekazu. Możliwość publikowania

lifestyle'owych w swej konwencji postów z obrazami z bronią (AK-47), w wojskowym ubraniu, nieraz wprost z pola walki, zaspokajała narcystryczne pragnienia niejednej młodej osoby. Była przedmiotem zazdrości u odbiorców i stymulowała napływ nowych ochotników do Syrii. Najbardziej popularny mem rekrutacyjny rozpowszechniany przez sympatyków ISIS nawiązywał do kultury gier cyfrowych (zob. ilustracja 1).



Ilustracja 1. Najsłynniejszy mem rekrutacyjny ISIS

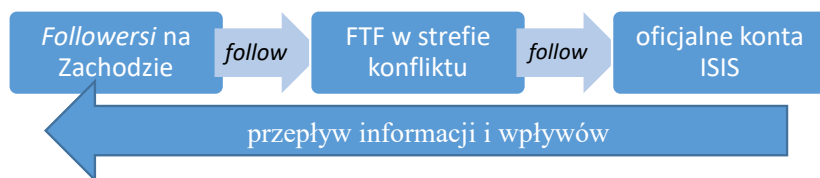
Źródło: Dauber i in., 2019.

Konsumenci tych treści mieli nawet swoich celebrytów i influencerów – jak np. pochodzącego z Niemiec rapera Deso Dogg (właśc. Denis Mamadou Cuspert *vel* Abu Talha al-Almani, zm. 2018), który przeszedł na islam, wyjechał do Syrii, zamienił styl „gangsta raper” na nagrywanie islamskich hymnów religijnych (*nasheed*), a nawet zapisał swój szlak krwią, odnosząc rany w wyniku amerykańskiego nalotu (co oczywiście rozgłosiły islamistyczne kanały) oraz ostatecznie ginąc w 2018 r. Jedną z jego kolejnych żon, Omaima Abdi, powróciła do Niemiec (Hamburga), została rozpoznana i skazana na łączną karę czterech lat pozbawienia wolności za przetrzymywanie w niewoli podczas pobytu w Syrii jazydzkiej dziewczynki (ANF, 2021).

Islamistyczny przekaz w mediach społecznościowych obejmował z gruntu zafalszowany obraz rzeczywistości (miał niewiele wspólnego z realiami wojny opisanymi w pierwszej części opracowania). Była to skuteczna, oddolnie kształtowana propaganda rekrutacyjna. Te same platformy służyły do nawiązywania bezpośrednich kontaktów z nowymi ochotnikami oraz organizowania pomocy w ich transferze w strefę

konfliktu (Kardaş i Özdemir, 2018, s. 21–22). Od strony ISIS były to doskonale przygotowane pod kątem psychologicznym działania werbunkowe. Osoba, która z Zachodu nawiązywała kontakt, natychmiast była „zwrótnie” zasypywana przekazem przesyconym takimi wartościami, jak: akceptacja, braterstwo, poczucie przynależności. Mogła liczyć na wysyp zaproszeń do znajomych na Facebooku, subskrypcji na Twitterze czy re-postów na Snapchacie. Eksploatowano w ten sposób poczucie izolacji (od społeczeństwa i rodziny) wśród młodych ludzi w społeczeństwach zachodnich (Callimachi, 2015).

Jytte Klausen (2015, s. 19) pokazała w swoich badaniach nad twitтеровą aktywnością europejskich FTF, że ich konta były również istotnym ogniwem w całym łańcuchu informacyjnym ISIS (zob. schemat 1). Bardzo ciekawa jest też kategoryzacja i statystyka treści publikowanych przez FTF twittów w formie tekstowej (zob. tabela 3) oraz w formie obrazów i nagrań wideo (zob. tabela 4).



Schemat 1. Schematyczny model przepływu informacji w sieci zachodnioeuropejskich FTF na Twitterze.

Źródło: Klausen, 2015.

Tabela 3. Zawartość twittów tekstowych publikowanych przez zachodnich FTF

Zawartość	Liczba twittów	%
Instrukcje religijne	217	38,54
Raporty z pola bitwy	227	40,32
Komunikacja interpersonalna	101	17,94
Groźby pod adresem Zachodu	3	0,53
Turystyka	15	2,66
razem	563	100

Źródło: Klausen, 2015. Badanie przeprowadzono na próbie 563 twittów z 59 kont.

Tabela 4. Treść obrazów i nagrań wideo publikowanych na Twitterze przez zachodnich FTF

Typ przekazu	Liczba zdjęć/ nagrań wideo	%
Prominentne postacie wśród dżihadystów (np. bin Laden)	286	12
Oczernianie reżimu Assada i innych obrazów wroga	142	6
Niewinne ofiary (np. martwe dzieci i kobiety zabite przez wroga)	171	7
Gloryfikacja męczeństwa	164	7
Drastyczne zdjęcia z aktów zemsty	93	4
Kontrola nad terytorium i walka	380	16
Styl życia i braterstwo wśród bojowników	321	13
Inne	834	35
razem	2391	100

Źródło: Klausen, 2015. Badanie na podstawie 2391 twittów zawierających treść graficzną/wideo pochodzących z 13 kont.

Powyższe zestawienia przeczą potocznej opinii o przewadze drastycznych i zastraszających treści w propagandzie ISIS. Kształt, kanały i skuteczność tej propagandy zmieniały się w czasie. Akcja blokowania kont na Twitterze, powzięta przez administratorów tego serwisu (2014), zmusiła terrorystycznych bojowników do zmiany narzędzi komunikacji. Przez pewien okres najważniejszą rolę odgrywały komunikatory internetowe, zapewniające większą prywatność i brak kontroli, przede wszystkim Telegram, ale również Signal i TamTam. Badania przeprowadzone nad propagandą ISIS w Telegramie również wykazały, że wysoki odsetek treści (ok. 1/3) stanowił tam „pozytywny przekaz”. Co więcej – stwierdzono, że był on adresowany w szczególności do wysoko wyedukowanych profesjonalistów żyjących na Zachodzie (Bloom i Daymon, 2018).

Kulturowy kontekst wydarzeń

Jak zwraca uwagę Tadeusz Paleczny,

kluczem do analizy współczesnych przemian społecznych są zjawiska różnicowania, komplikowania powiązań strukturalnych, mnożenia, ale i ujednoczenia kodów symbolicznych, powstawania, rozwoju i utrwalania się nowych, międzykulturowych przestrzeni normatywnych (Paleczny, 2017, s. 359).

Badacz ten wskazuje na występujące współcześnie silne napięcia pomiędzy: 1) partykularyzmem a uniwersalizmem kulturowym, 2) jednorodnością a różnorodnością, 3) tradycjonalizmem a postnowoczesnością,

4) globalnością a lokalnością. Z pewnością rewolucyjną zmianę w życie społeczne wprowadza cyberprzestrzeń, stanowiąca nową sferę komunikacyjną i symboliczną, w której kształtuje się współczesna tożsamość indywidualna i zbiorowa. Rozwój technologiczny, gospodarczy i społeczny sprawił, że różnokulturowość, rozumiana jako dostępność różnorodnej oferty kulturowej, a także fizyczna obecność przedstawicieli innych kultur (nawet bez akceptacji, integracji czy wręcz zgody na tę współobecność), jest już czymś nieodwracalnym. W przypadku Europy trendy te są dodatkowo potęgowane wskutek katastrofalnej kondycji demograficznej kontynentu, która każe spodziewać się w najbliższym wieku ogromnego nacisku demograficznego z Afryki i Azji (zob. Vollset i in., 2020). Próby poradzenia sobie z tym wyzwaniem poprzez integrację społeczną napotykają ewidentne trudności. Wykluczanie, dezintegracja, marginalizacja, getta i dzielnice etniczne, terroryzm, utrata poczucia bezpieczeństwa – to realne problemy, z którymi mierzy się Europa Zachodnia. Być może jeszcze głębsze i groźniejsze konsekwencje pojawiają się w „sferze ducha” w wyniku prób uniwersalizacji kulturowej i budowy wspólnego systemu norm. Rozmywanie tożsamości, wykorzenienie, depersonalizacja, anomia, samotność w sieci (por. Paleczny, 2017) – to zjawiska, które są też wprost współzależne z omawianym zjawiskiem mobilizacji europejskich FTF. Zachodni model wielokulturowości z pewnością wymaga redefinicji i odejścia od swoich neomarksistowskich źródeł ideologicznych (por. Bock-Côté, 2017).

Rozpatrując terroryzm islamski z perspektywy globalnej, trudno uciec od zaproponowanego m.in. przez Samuela Huntingtona paradygmatu zderzenia cywilizacji. Przy czym nie chodzi tylko o zwrócenie uwagi na militarystykę czy tzw. nieprzenikalność islamu. Terroryzm islamski „wybuchal” zawsze na „styku” z cywilizacją Zachodu i w reakcji na jego opcję modernizacyjną. Afgański macecznik terroryzmu pojawił się w konsekwencji wciągnięcia tego kraju w zimną wojnę. Szyicki macecznik irański – w reakcji na politykę westernizacji dynastii Pahlawich. Takich przykładów jest wiele. Trudno nie zgodzić się, że po stronie Zachodu „podjęto źle przemyślane wyprawy na Afganistan i Irak, karząc Bogu ducha winne narody za skutki zimnej wojny i rywalizacji wielkich mocarstw. Potem przyszła kolej na Irak i rozpoczęło się pandemonium” (Danecki, 2010, s. 69). Z pandemonium tego – pogłębionego tragicznie przez wojnę syryjską – wyłoniło się ISIS, które słusznie nazywane jest przez niektórych (Yeşiltaş i Kardeş, 2018) kolejną emanacją islamskiej zemsty i rewanzu na Zachodzie za doznane upokorzenia (np. za obecność zachodnich żołnierzy na *dar al-islam* – świętej ziemi islamu; ale też za ogólne zacofanie). To nie przypadek – a raczej pełna premedytacja – że ISIS ekspozycjonowało wszystko to, co sprzeczne z normami i wartościami liberalnej

Europy: pogardę dla ludzkiego życia, nietolerancję posuniętą aż do ludobójstwa, restaurację niewolnictwa, zgodę na przemoc seksualną i pedofilię (względem niemuzułmanek) czy pozbawienie nawet muzułmańskich kobiet większości praw. Co więcej, także „w kontrze” do zsekularyzowanego Zachodu, działania te w sposób zupełnie fasadowy są uzasadniane ortodoksyjnymi argumentami religijnymi i imitacyjnym tradycjonalizmem. Ta makabryczna alternatywa była w stanie przyciągnąć z Europy Zachodniej ponad 7,5 tys. młodych ludzi z różnych powodów niezadowolonych z własnego losu. Trafne będzie spostrzeżenie, że jest to mały promil muzułmanów w świecie i że zdecydowana większość świata islamskiego potępia ISIS. Dla ofiar zamachów w Brukseli (2014), w Paryżu (2015) czy w Stambule (2015), w których przygotowanie zaangażowani byli *returnees* z Syrii – nie ma to jednak żadnego znaczenia. Mniejszość ta potrafiła bowiem stworzyć realne zagrożenie i dotrzeć ze swoim przekazem do całej społeczności międzynarodowej.

Konkluzje

W odniesieniu do postawionego na wstępie celu pracy i głównego problemu badawczego stwierdzić należy, że wśród przyczyn radykalizacji i mobilizacji zachodnieuropejskich FTF ważną rolę odgrywają czynniki kulturowe. Przede wszystkim wśród migrantów drugiego i trzeciego pokolenia zauważyć można kryzys tożsamości oraz zachwianie systemu norm. Z jednej strony pochodzą oni ze społeczności tradycyjnych, z drugiej – wychowani są już w społeczeństwach liberalnych. Jedną z form wyjścia z tej sprzeczności i pustki aksjonormatywnej jest powrót do religii jako czynnika porządkującego funkcjonowanie społeczne, a także radykalna manifestacja na nowo przyswojonych wartości. Przed tym powrotem, w okresie pustki, częste są epizody kryminalne, uzależnienia, narastające problemy psychologiczne itp. Tego typu czynniki sytuacyjne znacznie zwiększają ryzyko radykalizacji i stosowania środków przemocowych, a w omawianym przypadku FTF – ryzyko podjęcia decyzji o wyjeździe na jeden z frontów dżihadu. Jak pokazuje praktyka, w warunkach wojennych problemy i traumy z wcześniejszego życia powracają i są odreagowywane w dewiacyjny sposób. Mobilizacja FTF odbywa się z wykorzystaniem nowych technologii cyfrowych, mediów społecznościowych i komunikatorów internetowych. Tworzony i rozpowszechniany oddolnie *content* buduje całą kulturę dżihadu, spopularyzowaną w wielu imigranckich kręgach w Europie. Opiswane zjawiska wpisują się w cywilizacyjne napięcie pomiędzy światem islamu a Zachodem, a ich przebieg świadczy o randze zagrożenia kreowanego przez społeczności muzułmańskie.

BIBLIOGRAFIA

- ANF. (2021). *ISIS returnee Omaima Abdi sentenced to several years in prison in Germany*. ANF News. Pozyskano z: <https://anfenglish.com/news/isis-returnee-omaima-abdi-sentenced-to-several-years-in-prison-in-germany-53659>.
- Barret, R. (2017). *Beyond the Caliphate: Foreign Fighters and the Threat of Returnees*. The Soufan Center. Pozyskano z: <https://thesoufancenter.org/research/beyond-caliphate>.
- Benmelech, E. i Klor, E.F. (2020). What Explains the Flow of Foreign Fighters to ISIS? *Terrorism and Political Violence*, 32(7), 1458–1481. DOI: 10.1080/09546553.2018.1482214
- Bloom, M. i Daymon, C. (2018). Assessing the Future Threat: ISIS's Virtual Caliphate. *Orbis*, 62(3), 372–388. DOI: 10.1016/j.orbis.2018.05.007
- Bock-Côté, M. (2017). *Multikulturalizm jako religia polityczna*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Bouzar, D. i Martin, M. (2016). Pour quels motifs les jeunes s'engagent-ils dans le djihad? *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence*, 64(6), 353–359. DOI: 10.1016/j.neurenf.2016.08.002
- Bryc, A. (2014). *Izrael 2020 skazany na potęgę?* Warszawa: Wydawnictwo Poltext.
- Callimachi, R. (2015). *ISIS and the Lonely Young American*. The New York Times. Pozyskano z: <https://www.nytimes.com/2015/06/28/world/americas/isis-online-recruiting-american.html>
- Cetorelli, V., Sasson, I., Shabila, N. i Burnham, G. (2017). Mortality and kidnapping estimates for the Yazidi population in the area of Mount Sinjar, Iraq, in August 2014: A retrospective household survey. *PLoS Medicine*, 14(5), e1002297. DOI: 10.1371/journal.pmed.1002297
- Cragin, R.K. (2021). Preventing the Next Wave of Foreign Terrorist Fighters: Lessons Learned from the Experiences of Algeria and Tunisia. *Studies in Conflict & Terrorism*, 44(7), 543–564. DOI: 10.1080/1057610X.2019.1568005
- Czornik, K. i Lakomy, M. (2018). *Konflikty zbrojne na Bliskim Wschodzie i w Afryce w drugiej dekadzie XXI wieku: Przebieg – uwarunkowania – implikacje* (Wydanie I). Katowice: Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Danecki, J. (2010). Narodziny terroryzmu w świecie islamu. W P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna i M. Smoleń-Wawrzusiszyn (red.), *Terroryzm – dawniej i dziś*. Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, 51–71.
- Dauber, C.E., Robinson, M.D., Baslios, J.J. i Blair, A.G. (2019). Call of Duty: Jihad – How the Video Game Motif Has Migrated Downstream from Islamic State Propaganda Videos. *Perspectives on Terrorism*, 13(3), 17–31.
- Dawson, L.L. (2021). *A Comparative Analysis of the Data on Western Foreign Fighters in Syria and Iraq: Who Went and Why?* (ICCT Research Paper).

- The International Centre for Counter-Terrorism – The Hague (ICCT). Pozyskano z: <https://icct.nl/app/uploads/2021/02/Dawson-Comparative-Analysis-FINAL-1.pdf>
- Kardaş, T. i Özdemir, Ö.B. (2018). The Making of European Foreign Fighters: Identity, Social Media and Virtual Radicalization. W M. Yeşiltaş i T. Kardaş (red.), *Non-State Armed Actors in the Middle East*. Springer International Publishing, 213–235. DOI: 10.1007/978-3-319-55287-3_10
- Klausen, J. (2015). Tweeting the *Jihad*: Social Media Networks of Western Foreign Fighters in Syria and Iraq. *Studies in Conflict & Terrorism*, 38(1), 1–22. DOI: 10.1080/1057610X.2014.974948
- Krylov, A.V. (2020). Posledstviâ graždanskoj vojny v Sirii i puti ih preodoleniâ. *Mirovââ Ėkonomika i Meždunarodnye Otnoşeniâ*, 64(9). DOI: 10.20542/0131-2227-2020-64-9-114-125
- Nagata, M.K. i Sanderson, T.M. (2017, kwiecień 5). *Foreign Fighter Fallout: A Conversation with Lt. Gen. Michael K. Nagata*. Center for Strategic and International Studies. Pozyskano z: <https://www.csis.org/analysis/foreign-fighter-fallout-conversation-lt-gen-michael-k-nagata>.
- Palczyński, T. (2017). *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*. Kraków: Księgarnia Akademicka. <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/49292>.
- Pasamonik, B. (2016). Fenomen europejskich dżihadystów. *Multicultural Studies*, 2, 13–30. DOI: 10.23734/mcs.2016.2.013.030.
- Pokalova, E. (2019). Driving Factors behind Foreign Fighters in Syria and Iraq. *Studies in Conflict & Terrorism*, 42(9), 798–818. DOI: 10.1080/1057610X.2018.1427842.
- Roth, K. (2015). *Slavery: The ISIS Rules*. Human Rights Watch. Pozyskano z: <https://www.hrw.org/news/2015/09/05/slavery-isis-rules>.
- UN Assistance Mission for Iraq (UNAMI). (2016). *A Call for Accountability and Protection: Yezidi Survivors of Atrocities Committed by ISIL*. Pozyskano z: <https://www.refworld.org/docid/57b848814.html>.
- United Nations General Assembly Human Rights Council. (2021). *Report of the Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic*. United Nations General Assembly Human Rights Council. Pozyskano z: <https://undocs.org/en/A/HRC/46/55>.
- Vergani, M., Iqbal, M., Ilbahar, E. i Barton, G. (2020). The Three Ps of Radicalization: Push, Pull and Personal. A Systematic Scoping Review of the Scientific Evidence about Radicalization Into Violent Extremism. *Studies in Conflict & Terrorism*, 43(10), 854–854. Pozyskano z: DOI: 10.1080/1057610X.2018.1505686.
- Vollset, S.E., Goren, E., Yuan, C.-W., Cao, J., Smith, A.E., Hsiao, T., Bisignano, C., Azhar, G.S., Castro, E., Chalek, J., Dolgert, A.J., Frank, T., Fukutaki, K., Hay, S.I., Lozano, R., Mokdad, A.H., Nandakumar, V., Pierce, M., Pletcher, M., ... Murray, C.J.L. (2020). Fertility, mortality, migration, and

population scenarios for 195 countries and territories from 2017 to 2100: A forecasting analysis for the Global Burden of Disease Study. *The Lancet*, 396(10258), 1285–1306. DOI: 10.1016/S0140-6736(20)30677-2.

Walsh, G. (2021). *10 years on: 10 Facts that explain Syria's conflict*. Trócaire. Pozyskano z: <https://www.trocaire.org/news/10-years-on-10-facts-that-explain-syrias-conflict>.

Wejkszner, A. (2018). *Samotne wilki kalifatu? Państwo Islamskie i indywidualny terroryzm dżihadystyczny w Europie Zachodniej*. Warszawa: Difin.

Yeşiltaş, M. i Kardaş, T. (2018). The New Middle East, ISIL and the 6th Revolt Against the West. W M. Yeşiltaş i T. Kardaş (red.), *Non-State Armed Actors in the Middle East*. Springer International Publishing, 147–167. DOI: 10.1007/978-3-319-55287-3_7

Tomasz Grabowski – doktor nauk społecznych w zakresie nauk o bezpieczeństwie, roszoznawca, analityk, adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Akademii Ignatianum w Krakowie.

Evelina Kristanova<http://orcid.org/0000-0003-4935-7417>

The University of Economics and Human Sciences

evlin@onet.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.23

Contemporary Polish Community Media and Democracy. An Example of Catholic Periodicals

ABSTRACT

The purpose of the study is to show the general situation of Catholic periodicals under the current democratic system. The author provides an analytical definition of the journals, followed by a dedicated typology. The discussed periodicals, which represent the class of community media, have all played an important religious, cultural and political role at some point in history. The selection of this particular research topic is justified by the shortage of in-depth studies on this important media segment. The interdisciplinary study takes the form of a compilatory review, illustrating obvious correlations between media and politics through the example of Catholic periodicals. The article uses the following methods: literary and critical analysis, as well as media and press content analysis.

KEYWORDS: media, politics, Catholic periodicals, Polish press, typology

STRESZCZENIE

Współczesne polskie media środowiskowe a demokracja. Przykład czasopism katolickich

Celem opracowania jest ukazanie ogólnej sytuacji czasopism katolickich w obecnym systemie demokratycznym. Autorka przedstawia analityczną definicję czasopism, a następnie dedykowaną im typologię. Omawiane periodyki należą do mediów wybranego środowiska i w różnych okresach historii odgrywały ważną rolę religijną, kulturową i polityczną. Wybór tematu badawczego jest uzasadniony niedostatkiem pogłębionych studiów nad tym ważnym segmentem mediów. Interdyscyplinarne studium ma formę kompilacyjnego przeglądu, ilustrującego oczywiste korelacje między mediami a polityką na przykładzie czasopism katolickich. W artykule zastosowano następujące metody: analizy i krytyki piśmiennictwa oraz analizy zawartości mediów i prasy.

SŁOWA KLUCZE: media, polityka, czasopisma katolickie, prasa polska, typologia

Suggested citation: Kristanova, E. (2021). Contemporary Polish Community Media and Democracy. An Example of Catholic Periodicals. © *Perspectives on Culture*, 4(35), pp. 405–414. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.23.

Submitted: 27.10.2021

Accepted: 03.12.2021

Introduction

Polish Catholic periodicals can undoubtedly be classified as community media, having had a long-standing publishing tradition (since the 1830s) and having played an important religious, cultural and political role in various historical periods. Alas, they nowadays amount to a meagre 3% of the total circulation within the press market, and, to this day, they have been a subject of neither general nor comprehensive scientific studies. Therefore, this paper, the main purpose of which is to show the general situation of the Catholic periodicals and their typology, opens with their definition.

Fundamental questions that any contemporary researcher of the Catholic press faces are related to its present situation, operations, number and diversity, reasons behind any closures, and publishing and marketing policies. Another justified aspect is to determine a typology for these periodicals. For this purpose, the author reviewed online press directories, bibliographies, catalogues of Polish seminary libraries and Catholic universities (with regard to subscriptions to the journals in question), and created a list of the most prominent and frequently recurring titles. These were then compared with the census of Catholic periodicals provided in the statistical yearbook entitled *The Catholic Church in Poland 1991–2011* (Warszawa 2014). The typology that follows includes the most important examples, taking into account the currently vital segment of e-publications.

Methodology

The scientific rationale behind the subject was the lack of any keen interest among press experts (historians, political or media scientists) to conduct general and comprehensive studies of Catholic periodicals. Władysław Marek Kolasa once wrote that “typological division raises most serious doubts. The issue is objectively complicated, and in fact, there are no proper attempts to resolve it in press studies” (Kolasa, 1999, p. 108). Discussing examples, he could only list one typology, compiled by Adam Lepa sometime ago (1985, pp. 171–180). The purpose behind the research described hereinafter was also a comparative and qualitative assessment of Catholic periodicals, based on interviews with their editors (Częstochowa-based “Niedziela” and the long-extinct monthly “Miejsca Święte”)¹.

Importantly, the definition of Catholic periodicals entails a Catholic worldview and Christian ethics as the most significant elements of the

1 Namely, Fr. Mariusz Frukacz, the editor-in-chief of “Niedziela”, and Fr. Roman Tkacz (SAC), the main originator of “Miejsca Święte.”

media message. These journals remain formally connected with the hierarchical Church and its (diocesan or monastic) authorities through the post of ecclesiastical assistant, being responsible for the conformity of the content with principles of faith. Broadly speaking, the status of Catholic periodicals (as opposed to secular publications) is granted – pursuant to official Church documentation – to journals adhering to the principle of the primacy of truth and evangelisation (Śpiewak, 2019, p. 160). At the same time, it is emphasised that their message must be authentic, though not by manipulative techniques.

The development of the Catholic press after the Second Vatican Council was conditioned by Church Acts on the importance of media in evangelisation (Śpiewak, 2018, p. 160). As a result, the media content had to be concordant with the requirements stipulated in official Church documentation, and, primarily, within the *Inter mirifica* decree, and the pastoral instructions: *Communio et progressio* and *Aetatis novae*. In the post-conciliar period, Catholic press was divided into ecclesiastical, Catholic, Catholic Faithful, and pro-Catholic (supporting Catholic postulates). After 1989, Catholic-profiled titles have also been bound by media laws and marketing laws, just like any other periodical, which obligates their editorial boards to obtain a licence (Sieńczyło-Chlabczyk, 2015).

Contemporary Catholic periodicals – facts and figures

In 21st-century Poland, the total circulation of the Catholic press amounts to 1.2–1.3 million copies, yet only 5% of Poles declare that they read it (Przeciszewski). Data from 2011 shows that among all 496 press titles, 258 had a religious profile. As for periodicity, the largest class were quarterlies and monthlies – 130 (*Ruch wydawniczy w liczbach*, Warszawa 2012). However, analyses made in 2013 revealed 492 periodicals were registered under the class „religion and theology” (*Ruch wydawniczy w liczbach*, 2015). Alas, official Church institutions do not keep statistics for the parish press, which makes the segment rather difficult to assess. Other sources show that out of the total 10,201 Catholic parishes, 2,049 published their own newspapers between 2011 and 2012. A valuable initiative once undertaken by lay Catholics was the website PrasaParafialna.pl, which later ceased posting and is no longer updated today (*Prasa parafialna jako przykład prasy sublokალnej*). For these reasons, the exact number of Catholic titles in Poland is difficult to determine. It is also partially because the National Library only distinguishes the overall class of religious institutions, updated on the basis of copies sent by publishers pursuant to the statutory obligation, which some fail to comply with. Another factor that

impedes the assessment of the circulation of the Catholic press is the fact that publishers are often reluctant to share such information.

After the 1989, political transformation brought privatisation and decentralisation of the media, and many journalists left Catholic editorial boards for newly established media, a fact which coincided with a steady drop in the number of readers. In general, the total number of periodicals in Poland has been gradually decreasing, as evidenced by national data on active titles between 2010 and 2018. In 2010, readers could choose from 7,604 journals, while in 2015, the number declined to 7,132, then to 7,107 in 2016, and 6,939 in 2017. By comparison, daily newspapers have been more stable and recorded a less dramatic drop: in 2010 there were 51, and in 2017 – 46 (Concise Statistical Yearbook of Poland 2018, p. 231).

After this period, the 2019 indicators showed an upward trend, with as many as 7,234 registered titles. Interestingly, the Concise Statistical Yearbook of Poland (2019, p. 231) provides data divergent to the figures above – namely, a higher number for 2017: 7,433 journals (as opposed to 6,939 hereinabove). Thus, according to this source, 2017 showed an upward trend when compared to the years before and after.

Additionally, it is worth citing the 2018 results for the class “religion and theology,” *Statistical Yearbook of the Republic of Poland* (published in 2019) lists a total of 529 periodicals (p. 431),² which is concordant with the data in the 2018 Culture Report, and indicates an increase in comparison to 2016, when the class had 505 titles (approx. 5%). In 2018, the number of titles published in Poland decreased by 227 when compared to the previous year (from 7,433 in 2017 to 7,206 in 2018, i.e., by 3.1%). The dominant class according to UNESCO’s classification was “sociology and statistic” (2,169 titles; 30.1% of all periodicals), while “religion and theology” was represented by 529 titles (7.3%) (Kultura w 2018 r.). These statistics illustrate the changes that have been taking place on the Polish press market, and show how difficult it is to obtain accurate information on Catholic community periodicals.

Typology

In order to observe volume standards, this paper contains a brief description of existing typologies, followed by the author’s own, expanded with those press titles that represent particular subclasses and prove the author’s knowledge and press content analysis. However, the paper does not discuss editorial and formal features of individual periodicals.

2 Mostly quarterlies, followed by semi-yearlies (178), yearlies and irregulars (150), monthlies (118), bimonthlies (58), and other (25).

To begin with, one must recall the simplest, best-known and most universal periodicity criterion that divides press into: dailies, weeklies, biweeklies, monthlies, quarterlies, semi-yearlies, yearlies and irregulars. As for the reach, the following classes are distinguished: international, nationwide, local (diocesan), and sub-local (parish, decanal), while the publisher's criterion classifies periodicals as:

- for the Church hierarchs (curia and episcopate),
- religious,
- for catholic associations, societies, organisations and movements,
- for universities
- for parishes,
- private.

With regard to target audience, periodicals are customarily divided into publications for adults, women, children and youth, the clergy, the intelligentsia, catechists, altar boys, the sick, but also familial, missionary, aimed at Catholic movements, etc. A logical typology was applied by Adam Lepa (1999), who classified Catholic periodicals intended for:

- the faithful,
- pastors and theologians,
- monks,
- catechists,
- the youth.

However, it is Kolasa's division – concerning the Catholic press in Krakow only, though still quite universal – that appears to be most appropriate (Kolasa, 2006) as to the classes it proposes, namely:

- Catholic periodicals on religious spirituality, of charitable and caring movements, Catholic associations, for children and youth, socio-religious, and other (missionary and pilgrimage);
- the parish press;
- the diocesan pastoral press;
- theological journals;
- the monastic press (Kolasa, 2006, p. 107).

For the reasons stated hereabove, the author decided to provide her own typology, based on the criterion of subject matter, which consists of the following classes:

- socio-cultural and religious periodicals, which are highly professional and to this today have a powerful impact on the worldview of Catholics (“Gość Niedzielny,” “Tygodnik Powszechny,” “Idziemy,” “Przegląd Powszechny,” “Frona,” “Znak,” “W drodze,” “Więź,” “WpiS,” “Czas Serca”);

- periodicals for families (“Przewodnik Katolicki,” “Posłaniec Świętej Rodziny,” “W Naszej Rodzinie,” “Tak Rodzinie,” “Źródło,” “Moja Rodzina,” “Nasza Arka,” “Cuda i Łaski Boże”);
- missionary periodicals (monthly and bimonthly, e.g., “Misjonarze Kombonianie,” “Misje Dzisiaj,” “Misjonarz,” “Ziemia Święta”);
- theological and pastoral periodicals for priests, catechists, educators (“Animator,” “Ateneum Kapłańskie,” “Biblioteka Kaznodziejska,” “Msza Święta,” „Egzorcysta,” „Homo Dei,” “Katecheta,” “Wychowawca,” “Współczesna Ambona”);
- theological and scientific periodicals (“Collectanea Theologica,” “Communio,” “Studia Teologiczne,” “Przegląd Biblijny,” “Ruch Biblijny i Liturgiczny”);
- periodicals on Christian spirituality (“Życie Duchowe,” “Zeszyty Karmelitańskie,” “Głos Karmelu,” “Życie Konsekrowane”);
- periodicals for Catholic communities and movements (“Apostolstwo Chorych,” “Kotwica,” “List,” “Nowe Miasto,” “Szum z Nieba,” “Wieczernik,” “Oaza,” “Legio Mariae,” “Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym,” “Życ Ewangelią”);
- publications for the general public, i.e., devotional periodicals for a wide audience (“Niedziela,” “Rycerz Niepokalanej,” “Apostolstwo Chorych,” “Posłaniec Serca Jezusowego,” “Któż jak Bóg,” “La Salette”);
- periodicals for young people (“Droga,” “ESPE,” “HIT,” “Jezus Zyje,” “Nasza Droga,” “Miłujcie się,” “RUAH”);
- periodicals for children (“Mały Gość Niedzielny,” “Mały Przewodnik Katolicki,” “Mały Rycerzyk Niepokalanej,” “Mały Pielgrzym,” “Anioł Stróż,” “Dominik idzie do Pierwszej Komunii Świętej,” “Jaś,” “Świat Misyjny,” “KnC”);
- periodicals for women (“Pani”);
- news bulletins (“Wiadomości KAI) and titles published by official Church bodies (“Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie,” “Wiadomości Archidiecezjalne in Katowice,” “Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”); and
- parish periodicals (e.g., “Gazeta Parafialna” – a weekly journal of the Parish of St Theresa and St John Bosco in Łódź).

The classification reveals how diverse contemporary Catholic periodicals are in terms of content, subject matter and target audience. There is a wide selection of missionary, opinion, and popular periodicals. Almost all (apart from a few parish titles) run their own websites, while the vast majority of the most prominent journals also provide e-editions. Most high-end periodicals do not narrow their scope of interest to religion only, also discussing political and socio-cultural issues, while their editorial

teams go to great lengths to meet the modern readers' expectations by making the graphic design visually attractive. As for parish periodicals, it must be stressed that, due to their unique nature, they require a separate study, in fact, all Catholic periodicals deserve to have more typologies compiled in the future.

Conclusions

The 21st century Catholic community press still plays an integral role among its readers. After the 1989 socio-political transformation, the Polish Catholic press entered the free market, where it has had to acquire funds and attract readers. However, the most important and effective way of promoting Catholic periodicals has remained unchanged – announcements issued at the end of the Mass. Nowadays, editorial boards attempt to keep up with the new technological media developments (Pethe, 2017, pp. 27–41), and thus, the majority of the Catholic periodicals have a website and an e-issue, while some even run large-scale online services. Titles are also advertised on social media (Facebook, YouTube). The communal aspirations to sway lay Catholics and perform an evangelisation function can still be observed among the best-known weeklies: “Gość Niedzielny” and “Niedziela,” which also applies to their diocesan editions. Their boards also make every effort to make advertisements modern and attractive.

Smaller publishing initiatives have also been successful during the researched periods, despite a subsequent drop in readership, as evidenced by the pilgrimage monthly “Miejsca Święte” (1997–2011) or the Polish version of “Magazyn Familia” (2008–2011) (Kristanova, 2017, pp. 267–283). A painful loss to the Catholic community was the 2012 closure of the paper edition of “Przegląd Powszechny” due to “market requirements,” followed by its incorporation into the Deon.pl website.³ Other editorial teams that faced serious financial difficulties were “Tygodnik Powszechny,” “List” and “Więź,” but they have managed to overcome the crisis.

3 ‘Przegląd Powszechny’ ceased publication. Retrieved from: <https://pch24.pl/przeglad-powszechny-przestal-sie-ukazywac/> (access: 18.04.2021).

REFERENCES

CSO [GUS] Reports

- Kościół katolicki w Polsce 1991–2011. Rocznik statystyczny.* Warszawa.
- Kultura w 2018 roku (2019). Warszawa–Kraków. Retrieved from: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/kultura-turystyka-sport/kultura/kultura-w-2018-roku,2,16.html> (access: 21.04.2021).
- Mały Rocznik Statystyczny Polski 2018 (2018). Warszawa. Retrieved from: https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5515/1/19/1/maly_rocznik_statystyczny_polski_2018.pdf (access: 19.01.2020).
- Mały Rocznik Statystyczny Polski 2019 (2019). Warszawa. Retrieved from: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/maly-rocznik-statystyczny-polski-2019,1,21.html> (access: 19.01.2020).
- Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej (2019). Warszawa. Retrieved from: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/rocznik-statystyczny-rzeczypospolitej-polskiej-2019,2,19.html> (access: 19.01.2020).
- Ruch wydawniczy w liczbach 2013* (2015). Warszawa.

Encyclopaedic, Dictionary and Other Sources

- Bojarski, J.J. i Gzella, A.L. (1994). *Katalog prasy i wydawnictw katolickich.* Lublin: Kerygma.
- Guzewicz, W. (2015). *Leksykon pras katolickiej diecezji elckiej.* Elk: Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum.
- Lepa, A. (1994). *Katalog prasy katolickiej w Polsce. State as of January 31, 1994.* Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Maślanka, J. (1978). *Encyklopedia wiedzy o prasie.* Warszawa: Ossolineum.
- Pisarek, W. (2006). *Słownik terminologii medialnej.* Warszawa: Universitas.

Literature

- Dutka, W. (2008). Typologia prasy parafialnej Kościoła Rzymskokatolickiego w okresie II Rzeczypospolitej. *Rocznik Historii Prasy Polskiej*, no. 11, 35–56.
- Gierula, M. (2012). Współczesna prasa religijna w Rosji. Próba typologii. *Rocznik Prasoznawczy*, no. 6, 59–73.
- Kolasa, M.W. (1999). *Prasa Krakowska w dekadzie przemian 1989–1998. Rynek, polityka, kultura.* Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.

- Kolasa, M.W. (2006). Krakowska prasa katolicka u schyłku XX wieku, *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis, Studia Ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia*, no. 4, 107.
- Kolasa, M.W. (2013). *Historiografia prasy polskiej (do 1918 roku)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Kristanova, E. (2017). Socio-cultural monthly „Magazyn Familia” (2008–2011) as an example of a family journal. In: B. Iwańska-Cieślak & E. Pokorzyska (eds.), *History of books and press. Review of research for 2013–2015*. Bydgoszcz, 267–283.
- Kuta, C. (2020). Rola i znaczenie prasy Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Społecznego. In: S. Ligarski & R. Łatka (eds.), *Prasa oficjalna w PRL*. Szczecin–Warszawa: Institute of National Remembrance, 113–125.
- Lepa, A. (1995). Prasa katolicka w Polsce – szanse i zagrożenia. In: A. Słomkowska (ed.), *Pięćdziesiąt lat transformacji mediów*. Warszawa, 171–180.
- Łęcicki, G. (2010). Media katolickie w III Rzeczypospolitej (1989–2009). *Kultura, Media, Teologia*, no. 2, 112–122.
- Kossewska, E. & Adamowski, J. (2004). *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*. Warszawa: Instytut Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mąkosa, P. (2013). The place and role of contemporary media in catechesis. *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, no. 5, 115–128.
- Mielczarek, T. (1998). *Między monopolem a pluralizmem. Zarys dziejów środków komunikowania masowego w Polsce w latach 1989–1997*. Kielce: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Jana Kochanowskiego.
- Pethe, A. (2017). Communicating with images. Contemporary Catholic press in the face of technological change. *Studia Ekonomiczne*, no. 317, 27–41.
- Przeczyszewski, M. *Miejsce i rola prasy parafialnej w świecie mediów katolickich w Polsce*. Retrieved from: http://prasaparafialna.pl/czytelnia/wszystkie_artykuly/miejsce_i_rola_prasy_parafialnej (access: 21.04.2021).
- Secler, B. (2010). Dwie dekady katolickich środków społecznego przekazu w Polsce (1989–2009). In: B. Kosmanowa (ed.), *Media dawne i współczesne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM, 71–86.
- Secler, B. (2013). *Ksiądz Józef Tischner w środkach społecznego przekazu w Polsce w latach 1955–2000. Studium politologiczno-medioznawcze*. Poznań: Nauka i Innowacje.
- Sieńczyło-Chłabicz, J. (ed.) (2015). *Media Law*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Słoń, E. (2014). Access to information on contemporary Kielce parish press, *Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych*, 38, no. 1, 5–94.
- Stefaniak, J. (1998). *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej w latach 1945–1953*. Lublin: UMCS.
- Szczepaniak, M. (2017). Prasa katolicka a polityka. Casus ks. Zygmunta Kaczyńskiego. *Polonia Sacra*. no. 3, 193–211.

- Śpiewak, R. (2018). Obecność katolickich treści religijnych w mediach publicznych po ustawie medialnej z 1992 r. *Łódzkie Studia Teologiczne* 27/1, 155–175.
- Śpiewak, R. (2019). Duchowny w mediach. Aktualne uwarunkowania i wyzwania. In: A. Hess, M. Nowina-Konopka, & W. Świerczyńska-Głownia (eds.), *Dynamika przemian w mediach*. Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej.
- Tasak, A. (2014). Katolicyzm a liberalizm. Recepcja liberalizmu na łamach współczesnej, polskiej prasy katolickiej (wybrane zagadnienia). *Polityka i Społeczeństwo*, no. 4, 70–85.
- Wallentin, A. (2018). Mowa nienawiści a Kościół katolicki we współczesnej dyskusji w Polsce w latach 2012–2017. *Język. Religia. Tożsamość*, no. 2, 161–177.
- Wąrzochowska, B. (2015). *Współczesna prasa parafialna Archidiecezji Katowickiej. Książka, biblioteka, informacja*. Between divisions and community, eds J. Dzieniakowska, M. Olczak-Kardas, vol. 4. Kielce: Uniwersytet Jana Kochanowskiego, 299–315.
- Wrzos, M. (2018). Od czasopism do Web 3.0. Polskie media misyjne po Vaticanum Secundum. Część pierwsza: Rozwój środków społecznego przekazu oraz nauczanie Kościoła na ich temat w polskim czasopiśmiennictwie misyjnym. *NURT SVD*, no. 2, 85–108.
- Żurek, W.W. (ed.) (2015). *Journals of Archives, Libraries and Museums of the Catholic Church*. Lublin: Catholic University of Lublin.

Evelina Kristanova – holds a post-doctoral degree in social sciences (specialisation: mass media) and is a professor at the University of Economics and Human Sciences in Warsaw. In 2007, she received a bachelor's degree in theology from Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. Since 2021, she has been part of the editorial board of the bi-annual *Nasza Przeszłość*. Between 2009 and 2012, she worked as an editorial assistant of the academic and didactic series *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Librorum*. She has been a member of the Polish Communication Association since 2017, and the Society for the History of the Humanities since 2021. She holds lectures and classes on public relations (including workshops in English as part of the E.U. project 'University Closer to Business – Comprehensive Development Programme of the University of Finance and Management in Warsaw'), history of the Polish press, social and cultural impact of the media, and social communications.

Agnieszka Puskow-Bańka
<http://orcid.org/0000-0002-2364-9246>
Akademia Ignatianum w Krakowie
agnieszka.puskow@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3504.24

Polska i Polacy w myśli politycznej
Jana Ludwika Popławskiego na tle krytyki Polski
Michała Bobrzyńskiego

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest porównanie krytyki Polski i Polaków w myśli wczesno-endeckiej (na przykładzie J.L. Popławskiego) i szkoły krakowskiej (na przykładzie M. Bobrzyńskiego). Problemem badawczym jest próba odpowiedzi na pytanie o Polskę w kontekście Europy: według jakich wzorców dokonać ewaluacji polskiej kultury politycznej, skoro obaj myśliciele zgadzają się co do tego, że wzorce polskiej kultury politycznej są odmienne od europejskich i generują wadliwe *status quo*? Podstawową metodę stanowi analiza tekstów źródłowych oraz ich interpretacji przez późniejszych autorów. Bobrzyński punktem wyjścia czyni Europę, Popławski – Polskę. Różnica tej perspektywy generuje dwa odmienne projekty budowy nowoczesnego społeczeństwa polskiego. Zasadniczym wnioskiem płynącym z analizy jest przeświadczenie o wewnętrznym charakterze krytyki Polski i Polaków w myśli J.L. Popławskiego, który wprowadza formułę tezę o „zapóźnieniu” Polski, a tym samym potrzebie „modernizacji”, jednakże punktem wyjścia czyni zasoby rodzimej kultury. Artykuł pokazuje różnice w umiejscowieniu „cnót ekonomicznych” na płaszczyźnie powinności człowieka i obywatela. Opisuje oddolne, „gminowładcze” uwarunkowania skutecznej władzy w Polsce oraz postuluje zniwelowanie rozdźwięku społecznego między elitami intelektualnymi („cywilizacja pańska”) a resztą społeczeństwa („cywilizacja chłopska”). Artykuł może się przysłużyć refleksji nad współczesnymi przemianami modernizacyjnymi zachodzącymi w społeczeństwie polskim; z jednej strony sugeruje potrzebę zmiany cywilizacyjnej, z drugiej pokazuje granice tej zmiany.

SŁOWA KLUCZE: Popławski, Bobrzyński, Narodowa Demokracja, krytyka Polski i Polaków, zapóźnienie

Sugerowane cytowanie: Puskow-Bańka, A. (2021). Polska i Polacy w myśli politycznej Jana Ludwika Popławskiego na tle krytyki Polski Michała Bobrzyńskiego. © *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 415–436. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.24.

ABSTRACT

Poland and Poles in the Political Thought of Jan Ludwik Popławski in Relation to Michał Bobrzyński's Critique of Poland

The aim of this article is to compare the criticism of Poland and Poles in the thought of the early National Democracy (on the example of J.L. Popławski) and the Krakow school (on the example of M. Bobrzyński). The research problem is an attempt to answer the question about Poland in the context of Europe: according to which patterns should Polish political order be evaluated, since both thinkers agree that the patterns of Polish political culture are different from European ones and generate a faulty *status quo*? The basic method is the analysis of source texts and their interpretation by later authors. Bobrzyński's starting point is Europe, while Popławski's is Poland. The difference in perspective generates two different projects for building a modern Polish society. The main conclusion of the analysis is the thesis about the internal character of criticism of Poland and Poles in the thought of J.L. Popławski. He formulates a thesis about the "backwardness" of Poland, and thus the need for "modernization," i.e. the modernization of Polish patriotism but the starting point of analysis is Polish political culture. The article shows the differences in the placement of "economic virtues" in the catalog of human and civil duties. It describes the grassroots, "power of the commons" (gminowładcze) conditions of effective political power in Poland and postulates bridging of the social gap between the intellectual elite ("lordly civilization") and the rest of society ("civilization of commons"). The article may prompt a reflection on contemporary modernization changes taking place in Polish society; on one hand side, it suggests the need for civilization change, on the other hand side, it shows the limits of it.

KEYWORDS: Popławski, Bobrzyński, National Democracy, criticism of Poland and Poles, backwardness

1. „Polska szła odwrotnie niż cała Europa”

Druga połowa XIX w., zwłaszcza moment, w którym okrzepnięto z rozpaczy po kolejnym nieudanym powstaniu, to wbrew pozorom czas „burzy i naporu” w środowisku polskiej inteligencji, czas wzmożonych dyskusji nad polską kulturą polityczną, tożsamością Polaka. Spór o Polskę sprowadzał się do sporu o szlachtę. Tożsamość polityczną Polaka definiował stosunek do wzorców kultury politycznej wypracowanej przez szlachecką elitę narodu. Rozumienie sfery polityczności zaproponowane w I Rzeczypospolitej było i jest nadal jedynym modelem relacji jednostki do państwa, jaki funkcjonuje w społeczeństwie polskim. Dziedzictwo to można poddawać krytyce, jednakże nie można umniejszać jego znaczenia,

kwestionować wyłączności tych wzorców dla projektu nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego. Wszelkie próby modyfikacji kultury politycznej Polaka muszą w punkcie wyjścia przyjąć rozumienie sfery polityczności wypracowane przez I Rzeczpospolitą i polski romantyzm polityczny, choćby tym punktem wyjścia miał być radykalny program naprawy Rzeczypospolitej, próba modyfikacji modelu kultury politycznej, którego wady są tyleż oczywiste co fakt, iż tylko w jego obrębie możliwe są próby poszukiwania odpowiedzi na pytanie o tożsamość polityczną Polaka.

Problematyka polskiego charakteru narodowego w myśli wczesnej narodowej demokracji przyrównywana jest niebezzasadnie do stanowiska szkoły krakowskiej. Wielowątkowość i złożoność refleksji szkoły krakowskiej można sprowadzić do tego, co Wacław Sobieski określił mianem myśli „pesymistycznej”, a więc takiej, która kwestionuje wzory polskiej kultury politycznej *per se*, w ich realizacji upatrując genezę kryzysu i upadku Polski. Biegunowo przeciwnym stanowiskiem jest refleksja „optymistyczna”, która genezę kryzysu i upadku Polski upatruje w braku odzwierciedlenia tak samo definiowanych (lecz ocenianych pozytywnie) wzorców w rzeczywistości (Kaute, 1993, s. 12); przyczynę upadku Polski znajduje w ich dekompozycji. W istocie jest to spór o wartość polskiej kultury politycznej.

Wśród luminarzy krakowskiej szkoły historycznej wyróżnia się postać Michała Bobrzyńskiego, historyka należącego do pokolenia, które – jak przekonuje W. Sobieski – „nie widziało już wcale żadnej wiosny w swoim życiu i wstąpiło na arenę, kiedy już było po wszystkim. I stąd to może u tego najmłodszego nie widać już prawie żadnej iskierki optymizmu, a za to pesymizm pojawia się w formie najbardziej stanowczej” (Sobieski, 1963, s. 570). W niniejszym artykule postaram się wykazać, że podobieństwa doktrynalne dotyczące krytyki polskiego charakteru narodowego w myśli wczesnoendeckiej, której egzemplifikacją jest myśl Jana Ludwika Popławskiego, i w refleksji krakowskiej szkoły historycznej, której najjaskrawszym przykładem jest myśl Michała Bobrzyńskiego, nie mogą przysłać nam faktu, że u podstaw tych krytyk stoją odmienne założenia dotyczące sfery kultury i cywilizacji, których konsekwencją jest ostatecznie odmienny stosunek do wzorców ustrojowych I Rzeczypospolitej.

Myśl wczesnoendecka przełomu XIX i XX w. stanęła przed trudnym zadaniem: z jednej strony naród walczył o przetrwanie, potrzeba afirmacji jego kultury, a przede wszystkim wyodrębnienia i nazwania charakterystycznych dla niej elementów stała się sprawą życia lub śmierci. Z drugiej strony endecja przyznała rację szkole krakowskiej – archetyp polskiej kultury politycznej zawiera elementy destrukcyjne dla niej samej. Pytanie, które należy postawić myśli Popławskiego, brzmi zatem: czy zawiera je źródło, czy może jest to objaw jego wypaczenia?

Archetyp polskiej kultury politycznej funduje całą sferę życia politycznego; wyraża się w stroju politycznym, przepisach prawnych i w zespole możliwych odniesień do nich – stanowi konstytucję państwa w najszerszym, podstawowym tego słowa rozumieniu. Wytwory szeroko pojętej kultury danego narodu poddają się krytycznemu badaniu, a taką perspektywę badawczą cechuje większy potencjał eksplanacyjny w porównaniu z ujęciem charakteru narodowego w kategoriach psychologii zbiorowej. Tutaj charakter narodowy, występując w roli arystotelesowskiego *Pierwszego Poruszyciela*, tłumaczy wszystko, cały sens dziejów Polski; lecz tym samym nie tłumaczy niczego. Zarówno „optymiści”, jak i „pesymiści” prawie natychmiast zauważają zasadniczą odmienną archetypu polskiej kultury politycznej od archetypu wypracowanego przez europejską formację intelektualną. Różnią się jedynie diagnozą tego stanu rzeczy; „pesymiści” wypowiadają ją w kategoriach „zapóźnienia”, „optymiści” w kategoriach przyrodzonej każdemu człowiekowi godności i wolności. Archetyp kultury objawia się najpełniej w formie cywilizacji, której najważniejszym wyrazem jest organizacja państwowa. Rozwój państwowości polskiej, mniej więcej od przełomu XV i XVI w., odbiega od kierunku rozwoju państwa w Europie. Endecja w punkcie wyjścia refleksji nad Polską przyjmuje akceptowane zarówno przez „optymistów”, jak i „pesymistów” założenie, że jak pisał Jan Adamus „Polska szła odwrotnie niż cała Europa” (Adamus, 1958, s. 280). Fakt ten musi przyjąć każda refleksja nad Polską. Pytania zatem brzmią: Co z tym zrobić? Jakie rodzi to konsekwencje i o czym to świadczy?

2. Pozorne podobieństwa krytyki Polski i Polaków: typ szlachcica-obywatela

U Bobrzyńskiego krytyka rodzimych wzorów kultury przybrała postać na tyle skrajną, że wzbudziła niesmak nawet w obrębie twórców krakowskiej szkoły myślenia o „błędach Polski”. Bobrzyński jako pierwszy w sposób bezkompromisowy ogłosił, że wzór szlachcica-patrioty, jaki pozostawiono nam do naśladowania w życiu, do ukochania w uczuciu, do wypieszczenia w wyobraźni, w całości zasługuje na odrzucenie. Bobrzyński ostrzega, że wzór Polaka funkcjonujący w kulturze polskiej jest niczym więcej jak sentymentalnym wspomnieniem szlachcica-warchoła „z podgoloną czupryną, w kontuszu i przy karabeli”, którego cechuje lekkomyślność, beztroska, wygodnictwo, próżniactwo; ujmując krótko – typ szlachecki wraz z całą kulturą polityczną, jaką stworzył i w jakiej funkcjonował, jest nieprzydatny do stworzenia modelu nowoczesnego obywatela. Cechy szlachcica-patrioty, które tradycja romantyczna opiewała jako obywatelskie

cnoty – waleczność w obronie wolności i wiary katolickiej, poczciwość, religijność, wymowność – są nieprzekładalne na język codziennej egzystencji wewnątrzpaństwowej w normalnych, zdrowych warunkach politycznych, bo przecież „rzecz dziwna, nic przy tym nie mówiono, czy też ten ideał Polaka płaci regularnie podatki”. Szlacheckie upodobania, formy spędzania wolnego czasu, stosunek do spraw publicznych, forma wykształcenia powodują zdaniem Bobrzyńskiego, że postać szlachcica „nie ma krwi i życia, ambicji prawdziwej i charakteru”. Typ szlachecki jest zwyczajnie za słaby cywilizacyjnie, by jego kulturowe determinanty stały się podwaliną budowy nowoczesnego państwa prawa.

Bobrzyński idzie dalej, prócz negatywnej oceny obyczajowości i wzorców kultury obywatelskiej I Rzeczypospolitej atakuje ontyczną strukturę tych ostatnich, zarzuca im fałszowanie rzeczywistości. Typ szlachcica-obywatela nie tylko nie daje się zastosować w praktyce, lecz również nie odzwierciedla (ani nie odzwierciedlał) rzeczywistości społeczno-politycznej, co w oczywisty sposób dyskredytuje jego funkcjonalność, gdyż „naród złożony z takich ideałów nie mógłby ani na chwilę żyć, bo nie mógłby się ruszać” (Bobrzyński, 1986, s. 454). Ta konstatacja stanęła u podstawy wczesnoendeckiej refleksji nad Polską. Podobnie rzecz omawia Roman Dmowski: szlachcic polski „był dzieckiem, istotą bez charakteru, łamiącą się a raczej gnącą pod lada naciskiem” (Dmowski, 1996, s. 37), a Zygmunt Balicki podsumowuje „być kimś – sprowadza się we wszystkich dziedzinach życia do jednego – mieć charakter” (Balicki, 1909, s. 14). Obaj zgodnie orzekają, że Polak charakteru nie posiada. Przypisać należy, że jak na twórców myśli nacjonalistycznej jest to dość oryginalne wyznanie.

Już w pierwszym etapie twórczości Popławskiego widać zbieżność podejścia ze szkołą krakowską. Znaczącym rysem środowiska „głosowiczów”, w którym Popławski był jedną z najjaśniejszych postaci, była szeroko dyskutowana w literaturze przedmiotu „antyszlacheckość”. Krytyka szlachty jako żywo przypominała napominania Michała Bobrzyńskiego. Podobieństwo jest widoczne zwłaszcza w zachwytach Popławskiego nad zmianą mentalności Polaków w zaborze pruskim. By wygrać walkę z germanizacją, przysposobili sobie oni cechy kultury narodowej zaborców, pierwotnie stanowiące o ich przewadze cywilizacyjnej nad Polakami: „wytrwałość, pracowitość, oszczędność, zawziętość” (Popławski, 1910a, s. 431). Podkreślić należy, że centralna wartość dziejopisarstwa obu myślicieli wyraża się w tym, że ich refleksja ma charakter kulturowo-filozoficzny, a nie wyłącznie socjologiczny. Zarówno u Bobrzyńskiego, jak i Popławskiego nieadekwatność typu szlachcica-obywatela nie wynika z tego, że struktura społeczeństwa polskiego uległa zmianie czy precyzyjniej redukcji. To, że szlachta nie jest już „elitą narodu”, której dominująca pozycja względem reszty społeczeństwa warunkowała zdaniem

Bobrzyńskiego silne państwo, to, że nie jest „rezerwuarem sił narodowych”, jakiego poszukiwał Popławski, nie oznacza, że nie prezentuje ona pewnego typu człowieka-obywatela, który rozprzestrzenił się po społeczeństwie polskim w „idei szlacheckich” jako wzoru kultury wartego zachowania i kontynuacji. Typ szlachcica-obywatela nie stracił na aktualności tylko dlatego, że nie ma państwa, w którym mógłby realizować swoje obywatelskie prawa i obowiązki. Wszak wszelka działalność człowieka aktualizuje się w ramach pewnych, możliwych do oznaczenia wzorców kultury, które trwają w każdym, nawet najbardziej ekstremalnych i niesprzyjających warunkach politycznych.

Określony i kultywowany przez pokolenia wzór Polaka w ujęciu Bobrzyńskiego i Popławskiego wykazuje szereg cech wspólnych. Ideały pozytywizmu, nurtu, z którego selektywnie czerpał Popławski, przedstawiały szlachtę jako warstwę próżniaczą żerującą na owocach pracy społeczeństwa (Popławski, 1998a, s. 20). Najostrzej krytykowanym przez środowiska postępowe zjawiskiem była szlachecka mentalność i obyczajowość. Należy jednakże wziąć pod uwagę cel krytyki szlachty Popławskiego, którym jest obrona wartości i wzorców politycznych prezentowanych przez warstwę „ludu”, wykluczoną z cywilizacji i kultury „narodu szlacheckiego”. Twórca narodowej demokracji wskazuje na brak odpowiedzialności i „pięknoduchostwo” szlachty w dialektycznym ujęciu z cechami ludu, którego obyczajowości i moralności broni.

Popławski z krytyki obyczajowości szlacheckiej wyprowadza diagnozę o deficytach polskiej kultury politycznej; niepoważne podejście do życia (lekkoduchostwo, swawola i hedonizm) skutkuje takim samym podejściem do sfery polityki, aż do zgubienia ojczyzny włącznie. Obszerny katalog wad szlachecko-ziemiańskich można sprowadzić do najniebezpieczniejszej: bierności – wady, która w ówczesnych warunkach politycznych oznacza śmierć narodu. Pasywność wyraża się na wiele sposobów: naiwnością polityczną, naśladowaniem obcych wzorców politycznych, konformizmem, gotowością do uległości i współpracy z rządami zaborców kosztem interesów polskich. Zaznaczmy, że uznanie bierności – z całym jej destrukcyjnym i rozkładowym bagażem – za konstytutywną cechę archetypu polskiej kultury politycznej wiązałoby się jednoznacznie z przekreśleniem autonomii kultury narodowej i sensu dziejów Polski. To, co wiemy z całą pewnością na tym etapie refleksji, to tyle jedynie, że warstwa szlachecko-ziemiańska posiada zdaniem Popławskiego sobie właściwe i jednocześnie dyskredytujące ją jako przewodnią siłę narodu cechy: bezkrytyczny stosunek do własnej warstwy, brak wyższych potrzeb umysłowych skutkujący realną i definitywną utratą pozycji społecznej, zarówno w aspekcie przewodnictwa kulturowego, jak i ekonomicznego.

Na pierwszy rzut oka typ szlachcica-obywatela w obu formacjach myślenia, krakowskiej i endeckiej, był zdeformowany substancjalnie, bez względu na warunki społeczno-polityczne, w których przyszło mu funkcjonować. W tych – jak pisze Dmowski – „cieplarnianych” (Dmowski, 1996, s. 37), które go wytworzyły, był wadliwy, bo doprowadził do upadku Polski, a w będących ich przeciwieństwem, surowych warunkach dziewiętnastowiecznej Europy zdominowanej realizmem politycznym, skoncentrowanym na pojęciu konfliktu i walki – tym bardziej żadnej wartości nie przedstawiał. Problem wiąże się w oczywisty sposób z pytaniem, które zwerbalizuje Roman Dmowski: pytaniem o „nowoczesność Polaka”. Na pierwszy rzut oka u obu myślicieli typ szlachcica-obywatela jest nienowoczesny. Jest to ideał (nieodścigniony, a więc nierealizowalny) odrealniony do granic możliwości, a może i poza te granice. Koncepcje krytyczne Bobrzyńskiego i Popławskiego ilustrują, że „wartości”, jakie uosabia warstwa szlachecko-ziemiańska, uniemożliwiają stworzenie nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego.

Pozornie obie koncepcje krytyczne można sprowadzić do tezy, że na podstawie modelu relacji jednostka-wspólnota ukształtowanego przez I Rzeczpospolitą nie da się wypracować koncepcji nowoczesnego społeczeństwa. Szlachcic postrzegał przestrzeń polityczną jako przynależną mu z natury płaszczyznę działania, ale u podstaw tego przekonania leżało przeświadczenie o wyjątkowości jego statusu wobec reszty społeczeństwa. Uczestnictwo w strukturach politycznych poczytywał jako przywilej, na który, każdorazowo, jako indywiduum wyrażał zgodę każdy szlachcic z osobna, nie jako obowiązek względem państwa narzucony braci szlacheckiej „odgórnie” i raz na zawsze. Siłą typu szlachcica-obywatela stanowiła jego nieograniczona wolność w kształtowaniu swojej postawy względem wspólnoty, fundamentem tej wolności był zbiór jego praw, uprawnień wobec zbiorowości, nie zespół obowiązków względem państwa. Warto nadmienić, że zgadzają się z tym zarówno „optymiści”, jak i „pesymiści”; ci ostatni upatrują w tym źródła słabości państwa polskiego, ci pierwsi źródła siły społeczeństwa polskiego. Opiewany przez najwybitniejszego rzecznika „optymizmu” Joachima Lelewela „duch obywatelski”, budujący na „oddolnej” inicjatywie członków narodu, nie „odgórnym” przymusie państwa – był jedynym rzeczywistym spoiwem Rzeczypospolitej. Stanowił fundament funkcjonowania państwa polskiego, fundament wprowadzicie labilny, co nie oznacza, że słaby. Z tej perspektywy skuteczność polityki polskiej zależy tu od powodzenia pedagogiki narodowej, która formatuje niepoddające się żadnemu zewnętrznemu przymusowi indywidua w taki sposób, że same starają się osiągnąć najwyższy możliwy standard etyczny w obszarze działalności politycznej. Dystans wobec wszelkich form cywilizacji, jaki manifestowała polska kultura polityczna, pozwolił przetrwać

narodowi najcięższe chwile, w których rozwój kultury politycznej dokonywał się nie tylko bez pomocy cywilizacyjnego wsparcia, ale wręcz przeciw niemu.

Krytycy dziedzictwa Polski szlacheckiej wskazywali jednakże, że ów model społeczeństwa obywatelskiego nie jest możliwy bez silnych struktur władczych (zwłaszcza władzy wykonawczej), na których spoczywa obowiązek „odgórnej” pedagogiki. Typ szlachcica obywatela zawłaszczył sobie całość przestrzeni politycznej, okazując się na domiar złego indyferentny i pasywny. Model relacji jednostka-wspólnota rozbijał jedność społeczeństwa, które by uzyskać predykat „nowoczesne”, powinno być jednolitym wewnątrznie, sprawnie funkcjonującym mechanizmem, który efektywność zawdzięcza nie „przywilejom”, a równości wszystkich wobec prawa.

3. „Pesymizm” Bobrzyńskiego: konsekwencje odrotu Polski od Europy

I tak rozumuje Bobrzyński: proces powstawania silnego nowożytnego państwa w Polsce rozpoczął się w XV w., gdy pojawiło się przełamujące średniowieczne odrębności stanowe pojęcie obywatelstwa oraz dwie nowożytne idee: centralizacji państwowej i reprezentacji społecznej, będące wyrazem poczucia jedności politycznej społeczeństwa. „Złamano średniowieczne przywileje i urządzono państwo nowożytne, tak zwane prawne. Na nieszczęście urządzenie to nie dało się wykończyć” (Bobrzyński, 1986, s. 48). Polska zaczęła stopniowo zbaczać z „europejskiej drogi”, na której starcie władzy świeckiej i duchowej w czasach nowożytnych wyłoniło silną i autonomiczną władzę monarchiczną. W Polsce nienawykłej do zaciętych polemik religijnych ogół społeczeństwa, który zdaniem Bobrzyńskiego nie traktował poważnie ani nie zagłębiał się zbyt w „nowinki ideowe” Zachodu – „pozostał obojętny na iście niemieckie dogmatyczne spory” (Bobrzyński, 1986, s. 291). Nie było podstawy do radykalnej konfrontacji sfery świeckiej ze sferą religijną, a tym samym do wzmocnienia tej władzy, która odniosłaby zwycięstwo w sporze. Zwyciężyła więc tolerancja religijna będąca w rzeczywistości wyrazem indolencji religijnej i powierzchowności rodzimego katolicyzmu, a przede wszystkim obnażająca słabość państwa polskiego, które uległo innowierczym grupom interesu „i myliłby się wielce ten, który by ją podnosił i stawiał na równi z tolerancją dzisiejszą, którą silne państwo, ponad sprzecznymi wyznaniem się stawiające, wyznaniom tym narzuca” (Bobrzyński, 1986, s. 313). Reformacja i kontrreformacja, która nieznacznie tylko

echem odbiła się w świadomości politycznej Polaków, to dowód na błędność wzorców ustrojowych archetypu polskiej kultury politycznej, które nie pozwoliły na wytworzenie silnego, nowożytnego państwa prawa. Państwa „na miarę” Europy. Kategoria siły w syntezie dziejów Polski Michała Bobrzyńskiego jest pojęciem pierwotnym. Jej brak organizuje całe dzieje narodu polskiego. Dzieje Polski zatem to dzieje tego „błędu”; braku „siły”; braku „Europy”. Dlatego Polska nie jest nowoczesna.

Jak widać, dla Bobrzyńskiego wzorem i punktem odniesienia jest Europa. Państwo polskie to brak silnego państwa, jakim jest państwo w Europie, dlatego przypisuje on polskiemu rozumieniu sfery polityczności – niedowład. Typ obywatela-szlachcica jest ogołocony z wartości europejskich, niezbędnych do zbudowania takiegoż państwa. Z punktu widzenia Bobrzyńskiego nastąpiło okrojenie sfery działalności obywatelskiej poprzez wyłączenie z niej działalności ekonomicznej. Typ obywatela-szlachcica cechuje brak zainteresowania podstawami funkcjonowania państwa w aspekcie gospodarczym. Wzór obywatela nie zawierał cech związanych ze sferą ekonomiczną: gospodarności, pracowitości, sumienności w płaceniu podatków. Szlacheckie uprzedzenie do przemysłu było w istocie uprzedzeniem do postępu i zmian cywilizacyjnych. Polityka szlachty, sygnująca się brakiem elementarnej wiedzy o mechanizmach gospodarki państwowej, uniemożliwiła swobodny rozwój przemysłu, co spowodowało upadek miast i marginalizację mieszczaństwa, skazując Polskę na pozostanie krajem rolniczym, prowincjonalnym, z taką kulturą polityczną. Ciężka praca, wykpiwana w literaturze sowizdrzalskiej, nie stanowiła nigdy filaru pomnażania potęgi narodu.

W myśli Bobrzyńskiego „siła tworzenia dorobku ekonomicznego” jest istotnym elementem kategorii „silnego” państwa w ogóle, a samodzielna aktywność jednostek w tej sferze jest w jego koncepcji jednym z filarów nowożytnego państwa prawa. Myśl Bobrzyńskiego jest próbą adaptacji czy importu na grunt polskiej kultury politycznej koncepcji *homo oeconomicus*, fundamentu nowożytnej Europy, która ujmuje człowieka jako jednostkę gospodarującą ekonomicznie i egoistycznie. Przekładając założenia antropologiczne Adama Smitha na sferę *polis*, należy uznać w jej obrębie za prawdziwe co najmniej trzy twierdzenia: 1) system społeczno-ekonomiczny musi się opierać na pierwotnym uprawnieniu *cogito*, które jest prawem „posiadania siebie”. Święte prawo własności pozostaje więc w tej koncepcji poza osądem społecznym. 2) Z powyższego wynika, że miernikiem podstawowym aktywności ludzkiej jest zysk jednostki, 3) a „egoizm ekonomiczny” w wymiarze jednostkowym i zbiorowym jest czynnikiem stabilizującym, organizującym społeczny ład oraz jest warunkiem realizacji interesu publicznego. A. Smith przyznaje: „nie widziałem, by wiele dobrego zdziałali ludzie, którzy udawali, że handlują dla dobra

społecznego” (Smith, 2008b, s. 40), bo „nie od przychylności rzeźnika, piwowara, czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu” (Smith, 2008a, s. 20). Odpowiedź na zadane przez starożytnych Greków pytanie o formę doskonałości człowieka, o *arete*, jest zwerbalizowana w sposób przejrzysty i jasny. Cnotą *homo oeconomicus* jest pracowitość, realizacja tej formy doskonałości człowieka umożliwi osiągnięcie ostatecznego celu społeczeństw: życia w dostatku i pokoju. Koncepcja „bogactwa narodów” sprowadzająca się do przeświadczenia, że „roczna praca każdego narodu jest funduszem, który zaopatruje go we wszystkie rzeczy konieczne i przydatne w życiu” (Smith, 2008a, s. 3), buduje na pracowitości jednostki. I z tym zgadza się Bobrzyński: zdyscyplinowana, mrówcza praca, której etos sławią pozytywiści, jest naszym największym kapitałem narodowym.

Warto w tym miejscu nadmienić pewną wątpliwość, którą sproblematyzował C.K. Norwid w konstatacji o stosunku wykluczania się wzajemnego „etosu pracy” i „etosu walki”. Przyjmując za literaturą przedmiotu, że ten ostatni jest nieusuwalnym składnikiem archetypu polskiej kultury politycznej, przyznać należy, że rodzi się tu pewne napięcie. Jak zauważa Andrzej Walicki,

tradycja romantyczno-insurekcyjna jest tradycją walki, a więc bezkompromisowości, honoru, nieprzejednania. (...) Natomiast zarówno rynek, jak i demokracja wymagają sztuki negocjacji, umiejętności ustępowania drugiemu. Jest to ład oparty przede wszystkim na interesach, a nie na pryncypach. Zaś w interesach kompromis jest czymś moralnie właściwym (Walicki, 2000, s. 314).

Czy oznacza to niemożliwość funkcjonowania zdrowego systemu demokratycznego i poszanowania wartości rynkowych w Polsce, w obrębie jej archetypu kultury? Z perspektywy koncepcji Bobrzyńskiego – tak. Wzory kultury są „błędne” *per se*. „Błędem Polski” jest „brak Europy”; im więcej Europy, tym lepiej i to się nazywa nowoczesność.

4. „Optymizm” Popławskiego: próba przekroczenia *homo oeconomicus* jako koncepcji nieautonomicznej kulturowo

Przypatrzmy się teraz, jak problem „nienowoczesności Polski” ujmuje Popławski, który ma świadomość doniosłości zmiany optyki funkcjonowania państwa w końcu XIX w. i uznaje wymóg modernizacji Polski:

polityka nie może być „dążeniem do przywrócenia *status quo*, do restytucji Polski starej. My musimy powoli budować Polskę nową” (Popławski, 1998b, s. 69). Zgłasza potrzebę przemyślenia wzorów polskiej kultury politycznej i ich konfrontacji z paradygmatem polityki współczesnej. „Wymagań współczesnego życia państwowego i społecznego – pisze – nie można zgodzić z instytucjami publicznymi dawnej Polski, nie można tych ostatnich wskrzesić chociażby w formie zmienionej, zmodernizowanej i zdemokratyzowanej” (Popławski, 1910b, s. 165). Wydaje się, że pomimo krytyki idei szlacheckiej i wątpliwości względem założeń polityki polskiej doby romantyzmu dla Popławskiego same wzory kultury nie są „błędne”. „Błędem Polski”, „błędem szlachty” było wyrzeczenie się własnego dziedzictwa. Parlamentaryzm polski – przekonuje w artykule *Nasza sprawa* – opierał się na „zasadzie wszechwładztwa ludu”, nie na „interesie klas i zawodów” (Popławski, 1910c, s. 159). I to jest godne akceptacji. Popławski ilustruje rozpad tego archetypu tak: „Przeszłość nasza wyodrębniła zupełnie warstwy wyższe od masy narodu, (...) nastąpił rozbrat całkowity” (Popławski, 1998a, s. 19). „Konsekwencją istnienia dwóch form kultury – pisze Teresa Kulak – było w jego mniemaniu, istnienie dwóch narodów” (Kulak, 1989, s. 445).

J. Lelewel, wspomniany prekursor „optymizmu” historycznego, utrzymywał, że „rozdzźwięk społeczny”, który spowodował dekonstrukcję paradygmatu ustrojowego, jest bezpośrednim powodem upadku Polski, przez co należy rozumieć w pierwszej kolejności upadek kultury politycznej pociągający za sobą upadek polskiej państwowości. Paradygmatem funkcjonowania władzy w Polsce jest jedność; jedna Rzeczpospolita i jedna wola Rzeczypospolitej; znosząca podział na rządzących i rządzonych, władzę i społeczeństwo w jedności „gminowładczej” równości. Brak silnego państwa zdaniem „optymistów” spowodowany jest podziałem społeczeństwa na warstwy uprzywilejowaną i nieuprzywilejowaną. W artykule *Nasz Demokratyzm* Popławski powtarza oskarżenia Lelewela wobec szlachty, która „zamknęła się w kaście”, nie dopuszczając, by duch gminowładczy rozlał się po społeczeństwie. Demokracja – wyjaśnia Popławski – „szedł z góry”, cechowała go wprawdzie „doniosłość etyczna”, gdyż miał charakter niewymuszony okolicznościami, był wyłączną inicjatywą braci szlacheckiej, ale to zadecydowało o jego porażce; nie wytworzył „trwałej podstawy społecznej”, bo „nie był nigdy naturalnym wyrazem uświadomionych dążeń warstw niższych” (Popławski, 1998a, s. 22). Ponadto szlachta nie była zainteresowana włączeniem ludu w obręb wspólnej tradycji narodowej, dlatego demokracja szlachecka nazywa „pańskim kaprysem”.

Grzechem politycznym szlachty był mentalny „nałóg kastowy”, zjawisko scharakteryzowane przez Popławskiego jako „nałóg patrzenia z góry

na ludzi nie należących do uprzywilejowanych zawodów”, dzielenie społeczeństwa na lepszych i gorszych, wywyższanie się. „Błąd szlachty” to uniemożliwianie budowy społeczeństwa prawdziwie równych w prawach do partycypacji w *res publice* obywateli, w owych obywatelach *in spe* szlachta widziała jedynie „ciemną” masę chłopską. „Kastowość, która dziś już nie ma żadnej podstawy realnej, stanowi najsilniejszą zaporę dla zdemokratyzowania naszego społeczeństwa” (Popławski, 1891, cyt. za: Kulak, 1989, s. 512). Nie archetyp kultury politycznej jest tu negowany, ale krytycznemu osądowi podlega proces jego rozpadu. A na wzorcu, który uległ rozkładowi, nie jest możliwe zbudowanie czegokolwiek.

Dla Popławskiego punktem wyjścia nie jest Europa. Popławski nie zgadza się z nowożytnym paradygmatem, w którym treść kartezjańskiego *cogito* wyczerpuje się w kategoriach „bogactwa”, „dostatku” i „zysku”.

Jakież – czytamy w jego publicystyce – to mizerne, poziome, obrzydliwe postacie tych cnotliwych inżynierów, chwytających tłuste koncesje i wiotkie panny z grubymi posagami, tych obrotnych przemysłowców, dla których świat kończy się za murami własnej fabryki, tych postępowych gospodarzy, ratujących płodozmianem ojcowiznę, a nawet ojczyznę.

Widać tu zanegowanie propozycji Bobrzyńskiego, który postuluje zmianę szlachcica-Polaka w kupca-Europejczyka poprzez wypracowanie takich cech narodowych, jak sumienność, gospodarność, systematyczność, umiejętność przewidywania. Popławski w cnotach mieszczańskich nie widzi nic wartego afirmacji – „w najlepszym razie, jeśli w tych ideałach nie ma nic wstrętnego, to są one takie małe, takie płaskie, takie ciasne, takie praktyczno gospodarskie” (Popławski, 1910d, s. 5). Podobnie oceniał mieszczańską kulturę europejską R. Dmowski, dla którego ta kultura wiąże się przede wszystkim z takimi cechami, jak obowiązkowość i wytrwałość, zaradność życiowa, praktyczne podejście do życia, brak sentymentalizmu. Dmowski za najtrwalsze wady Polaków uważał zapalczywość, naiwność i krótkowzroczność, które są nie do przyjęcia dla typu osobowości „kupieckiej” (por. Maj, 2008, s. 231). Popławski dostrzega wprawdzie i dodatnio ocenia zmiany charakteru narodowego Polaków z zaboru pruskiego, jednak zastrzega zaraz: „błędną w zasadzie taktyką jest naśladowanie sposobu działania przeciwnika”. Taktyka obrony narodowości musi wypływać, jak każde działanie polityczne, które aspiruje do skuteczności, z archetypu kultury politycznej: „bronią zapożyczoną od prusaków, nie pobijemy ich, musimy mieć broń własną, polską i własną, polską taktykę polityczną”. Archetypu dodajmy, który Popławski akceptuje; „charakter i tryb naszego działania winien zawsze wypływać z naszego usposobienia” (Popławski, 1910e, s. 243). Dlatego o adaptacji czy imporcie cnot

mieszczańskich w obręb kultury polskiej nie może być mowy. W studium *O modernistach* wyraża swoje obawy związane z wejściem w przestrzeń życia politycznego nowo powstałej warstwy mieszczańskiej, której kultura nie posiada umocowania w historii i tradycji Polski. Warstwa ta pochłonięta jest walką o byt, dlatego żyje „uboższym życiem duchowym niż warstwa chłopska”, a z drugiej strony „przyjęła formy zewnętrzne kultury warstw wyższych, ale nie wytworzyła żadnych własnych treści kulturalnych” (Lichański, 1938, s. 586, 595).

4.1. „Wielka idea” – posłannictwo wolnościowe

Nasuwa się zatem pytanie, na podstawie jakiego wzoru Popławski chce budować przyszłość Polski. Budowanie „nowej Polski” nie może się sprowadzać do realizacji postulatów pozytywistycznych. „Nikt – pisał Popławski – zaprzeczać nie może znaczenia tej pracy mrówczej, gospodarnej, ale nikt zapomnieć nie powinien, że społecznie przedstawia ona wartość o tyle tylko, o ile ją ogrzewa i oświeca słońce jakiejś wielkiej idei” (Popławski, 1910f, s. 10). Ta idea wyraża się w lelewelowskim postulacie wolności politycznej jako posłannictwie polskim. Popławski akceptuje tezę, że wolność jest przynależna polskiej kulturze. Dyskutując z ideą słowianofilstwa, tak opisuje istotę archetypu polskiej kultury politycznej:

(...) dla nas, spadkobierców wielkich idei i wielkiej przeszłości, wszystkie te „prawdy” i „hasła” słowiańskie są niesympatyczne, czasem nawet wstrętne, rażą nas swoją pokorą lub butą zawsze chamską, swoim prostackiem barbarzyńskim, swoim zabarwieniem obcym naszej kulturze. Ich ducha, ich tradycje urabiała niewola, nasze – wolność wybudowała. Dzieciństwo naszych tradycji narodowych nie tylko do szlachty, ale i do ludu należy i demokracja polska jest przecie najwspanialszym ich wykwarem (...) bujny indywidualizm szlachecki stokroć bliższy jest naszemu chłopu, niż „święta pokora” moskiewskiego „muzyka” lub wszechsłowiański „heroizm niewoli” (Popławski, 1910g, s. 216–217).

Popławski jasno wskazuje, że jak pisał Mickiewicz w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*, być Polakiem to tyle, co być człowiekiem wolnym. Nie ma ani możliwości, ani potrzeby, by zmieniać Polaka w kupca. Czy to oznacza, że Polak nie może być pracowity? Popławski twierdzi, przeciwnie niż Bobrzyński, że etos pracy uprawomocniony być musi etosem walki, bez którego ten pierwszy traci sens. Idea niepodległości Polski jako realna zasada działania politycznego stanowiła zawsze granicę jego „realizmu politycznego”: nie przyjął ani orientacji na Rosję, ani

koncepcji częściowej autonomii jako nawet tymczasowego zamiennika idei niepodległości.

Dla Popławskiego całkowita niepodległość (nie częściowa autonomia) była konieczna i możliwa do zdobycia. Jego zdaniem idea niepodległości jest warunkiem wszelkiego teraźniejszego działania politycznego. Idea ta jest logicznie pierwsza, choć politycznie (genetycznie) pierwsza jest idea społecznej pracy, która ma przygotować grunt pod przyszłe niepodległe państwo. W porządku politycznym (działania politycznego) pierwszeństwo przed przygotowaniem do powstania mają działania społeczno-oświatowe, którym jedyny sens nadaje wiara w realną możliwość odzyskania niepodległości. Utrata wiary w rychłe odzyskanie niepodległości, powodująca zanik aktywności – bezpośrednio skierowanej na jej odzyskanie i czekanie na lepszą koniunkturę polityczną, spowoduje, że okoliczności sprzyjające odzyskaniu niepodległości nigdy się nie pojawią.

Nie spowodujemy – przestrzega – zmiany tych okoliczności gdy pochłonie nas „praca drobna, codzienna, praktyczna”, gdy nie ożywia nas żadna wielka idea, która by tym ideom małym nadała ruch i spójnię, która byłaby dla nich magazynem zapasowym siły (Popławski, 1910f, s.10, 14).

Owa „wielka idea”, czyli ideał Polski politycznie i kulturowo niepodległej, stanowi element, z którego powodu można uznać myśl Popławskiego za „optymistyczną”. Wiara w to, że „niepodległość” jest możliwa realnie, nie mogła się ostać bez optymistycznej oceny tego, co ją warunkuje: potencjału tkwiącego w narodzie polskim, który jest zdolny do jej wywalczenia. Niezachwiana wiara w wielkość polskiego archetypu kultury politycznej jest kamieniem probierczym myśli „optymistycznej”. Popławski, robiąc z „wielkiej idei” zasadę działania, umieszczając ją w centrum publicystyki, ocenia rzeczywistość narodu z tej perspektywy. Rachunek sumienia wystawiony charakterowi narodowemu, procesy przemian, przez które przechodzi społeczeństwo, jak i historyczna przeszłość – wszystko to zmierza do „optymistycznego” finału w przyszłości. Popławski w swoim „manifestie romantycznym” pt. *Obniżenie ideałów* wypowiada wielokrotnie cytowaną myśl o pewnym pokrewieństwie duchowym z romantyzmem:

Istnieje wszakże pewna sfera uczuć i dążeń, w której bliższymi jesteśmy tradycji ojców naszych romantyków aniżeli korepetytorów naszych i nauczycieli, wykładających nam zasady filisterskiej rezygnacji, pracy organicznej itd., itd. W tej sferze właśnie uczucie i wiara „silniej mówią do nas niż szkiełko i oko” mędrców od filozofii praktycznej (Popławski, 1910d, s. 5–6).

Owa wspólna „sfera uczuć i dążeń” to uznanie za naczelną wartość nie samego narodu jako absolutu moralnego, a jego *imponderabiliów* – wielkości historycznej dawnej Polski i jej przesłania wolnościowego.

Kultura polska, tak jak kultura każdego narodu, to świat *imponderabile*. Stanowią one, jak pisze Popławski, „istotną siłę państw i narodów” (Popławski, 1910e, s. 236), a „moralne imponderabilia – idee, są realnymi czynnikami i potęgami w życiu jednostek i społeczeństw”. Najważniejszą ideą życia politycznego w Polsce jest „idea polska”, przez którą Popławski rozumie urzeczywistnienie na płaszczyźnie życia politycznego imperatywu wolności politycznej i „wszechwładztwa ludu” (Popławski, 1910c, s. 157, 159). Idea, która nie ustępuje żadnej innej idei ludzkości, stanowi dla niej wartość i źródło etycznego dorobku. Do *imponderabiliów* narodowych zalicza Popławski m.in. „ambicję narodową” oraz – jak to ujmuje – „nasz właściwy, przyrodzony zmysł organizacyjny”. „Organizację” właściwą kulturze politycznej polskiej charakteryzuje brak przymusu,

(...) swobodna organizacja życia zbiorowego, godząca najściślej – z poszanowaniem indywidualności ludzkiej i wolności obywatelskiej z wymaganiami porządku publicznego i ładu społecznego. [O]d tego ideału – dopowiada – odwracamy się nieraz, przerażeni smutnym przykładem naszych dziejów, zapominając, że podobne zasady życia publicznego nie przeszkodziły, owszem, pomogły Anglii zostać najpotężniejszym i największym mocarstwem na świecie (Popławski, 1910e, s. 242–243, 247).

4.2. „Nowa Polska” na fundamencie „gminowładztwa”

Treść pedagogiki narodowej Popławskiego zamyka się w kręgu recepty „optymistycznej”: zgłasza on potrzebę wypracowania wspólnej formuły życia politycznego, znoszącej podział na „naród chłopski” i „naród pański”, afirmującej w ten sposób naturalną dla archetypu polskiego jedność. „Nową Polskę” budować będzie inaczej niż Bobrzyński – nie „na miarę Europy”, lecz „na miarę Polski”. Nowoczesna Polska musi być zbudowana na tradycji „gminowładztwa”, zamienionego w demokrację masową. „Dzięki gminie – utrzymuje Popławski – lud realizuje swoje naturalne skłonności do demokratycznych form uspołecznienia”. Gmina nie jest dla Popławskiego jedynie jednostką samorządu terytorialnego, gdyż instytucje, jakkolwiek wpływają na kształt kultury politycznej, mają znaczenie wtórne wobec podstawy kulturowej, z której wyrastają. Jest to pojęcie szersze, dla kultury polskiej fundamentalne. „Gmina” najpełniej wyraża stosunki demokratyczne, „gminowładztwo” było dla Popławskiego pierwotnym stanem społeczeństwa (Bończa-Tomaszewski, 2001, s. 122),

a obecnie jest wskazówką powrotu do realizacji wzorców archetypu polskiej kultury politycznej. „Gminowładztwo” – główny wątek lelewelskiej syntezy dziejów Polski – jest więc dla niego naturalnym sposobem funkcjonowania ludu, a tym samym narodu. Popławski pisze o Lelewelu: „lepiej w dzieje, w ducha narodu poza nim nie wniknął nikt. Szkoła późniejsza nie wniosła nic nowego prócz szczerzej znajomości źródeł oraz doskonalszej metody poszukiwań historycznych. Lelewel jedynie posiadał geniusz uchwycenia całego wątku dziejów” (Popławski, 1900, s. 414, cyt. za Kulak, 1989, s. 449).

Zdaniem „optymistów” błąd stanowi właśnie sprzeniewierzenie się ideałowi gminowładztwa, próba zawłaszczenia archetypu polskiej kultury politycznej przez szlachtę, która ograniczyła realizację wolności do własnej „kasty”. Zarzuty, które stawiał szlachcie Popławski, odczytać należy w kontekście myśli „optymistycznej”: są to wypaczenia wzoru, który miała urzeczywistnić. Szlachta zaimportowała Europę, zapożyczając obce ideałowi gminowładztwa wzorce kultury politycznej; wzorce absolutyzmu europejskiego. W wymiarze jednostkowym absolutyzm *cogito* oznacza jednostkę przekonaną o swym wyższym od wspólnoty statusie ontologicznym, w wymiarze zbiorowym przyjmuje postać „nałogu kastowego”, a w wymiarze politycznym dialektyki pana i niewolnika. Wszystko to – zdaniem „optymistów”, a więc również Popławskiego – są elementy obce kulturze polskiej. Dlatego krytykuje jej „nabyty”, „przygodny” system wartości i przeciwstawia go stałemu, „stabilnemu” systemowi rodzimych wartości, które przechowuje „lud”. Przeciwstawia też chłopskiemu sposobowi życia – próżniactwo, hulaszczy tryb życia i zapożyczanie wzorców z Zachodu. „Czy to chłop polski przepił ojczyznę i hulął na jej grobie – pyta retorycznie Popławski – czy to on popuszczał pasa i wychylał garnkowe kulawki, czy to on trwonił i trwoni do dziś dnia ziemię rodzinną, czy on włóczy się po wodach zagranicznych lub spędza noce przy zielonym stoliku?” (Popławski, 1886, cyt. za: Kulak, 1989, s. 456). Popławski dąży do poszerzenia pojęcia narodu o realne treści kultury „narodu chłopskiego”, takie jak: „swojskość”, umiłowanie ziemi i tradycji ojców, trwałe system wartości, a przede wszystkim umiłowanie wolności wyrażające się w pragnieniu niepodległości, które masy czują instynktownie. Cechy warstwy włościańskiej stają się tu fundamentem zawiązania „nowej Polski”, podstawą modernizacji. Tylko w ten sposób możliwe jest zbudowanie społeczeństwa nowoczesnego.

5. Projekt nowoczesnego społeczeństwa polskiego: scalenie jako realizacja wzorców archetypu polskiej kultury politycznej

U Popławskiego modernizacja ma się opierać na fundamencie „gminowładczy”. A lud ma wnieść w nowoczesne społeczeństwo spoiwo wspólnoty – pozacywilizacyjny, pozakulturowy pierwiastek plemienny wyrażający się w poczuciu gromadzkim i miłości ziemi ojczystej. „Poczucie gromadzkie” to szczególny typ relacji jednostki do wspólnoty, gdzie jednostka zachowuje swoją indywidualność dzięki zlanu swojej egzystencji z „gromadą”, w której nie jest częścią składową, a której jest podstawą. Podejście to, stanowiące punkt zwrotny w niniejszej analizie, można nazwać „antyliberalnym humanizmem”. W tym miejscu ukazuje się nam zasadnicza odmienność krytyki Polski i Polaków u obu myślicieli. Myśl polityczna Michała Bobrzyńskiego, chronologicznie pierwsza, zbudowana jest w paradygmacie nowożytnej koncepcji człowieka – *ego-cogito*; substancji autonomicznej o pierwotnym, wyższym statusie ontologicznym niż zbiorowość, w której racjonalnie gospodaruje dla zysku na mocy swojej *ego*-istycznej natury. Myśl polityczna Jana Ludwika Popławskiego funkcjonuje w paradygmacie klasycznej filozofii polityki, gdzie człowiek – *dzoon politikon*, na mocy swojej społecznej natury, nie może być w porządku logicznym pomyślany (czy zrozumiany) w kategoriach liberalnej autonomii jednostki – w oderwaniu od wspólnoty, jaką jest państwo, i generowanej przez tę wspólnotę kultury. Oba kontradyktoryjne paradygmaty antropologiczne (Świercz, 2019, s. 64) są źródłem odmiennych wytycznych funkcjonowania organizacji państwowej, modelu obywatela, a przede wszystkim koncepcji własności. W pierwszym przypadku substancję *cogito* powołuje do istnienia i definiuje prawo posiadania siebie, w przypadku drugim mamy do czynienia z modyfikacją koncepcji indywidualnej własności we własność mirską (Popławski, 1910h, s. 20), gdzie jednostka, nie będąc w pełni autonomiczna, nie ma prawa posiadania siebie; a więc własność nie jest uprawnieniem podstawowym funkcjonującym przed powstaniem społeczeństwa czy struktur władczych, ale pozostaje tu pod osądem moralnym społeczeństwa, a każda decyzja ekonomiczna jednostki musi mieć na względzie konsekwencje, jakie niesie dla innych jednostek i społeczeństwa jako całości (Kaute, 2004, s. 63).

„Poczucie gromadzkie” jest kluczem do jedności, a tym samym nowoczesności społeczeństwa. Masa ludowa powinna przenieść uczucie przywiązania do gromady na poczucie wspólnoty swego jednostkowego losu z losem Rzeczypospolitej. „Błąd szlachty” to brak wyobraźni, brak wizji Polski, w której ta masa społeczna stanowi największą jej siłę, katalizator

przyszłej aktywności politycznej. Popławski ostatecznie ogłasza jedność dwóch cywilizacji – za pomocą wskazania na wspólny obu, lecz lepiej zachowany wśród „ludu” pierwiastek plemienny. Jak zaznacza się w literaturze przedmiotu, zdaniem Popławskiego „polskość w swoim prawdziwym kształcie przetrwała wśród chłopów, ale ów prawdziwy kształt wyznaczała w swej istocie szlacheckość” (Kizwalter, 1999, s. 278). Lud przechował dawne wzorce polityczne archetypu polskiej kultury politycznej (poczucie gromadzkie, ideał gminowładztwa, pragnienie wolności), któremu kształt wciąż nadaje „idea szlachecczyzny”. Popławski buduje na zapomnianym przez szlachtę, a przechowanym przez lud dziedzictwie polskiej kultury politycznej.

Wartości wyznawane przez lud – co jest szalenie oryginalną tezą – w procesie modernizacji Polski są nie do przecenienia, jednakże Popławski wskazuje również na konieczność rozwinięcia idei gminowładztwa w demokrację masową poprzez aktywizację potencjału plemiennego masy ludowej. Uczynienie społeczeństwa nowoczesnym to przełamanie bierności ludu, nawrót do aktywności politycznej I Rzeczypospolitej, „oddolnej”, „samodzielnej”, „ciąglej”, lecz w skali całego społeczeństwa nie trzeba niczego ponad adekwatne odzwierciedlenie tego wzorca. Ludu nie trzeba zmieniać, trzeba go zdemokratyzować. Popławski przez „demokrację” rozumiał przede wszystkim proces uświadamiania ludowi jego miejsca i roli w społeczeństwie. Tak rozumiana demokracja społeczna była warunkiem skuteczności demokracji politycznej, której procedury jako takie same w sobie nie zabezpieczają powszechnego dostępu do władzy. Lud ma świadomie wyartykułować bezwiednie do tej pory przez niego odczuwane narodowe „potrzeby i interesy” – czyli potrzebę wskrzeszenia niepodległego państwa polskiego wraz z instytucjami politycznymi, które sam będzie aktywnie współtworzył.

Koncepcja nowoczesności Popławskiego budowana jest na tradycji: demokracja masowa ma być powrotem do realizacji tkwiącego w archetypie polskiej kultury politycznej „gminowładztwa”. Lud funkcjonuje w ten sposób nieprzerwanie. „Masowe gminowładztwo” jest alternatywą dla elitarnych, kastowych rządów klasy uprzywilejowanej, remedium na biurokrację i centralizm państwa w Europie (Bończa-Tomaszewski, 2001, s. 117, 122, 123). Jak widać, w przeciwieństwie do Bobrzyńskiego – nowoczesność Europy nie jest tu wzorem, bo Europa i jej państwo nie jest punktem wyjścia, nie jest „miarą”. Szlachecki paradygmat równości jest tu w pełni akceptowany: Popławski zaznacza, że żadna warstwa społeczna nie może być hegemonem (Popławski, 1910i, s. 104), jednocześnie konstataje: „środek ciężkości życia narodowego przesuwają się coraz niżej do jego podstaw” (Popławski, 1998a, s. 19) i ta „gminność” jest godna akceptacji. Tylko oddolna inicjatywa masy „ludu”, jej „uczucie i dążenia” może

spowodować powstanie niepodległej Polski. Popławski chce rozciągnąć najlepsze tradycje I Rzeczypospolitej na całość narodu; rozumienie sfery polityczności I Rzeczypospolitej jako wspólnej, „mirskiej”, a nie indywidualnej własności wszystkich członków społeczeństwa.

Nie było naszym celem stwierdzenie, że krytyka Popławskiego wzorców ustrojowych I Rzeczypospolitej traci na ostrości. Celem artykułu było wykazanie, że – na tle myśli M. Bobrzyńskiego – krytyka ta ma wewnętrzny charakter, jej ważność i celność wynika z tego, że dokonana jest z wnętrza archetypu polskiej kultury politycznej. Pokrewieństwo „wielkiej idei”, która stoi ponad „pracą drobną, codzienną”, z romantyzmem politycznym jest oczywiste, nie może jednak owo podobieństwo przesłaniać faktu, iż modyfikacja elementów charakteru narodowego, którą proponuje narodowa demokracja na przełomie XIX i XX w., ma charakter poważny. Jan Ludwik Popławski z całej trójki twórców ideowych podstaw ruchu jest najbliższy romantyzmowi oraz szlachetczyźnie i zasadniczo nie widzi potrzeby zmiany archetypu polskiej kultury politycznej. Zygmunt Balicki i Roman Dmowski posuną się w krytyce Polski i Polaków o wiele dalej i wskażą na elementy „etosu walki”, które muszą ulec zmianie. Andrzej Walicki słusznie akcentował elitaryzm etosu romantyczno-insurekcyjnego (Walicki, 2000, s. 314), a stworzona w jego obrębie etyka „czynu i walki”, w której, zdaniem Balickiego, kryterium wartości moralnej czynów ludzkich jest przyrost doskonałości jednostki, nie realny pożytek wspólnoty, jawiła się ideologom endeckim jako etyka skrajnie indywidualistyczna, konfliktująca jednostkę ze społeczeństwem. Zygmunt Balicki określi ją mianem „etyki idealów” i w sposób bezceremonialny odrzucił.

Podsumowując przesłanie myśli politycznej Michała Bobrzyńskiego i Jana Ludwika Popławskiego, zaznaczyć należy, co następuje: wprowadzenie rozpoznania archetypu polskiej kultury politycznej jest tożsame – archetyp wypowiada się w bezkompromisowo pojętej wolności politycznej, jednakże ocena tego archetypu jest odmienna, bo opiera się na innych założeniach dotyczących sfery kultury i cywilizacji. Szkoła krakowska, podążając za w pełni rozwiniętym w epoce oświecenia schematem uniwersalnej formy cywilizacyjnej dla wszystkich państw i narodów, odnajduje archetyp polskiej kultury i całą sferę instytucjonalno-prawną, w której ów archetyp się wyraża – jako wyraz zapóźnienia, niedojrzałości, deformacji Polski względem Europy. Myśl endecka, nawet wczesnoendeka, w punkcie wyjścia dostrzega autodestrukcyjne cechy archetypu polskiej kultury, druzgocące dla sprawy polskiej skutki romantycznej polityki „spisków i knoń”, wypowiada nawet postulat zapóźnienia Polski względem Europy, jednakże odnośnie do treści pedagogiki narodowej – zaznaczyć należy, że endecja zwraca się na powrót do archetypu polskiej kultury politycznej, postulując adekwatne jego odzwierciedlenie – rozwinięcie

„gminowładztwa” w demokrację masową jako remedium na kryzys polskiej kultury politycznej.

Postulat „Nowej Polski” zdaniem Popławskiego ani nie zaczyna się, ani nie kończy na odzyskaniu organizacji państwowej; oznacza on połączenie dwóch cywilizacji, pańskiej i chłopskiej. Przesłanie sprowadza się do postulatu odszukania na powrót wspólnoty archetypu polskiej kultury politycznej w obu „narodach”. Wyrażeniu tej jedności we wspólnej formule życia politycznego, na tyle pojemnej, by każdy członek narodu czuł się pełnoprawnym obywatelem Rzeczypospolitej. Bezkrytyczne zapożyczanie zachodnich wzorców ustrojowych i obyczajowych, patrzyenie z wyższością i nieufnością, niemal pogardą na „naród chłopski” przez polskie elity jest potwierdzeniem, że zdeformowana „idea szlacheckiego” była i jest głęboko obecna w naszej kulturze. „Najlepsze przeraża się w najgorsze”. Zadaniem polityki polskiej jest zniwelowanie „rozdzwieńku społecznego”, przyczyny kryzysu kultury i upadku Polski. Proces ten – zlikwidowanie podziału na Polskę A i Polskę B – warunkowany jest odkryciem i uznaniem tej drugiej jako wartości samej w sobie, która przechowała to, co zagubione, a co istotne dla nas. Polski przechowującej wrażliwość i mądrość, dzięki której państwo polskie, na podstawach własnej kultury stojące, było państwem silnym. Bez tego proces modernizacji albo się nie powiedzie, albo oznaczać będzie wynarodowienie. Likwidacja tego podziału, zdaniem „optymistów”, wprowadzi nas prawdziwie w nowożytną Europę, w której relatywnie nowy postulat demokracji jest echem odbitym od archetypu polskiej kultury politycznej. Proces ten rozpoczęły polskie elity intelektualne i polityczne w końcu XIX w. „Na nieszczęście – parafrazując Bobrzyńskiego – urządzenia tego nie dało się wykończyć”.

BIBLIOGRAFIA

- Adamus, J. (1958). *Polską teoria rodowa*. Łódź: Zakład Naukowy im. Ossolińskich.
- Balicki, Z. (1909). *Zasady wychowania narodowego*. Warszawa: Druk E. Nicza i S-ki.
- Bobrzyński, M. (1986). *Dzieje Polski w zarysie*, oprac. A.F. Grabski i M.H. Serejski. Warszawa: PIW.
- Bończa-Tomaszewski, N. (2001). *Demokratyczna geneza nacjonalizmu. Intelektualne korzenie ruchu narodowo-demokratycznego*. Warszawa: S.K. Fronda.
- Dmowski, R. (1996). *Mysli nowoczesnego Polaka*. Wrocław: Nortom.
- Kaute, W. (1993). *Synteza dziejów Polski Michała Bobrzyńskiego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Kaute, W. (2004). Filozofia liberalizmu. Główne idee i ich konsekwencje w świecie współczesnym. W E. Olszewski i Z. Tymoszczuk (red.), *Idelogia, doktryny i ruchy polityczne współczesnego liberalizmu*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kizwalter, T. (1999). *O nowoczesności narodu. Przypadek Polski*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Kulak, T. (1989). *Jan Ludwik Popławski. 1854–1908. Biografia polityczna*, vol. II. Wrocław: Ossolineum.
- Lelewel, J. (1855). Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej. W tegoż, *Polską i dzieje rzeczy jej rozpatrywane przez Joachima Lelewela*, t. III. Poznań: Nakładem J.K. Zupańskiego.
- Lichański, S. (1938). Jan Ludwik Popławski jako krytyk literacki. *Ateneum*, nr 4–6.
- Maj, E. (1987). O niektórych problemach ideologii narodowej Jana Ludwika Popławskiego. *Kultura i Społeczeństwo*, nr 1, r. XXXI.
- Maj, E. (2008). Obraz Polski i Polaków w twórczości literackiej Romana Dmowskiego. Uwagi wstępne. W T. Sikorski i A. Wątor (red.), *Narodowa demokracja XIX i XX wieku. Ludzie – koncepcje – działalność*. Szczecin.
- Popławski, J.L. (1998a). Demokratyzacja zasad. W tegoż, *Wybór pism*, wybór, wstęp i opracowanie T. Kulak. Wrocław: Nortom.
- Popławski, J.L. (1998b). Interesy ludu i polityka narodowa. W tegoż, *Wybór pism*, wybór, wstęp i opracowanie T. Kulak. Wrocław: Nortom.
- Popławski, J.L. (1891). Nałóg kastowy. *Głos*, nr 43.
- Popławski, J.L. (1910a). Rzut oka na sprawy polskie w ubiegłym dziesięcioleciu. W tegoż, *Pisma polityczne*, t. 2. Kraków–Warszawa: druk W.L. Anczyca i Spółki.
- Popławski, J.L. (1910b). Polityka autonomiczna Austrii. W tegoż, *Pisma polityczne*, t. 2. Kraków–Warszawa: druk W.L. Anczyca i Spółki.
- Popławski, J.L. (1910c). Nasza sprawa. W tegoż, *Pisma polityczne*, t. 1, z przedmową Z. Wasilewskiego. Kraków–Warszawa: druk W.L. Anczyca i Spółki.
- Popławski, J.L. (1910d). Obniżenie ideałów. W tegoż, *Pisma polityczne*, t. 1. Kraków–Warszawa: druk W.L. Anczyca i Spółki.
- Popławski, J.L. (1910e). Jubileusz pruski. W tegoż, *Pisma polityczne*, t. 1. Kraków–Warszawa: druk W.L. Anczyca i Spółki.
- Popławski, J.L. (1910f). Wielkie i małe idee. W tegoż, *Pisma polityczne*, t. 1. Kraków–Warszawa: druk W.L. Anczyca i Spółki.
- Popławski, J.L. (1910g). Szkodliwe mrzonki. W tegoż, *Pisma polityczne*, t. 1. Kraków–Warszawa: druk W.L. Anczyca i Spółki.
- Popławski, J.L. (1910h.). Sprawa uwłaszczenia włościan w Królestwie. W tegoż, *Pisma polityczne*, t. 1. Kraków–Warszawa: druk W.L. Anczyca i Spółki.
- Popławski, J.L. (1910i). Nasz demokratyzm. W tegoż, *Pisma polityczne*, t. I. Kraków–Warszawa: druk W.L. Anczyca i Spółki.

- W.B. [Popławski, J.L.] (1900). Historia i polityka. *Przegląd Wszechpolski*, nr 7.
- Nieborowski, J. [Popławski, J.L.] (1886). Na widnokręgu. *Prawda*, nr 32.
- Smith, A. (2008a). *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, przekł. S. Wolff, O. Einfeld. Warszawa: PIW.
- Smith, A. (2008b). *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, przekł. A. Prejbisz. Warszawa: PIW.
- Sobieski, W. (1963). Optymizm i pesymizm w historiografii polskiej. W *Historycy o historii. Od A. Naruszewicza do S. Kętrzyńskiego 1775–1918*, zebrał i wstępem opatrzył M.H. Serejski. Warszawa: PWN.
- Świercz, P. (2019). Between Realism and Nominalism. Gombrowicz and the Debate on Polish and European Archetypes of Political Culture. *Horyzonty Polityki*, t. 10, nr 33.
- Walicki, A. (2000). *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*. Kraków: Universitas.

Agnieszka Puszkow-Bańka – doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, magister filozofii. Adiunkt na Akademi Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się polską myślą polityczną, bada archetyp polskiej kultury politycznej. Autorka książki pt: *Polska i Polacy w myśli narodowej demokracji na przełomie XIX i XX wieku*.

Krzysztof Koehler

<http://orcid.org/0000-0002-5189-2454>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

k.koehler@uksw.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.25

Prości Sarmaci i piekielni politycy
(kilka uwag na marginesie *Kamienia świadectwa*
Wespazjana Kochowskiego)

STRESZCZENIE

Artykuł jest interpretacją utworu Wespazjana Kochowskiego *Kamień świadectwa*. Omawia się w nim konwencjonalne przeciwstawienie polskiego dyskursu politycznego – francuskiemu. Interpretacja tekstu poetyckiego odwołuje się do dzieła historycznego tego samego autora.

SŁOWA KLUCZE: rokosz Lubomirskiego, Kochowski, Lubomirski,
dyskurs polityczny, retoryka, akty mowy, J.Ch. Pasek


ABSTRACT

Simple Sarmatians and Hellish Politicians (A Few Remarks on the Margin of Wespazjan Kochowski's *Kamień Świadectwa*)

The article is an interpretation of Wespazjan Kochowski's poem *Kamień świadectwa*. It discusses the conventional opposition between the Polish political discourse and the French one. The interpretation of the poetic text refers to the historical work of Kochowski.

KEYWORDS: Lubomirski's rokosz, Kochowski, Lubomirski,
political discourse, rhetoric, speech acts, J.Ch. Pasek

Na sejmik proszowski 15 października roku 1664 marszałek Jerzy Lubomirski prowadził wedle źródeł rządowych 600 piechoty, 150 jazdy z załogi krakowskiej i 800 swojej jazdy. Spektatorów, poruszonych sprawą Lubomirskiego, zjechało tamże koło 5000 szlachty. Wszyscy zgromadzeni czekali na ów moment, kiedy do izby obrad (do kościoła) wkroczył woźny i przeczytał pozew przeciwko Panu Marszałkowi. Wiedzano bowiem powszechnie, że dwór szykuje domknięcie swej intrygi: wytoczenie

Sugerowane cytowanie: Koehler, K. (2021). Prości Sarmaci i piekielni politycy (kilka uwag na marginesie *Kamienia świadectwa* Wespazjana Kochowskiego). ©  *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 437–452. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.25.

procesu Marszałkowi o najcięższe z możliwych przestępstwa: *crimen laese maiestatis* i zdradę.

Warto przypomnieć, iż 5 i 10 października Lubomirski wystosował do szlachty „listy” i „artykuły” adresowane do wszystkich ziem i powiatów Korony i Litwy: przedstawił tam prośbę o obronę swej osoby ze strony szlachty, tudzież wskazał na to, iż jest zdecydowanym zwolennikiem starych metod rządzenia państwem: dwór atakuje go i zwalcza za to, wedle wyluszczenia Marszałka, iż jest przeciwnikiem dwóch zasadniczych kierunków działania królowej i stronnictwa królewskiego: elekcji *vivente rege* i przekazania władzy w ręce kandydata francuskiego.

Sam moment odczytania manifestu i reakcja nań Marszałka opisane zostały przez Wespazjana Kochowskiego w jego *Klimakterze III*. Może warto zresztą ów moment przybliżyć. Cytuję za rozprawą Wiktora Czermaka, *Sprawa Lubomirskiego w roku 1664*:

Spokojnie słuchał tego odczytu marszałek, przybrawszy teatralną pozę. Stał, oparłszy się na lasce, i oczy trzymał wzniesione w górę. Niekiedy tylko ciskał ramionami. A kiedy woźny skończył, wszczął się między szlachtą hałas i lament. Jedni głośno wyrażali pozwanemu współczucie, drudzy odgrzali się na prześladowców niewinnego obywatela, inni płakać nawet mieli nad jego niedolą (Czermak, 1886, s. 90).

W tym miejscu wchodzi pamiętnikarz Kochowski:

Zatem głos wziął Lubomirski, marszałek, dziękując łaskawym na siebie. Nie wypominał nic królowi na dworskich królewskich, wszystko to Boskiej opatrności polecając, rekapitulował wszystkie całego życia akcje swoje, wyrażał niewinność swoją. Wszyscy wdychając słuchali go cierpliwie, i prawdziwe pokazywali politowanie (Kochowski, 1840, s. 317).

Sytuację zaś podsumowuje „w kierunku filozoficznym”:

Któż albowiem tegoż spodziewał się, aby też fawory dworskie ślizgie były? Nie dawno, po cudnowskiej wiktoryi, kanclerz wielki koronny Prażmowski, ojcem ojczyzny go mianował, teraz prosty człek, woźny, grubiańskiemu słowy martwiąc godnego męża, zdrajcą go ojczyzny nazywa (Kochowski, 1840, s. 317).

Problem z całym opisem reakcji Marszałka na kierowany przeciwko niemu manifest w tekście oryginalnym *Klimakteru*, a nie w streszczeniu, którym posługiwał się Raczyński, jest taki, iż Kochowski narzuca swoją, znaczącą interpretację wydarzeniu, nie tylko wieńcząc opis iście barokową zadumą nad przemijalnością rzeczy świata tego, ile wkładając w całą

sytuację jeszcze bardziej istotne „echo” edukacji klasycznej. Posłuchajmy fragmentu tego odwołania:

Non absimili Tribunati Romano functione, nisi pretiosae libertatis faetus, in licentiam (proch dolor) degeneraret, et quae fuit majorum ingenuitas, sic ephoros nostros, magis amor publici, quam privata commoda ediversim spectantes non pro quibus missi respectus, agerent.

Poprzedzenie krótkiego opisu wydarzeń z Proszowic (Kochowski zaświadcza, że był tego świadkiem: „Vidi ego et coram aspexi”) ową republikańską, rzymską wykładnią można traktować jako celowy zabieg pisarza: nawet krytyczne odwołanie do Wzoru jest odwołaniem się do wzoru, a przy tym, jeśli tak wolno powiedzieć, w opowieści naszego historyka cała ta scena drapowana jest na jakąś scenę żywcem przeniesioną z dawnych, rzymskich czasów. Znany albowiem opis zachowania się Marszałka podczas czytania jest jak malowany portret, oddany z całym zapalem stronnika, ale też kogoś, kto doświadcza historii:

Vidi ego et coram aspexi, non vultu commotum, non affectu turbidum Mareschallum nec ullam passionem animi ab intra preudentem; innixum tantum scipioni, ac sublatis sursum oculis, vel leniter contractis humeris, ad inique obiecta, velut sine sensu injuriae auscultantem.

Zestawienie udrapowanego w togę rzymskiego senatora, milczącego Marszałka opartego na lasce z woźnym, odczytującym królewskie pismo, dodaje dodatkowego dramatyzmu tej scenie. Kochowski nie jest, jeśli się tak godzi powiedzieć, zapewne zbyt rzetelnym historykiem, bo np. mija się z prawdą, kiedy twierdzi, że sejmiku w Proszowicach nie zerwano. Historycy utrzymują, że było inaczej (Płaza, 1994, s. 58). Gdzie indziej, jak można powiedzieć, lokuje swoje wysiłki pisarskie autor *Psalmidii*: jest poetą, retorem, swoistym budowniczym ideowych dekoracji. Oglądamy teatr, dostrzegamy stroje, gesty odniesienia. To wydaje się ważnym celem pracy pisarskiej Kochowskiego – historyka.

Nie ulega tak samo wątpliwości, iż w przeciwieństwie do Jana Chryzostoma Paska, który też ma sporo do dworu królewskiego zastrzeżeń (i nawet, kiedy niektórzy jadą do Proszowic na sejmik, on w tym roku, jak wiemy, trudni się strzelaniem z łuku do Francuzów na scenie), Kochowski idzie zdecydowanie za Lubomirskim: zarówno jako historyk, jak i żołnierz. W końcu obaj – i Pasek, i Kochowski – biorą udział w rokoszach, walcząc (mimo że są obaj z chorągwi Czarnieckiego) po przeciwnych stronach. Pasek na pewno nie jest za Kondeuszem i popiera Marszałka, ale z racji tego, że jego chorągiew walczy po stronie króla, bierze udział w rokoszach

w królewskim wojsku, zaś Kochowski – być może bardziej konsekwentnie i z racji udziału w pospolitym ruszeniu swojej ziemi – staje po stronie Marszałka, choć – jak stara się wywieść to Czubek, ma sporo wątpliwości przede wszystkim z tego powodu, że bunt i działania wojskowe prowadzone są przeciwko „głowie koronowanej” (Czubek, 1900, s. 77–83).

Wracając do głównego nurtu rozmyślań, antyczne „pozowanie” sprawy Lubomirskiego odbyło się tak samo w *Kamieniu świadectwa* (wydanym w roku 1668, na pewno po śmierci już na wrocławskim wygnaniu Lubomirskiego). Czubek utrzymuje, iż tekst być może powstał wcześniej, nawet w roku 1666 (Czubek, 1900, s. 83–84), ale dowodów podaje niewiele: wzmiankę własną Kochowskiego z *Klimakterów* (*Climacteris* III, s. 219) i czas terazniejszy użyty w strofie XIX, co oczywiście można podważyć: anonimowy autor *Kamienia świadectwa* wszak kończy swoje dzieło przywołaniem łacińskiego tekstu *Lapis testimonis* (zatem może wtedy w 1666 r. powstał tylko ów łaciński utwór), zaś użycie czasu terazniejszego to może być tylko figura retoryczna uwspółcześniania.

Klimaktery bez wątplenia powstawały znacznie później, stąd pierwotny wizerunek „antyczny” Marszałka wywodzi się z *Kamienia*:

LXI

... Teraz zelżywie jesteś obwiniony,
Gdyć a to zazdrość dała rok zawity
Idziesz niewinny z ojczyzny pielgrzymem
Tyś Afrykanem, a twa Polska Rzymem.

LXII

Niewdzięczna Matko on się błąkać będzie
Wygnańcem cudze pocierając strony
Ale niewinność jego głośna wszędzie
Opowie światu, że jest źle sądzony.
Ty się przeciwisz w tym Rzymowi zrzędzie,
Który wypędził mężne Scypijony
Wygnańcem mądry Cicero wędruje
Gdy nań niecnota Verrres instyguje.
(k. D2 r)

Zatem może i dlatego nasz Marszałek wspiera się na swojej lasce (scipioni)? Ukazany w takim antycznym anturażu, szykanowany przez dworską partię francuską Jerzy Lubomirski, w *Kamieniu* umieszczany jest w towarzystwie doborowym klasycznych wygnańców, w *Klimakterze* pisanym znacznie później ów antyczny anturaż wzmacniany jest jeszcze odwołaniami do rzymskich instytucji ustrojowych. Zapewne zyskuje przez to naszą sympatię, może i podziw nawet. Co więcej (i co na gruncie krajowym bardziej

oczywiste) w strofie XX i następnych, gdzie mamy do czynienia z „mową” Marszałka, następuje znaczące odwołanie do rejestru narracji patriotycznej:

XX

Tej, w której żywię pieszczonej wolności,
Winienem bronić i strzec z wszelkiej siły:
Choćby otchłani, choćby wysokości
Wraz się na moją głowę obaliły:
Chyba że Stany Koronne w jedności
Wszystkie się na to według praw zgodziły
To i ja z niemi. Ale gdy ci nie chcą,
Darmo Kondego próżne myśli lechcą.

XXI

Winienem polskiej Matce mej, Koronie
W którym się ulągl, urodził, uchował
Abym, respekty trzymając na stronie,
W cale swobody złote jej zachował.
Przysiągłem na to w tym senatu gronie,
Gdy na ten urząd pan mój mię wokował,
Takl – li w sumnieniu zatrę skrupuł tęgi?
A chcąc odstąpić straszliwej przysięgi?

XXII

A! Nie odstąpię! Do skonu żywota
Poko dni moich na tey tu niskości,
Potrzymam swobód drogiego klejnota
Koronnym synom późnej potomności.
Zawarte takim tej Korony wrota
Co nieproszonych, to ich potka gości,
W tym mię cnota ma upewnia i cieszy,
Której nie zwalczą żadne interesy.

(k. B3 r-v)

Ów monolog senatorskiej powinności, przeniesiona bezrefleksyjnie (chciałoby się powiedzieć), a może całkiem świadomie, z możnowładczej apologii argumentacja zdaje się czynić z Kochowskiego ślepego (na fakty, ale też innych faktów nie bierze on pod uwagę w swoim dziele historycznym pisany potem) orędownika sprawy Marszałka. Nie tylko jednak to warto podkreślić w jego wywodzie: Marszałka retoryka powinnościowa, jakby żywcem wyjęta z pewnych *cliches* rozumowania (czy raczej może: deklamowania) o zadaniach senatora (wszak wypełnia on tylko swoją senatorską przysięgę itp.), wzmacnia mocno swoisty dyskurs parenetyczny: rozdzielenie pomiędzy „cnotą a interesami” w ostatnich

dwuwierszach cytowanej strofy ma oczywiście uczynić z Marszałka sarmackiego idealistę, omalże nie bojownika zmagającego się z politycznym interesem (za chwilę w kolejnych strofach pojawi się *ratio status*, wypowiedziane przez piekielnego polityka – Kallimacha).

Nim przejdziemy do wizerunku „polityków”, warto jeszcze dotknąć kwestii autoreprezentacji wspólnotowej w *Kamieniu świadectwa*: nasz Kochowski nie ma najmniejszych wątpliwości, kiedy buduje zasadnicze przeciwstawienie między „prostotą lubiącymi narodami” a narodami... nie wiem czy wypada mi użyć tego terminu – politycznymi. Dwa na pewno mocno widziane są sposoby funkcjonowania (metody egzystencji) wspólnot politycznych w *Kamieniu*. Jak się rzekło, z jednej strony są Sarmaci: naród cnotliwy, strofa VIII, „prostotą lubiące narody”, strofa XVI, „ubodzy Sarmatowie”, strofa XXV; z drugiej, mający za sobą wiec „piekielnych polityków” Francuzi.

Polski dyskurs (sarmacki dyskurs) jest dyskursem, który usiłuje poeta wpisać w narrację republikańską. Szczególnie widoczne to jest w strofie LIX, gdzie powiada się:

Nie pierwej jednak fundamentu ruszą,
Aż osłabiwszy podporę jedyną
Sprawiedliwości, która Polski duszą,
Bez której państwa wątleją i giną...
(k. D1 verso)

Zatem mieląc szlacheckie *loci communes* (których użycie u oskarżonego polityka w jego tekstach obronnych można absolutnie zrozumieć, ale poetę, pisarza trudno rozgrzeszyć z braku chociażby cienia myślenia krytycznego), Kochowski walnie przyczynia się nie tylko do utrwalenia w społecznym odbiorze wybielonej wizji skrzywdzonego przez złą władzę Marszałka, ale przede wszystkim do uznania swoistej zretoryzowanej wersji polityki polskiej.

Zarazem jednak jak za sprawą różdżki czarodziejkiej to, co rozumiemy dzisiaj jako li tylko manifestację retoryczną (powinności dobrego senatora), pod piórem Kochowskiego uzyskuje wsparcie w kontekście starożytnego przeciwstawienia „res – verbae”. Otóż bowiem „kamień to mówi”, „prostym natury kunstem ozdobiony” (III) „a choć słów niewiele, rzecz wam opowiem działa się jakowa” (IV): prostota polska nie pławi się wszak w słowach, jest „uboga” etc. Charakterystycznie opis owej polskiej niezretoryzowanej prostoty jest skąpy: znacznie obszerniej charakteryzuje się drugą stroną „francuską” (czy „piekielną”).

Oto kilka przykładów owego opisu „działania” (warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób opisane jest w wierszu działanie):

Chociaż trudności widzą oczywiste,
Koncepty smażą, mózgi sobie suszą...
(k. B2 r)

albo

Tak oni właśnie, gdy im mylą szyki
Grono Polaków, kochając swobody,
Gdy ich zawziętość i skryte praktyki
Odkrywszy, figle wstrzącają zawody,
A pokręconej subtelności wnyki
Widzą prostotę lubiące narody...
(k. B2 v)

Nieautentyczność, może konceptystyczność działania przeciwników „prostoty” prawem opozycji natyka się na „konieczność” Bożych wyroków:

Darmo Frankowie: Bóg króle rozdaje
(k. B2 r)

czy

Trudnaż to, trudna i głowy nie człecka
Podawać króle i osadzać trony.
Najwyższy sobie zostawił od wieka
Order – rozdawać sceptra i korony...
(k. B2 v)

Uwagi te otwierają kolejne jeszcze dwa plany, na których rozgrywają się opisywane przez poetę wydarzenia. Poemat otwiera adresowana do różnych ludów Europy apostrofa. Następnie mamy w tekście opis ziemskiej siły i potęgi działania polityki francuskiej (jest to wymiar ze wszech miar można powiedzieć „realistyczny” czy „historyczny nawet”). Niemniej jednak zaraz po zakończeniu mowy przez Marszałka „akcja” utworu przenosi się w zaświaty – do piekła, gdzie od strofy XXIV mamy do czytania z opisem zgromadzenia „polityków piekielnych”. Fragment składa się z trzech elementów: opisu wydarzeń i dwóch mów – wpierv przemawia Rychel (wiele na to wskazuje, iż ów Rychel to bardzo być może kardynał Richelieu. Choć tego domniemania nie jestem w stanie póki co uzasadnić), a po nim Kallimach. Nim się nad tymi mowami pochylimy, warto przez moment pokazać skład owej rady „polityków piekielnych”. O dziwo (o dziwo dla edukacji klasycznej) są to: Demostenes, Gyneas i Sejani. Do tego grona dawnych wieków dołączają też dwie postaci nowożytności:

Machiavelli (a jakże – dobywający się z „najgłębszej otchłani” – oraz Kalimach, „Polski strach”). To owa piątka polityków piekielnych (co tu robi Demostenes? – chciałoby się zapytać) będzie na prośbę Rychela rozważać najlepszą strategię działania wobec Rzeczypospolitej.

Warto dostrzec sporą dawkę ironii w tej części poematu. Po pierwsze zatem, Rychel wzywa do działania w interesie państwa Plutona, który to interes tożsamy jest z interesem Francji (co sprawia wrażenie, jakby Kochowski czytał, znał Dantego):

Bo jeśli swoje uważym pożytki
I państw Plutona rozszerzenie granic,
O, jako wielkie z Galijej nam wszytki
Przychodzą floty, których trudno ganić...
(k. C1 v)

albo

Ruszcie dziś mózgów, na toście tu przyszli,
Kto w Erebie, niech o Erebie myśli ...
(k. C1 v)

Po drugie, ironia ma tu też inny niejako wymiar, inne piętro, albowiem wszelkie pochwały, wszelkie krytyki wypowiedane przez piekielnych bohaterów nie mogą wszak być odczytane w sensie podawanym czy sugerowanym przez mówców. Zakładać należy podwójną przynajmniej optykę ujmowania zjawisk: w planie pierwszym mamy wypowiedź postaci piekielnej, w drugim planie zaś perspektywa jest taka, iż sąd wypowiedziany jest przez postać z takiego miejsca rodem, nakazuje z założenia „nie wierzyć”, a przynajmniej zdecydowanie „odwrócić” akceptowane bądź negowane przez daną postać wartości. Oczywiście taka perspektywa lektury wynika z narzuconej przez poetę ramy interpretacyjnej: pojawienie się „piekielnych polityków” zapowiadane jest mocno krytycznymi wobec nich komentarzami.

Posłuchajmy zatem na początek mowy Rychela:

A gdy znędzone wieczną męką cienie
Zasiędą w radę i rycerskie koło
Z ćwiczonych Rychel ust te słowa żenie
Ponure smutkiem namarszczywszy czoło:
A i w tej żeś teraz ma Gallija cenie
Tak słońce Frankom świeci niewesoło;
Ze którym był świat ciasny, tym ubodzy
Sarmatowie dziś silni są i srodzy?

XXVII

Sarmatowie, co marni, pełni buty
I którzy wszystko mając, nic nie mają,
Dziś prawa piszą i dumne statuty
A mało ważne jutro porzucają.
Z dobrego rządu gmin prawie wyzuty
I wojny w domu niemężni czekają:
Miecz w słowach mając, dają sztych foremny:
Tym światu straszny naród ten nikczemny.
(...)

XXX

Pewnie nabierze i świat jedną razą,
Gdy błysnie piorun tak możnego tronu
Jeżeli Polak z Francyjy wraże
Zguby swej szuka i prędkiego zgonu.
I tak-li głupi lekce sobie ważą
Lilije wszczepić wśród septemtrijonu!
Niewdzięczny, y nie znasz dóbr swoich narodzie
To lepiej ostom rósć w Polskim ogrodzie.

XXXI Stąd, że im większej ozdoby nadzieja
Gdy Burbon siędzie na polskiej stolicy
(...)

XXXII

Ale ta wolność szkapa wykielznany
Bieży na przepaść i zguby swej szuka
Niech jedno będzie trochę przytrzymany
Włożyć nań siodło, przybrać mu muńsztuka,
(...)
Z ich „nie pozwalam” przykrócić im togi
Czym to naród ten i panom swym srogi...
(k. B4 recto–C1 recto)

Jak się już wspomniało, w interpretacji tej pochwały politycznej mocy Francji, wypowiedanej z głębi Kocytu, szczególnego znaczenia nabiera fakt mocno podnoszony przez Rychela, szczególnie bliskiej relacji między państwem Franków a ... piekłem. Stąd pomoc piekielnych polityków w zakresie „zawładnięcia” Polską przez Francję uznawać należy za triumf sprawy piekielnej.

Chciałbym jednakowoż jeszcze cofnąć się do przedstawionego wyżej długiego cytatu, szczególnie w kontekście zagadnień prawno-ustrojowych. Piekło, owszem, krytykuje „polską wolność”, a szczególnie dwa aspekty

też: wolną elekcję (rozumiemy, że największą hańbą z punktu widzenia piekła byłaby elekcja Piasta albo kogoś z rodów ukraińskich) oraz „nie pozwalam” czy też wartość, z której owe dwie instytucje wyrastają, czyli „wolność”. Interesująco jest ona ukazana tu jako szkapą wykielznana, która pęczy w przepaść. Kielznanie rumaka wolności to zadanie piekielnych polityków. Czy zatem oznacza to, iż całą retorykę krytycznie kierowaną w stronę nadmiaru wolności polskich chciałby Kochowski umieścić wewnątrz retoryki piekielnej? A zatem uznać za coś, co z góry (i z definicji) należy traktować jako działanie na niekorzyść wspólnoty politycznej? Zważywszy na to, kto i w jakim kontekście wypowiada słowa krytyki, trudno jest nawet z „najgorszą wolą” uznać krytykę pod adresem wolności w Polsce w kontekście tego, kto i gdzie ją wypowiada. Zważywszy jednak i na to, że krytyka nadmiernych przywilejów związanych ze złotą wolnością stanowi część stałą tejże wolności dziedzictwa, czy czasem krytyka krytyki złotej wolności podjęta w apologetycznym dziele Kochowskiego nie idzie za daleko?

Ale kto ma ustawić tu owe granice: daleko – blisko? „Najszybciej” piekielnych polityków, których zwołał Rychel, mają tej sprawie właśnie służyć. Zwracam uwagę na owe przywołane przed chwilą określenie. Poeta chce ewidentnie wpisać konceptystyczne rozumowanie po stronie antywartości. Przejdźmy teraz do mowy drugiego polityka piekielnego – Kallimacha:

Ukróćm przecie Polakom tej dumy,
Będą w tej sieci pewnie poniewoli
Pomieszawszy te niedoszłe rozумы:
A co od przodków złotą wolność wzięni
W żelazny kruszec prędko się odmieni.

XXXVII

Przejąłem ja ich prawa i zwyczaje
Tu moje z niemi przepędziwszy lata,
A choć etruskie miłe mi też kraje
W tym się obmieszkał zimny części świata;
Co pokój rodzi i co wojnę daje
Przez co wolności ich może być strata
Choć krzywo na mię poglądali szlachta
Ratio Status przy mnie za Olbrachta.

XXXVIII

Jakim rząd u nich prowadzi się kształtem
I sprawiedliwość zbyt niesprawiedliwa:
Ten cudze bierze, swe tracąc ryczałtem,
Ów zasłużeńszym myto ich porywa.

Ten skarb publiczny kradnie, a ów gwałtem
Krzywdzi sieroty a karan nie bywa
Prawa ich jako owo pajęczyna!
Pan się przebijje a więźnie chudzina.

XXXIX

Nierząd to oni co zowią wolnością
I rozpusty jest pole wyuzdany
Tą napuszeni z swoją się zwierzchnością
Hardzie obchodzą, brykając na pany.
A między sobą niesłuszną równością
Niższe z wyższymi chcą porównać stany:
Poddanych zaś swych nad Turczyzna cięży
Jako kozdy z nich dręczy (?) i ciemięży.

XL

Przez tę tedy ich co się nią tak chlubią
Wolność, naprzód się Polacy poślizną,
Którą tak oni nieuważnie lubią,
Jak muchy sorbet przyprawion trucizną.
Przez co urosli, przez to się i zgubią
I w tych kanarach arseniku gryzną
Jeno subtelnie w tę ich wpędzić matnią
Wolą Kondego niż zgubę ostatnią.

XLI

W którym progressie tak bym wam chciał radzić
Snadniejszy obłów gdy zamącisz wodą:
Naprzód osęka w sejmy ich zawadzić,
Między sobą ich mieszając niezgodą:
Jednego, dwóch-li dość na to sprowadzić,
Co potrząsając prawem i swobodą
Jedynym tylko „nie pozwalam” słowem
Zerwą sejm dziwnym wolności narowem.

XLII

A potem wojsko, które liczne mają,
Ale niepłatne, w służbie przez czas długi;
Niechaj się co im winno poczuwają
O zatrzymane biorąc się zasługi.
Strzały w tuzinie mocniejsze bywają
Nie spaczą się drzwi, gdzie spojone fugi:
Więc też i oni niechaj związek nowy
Uczynią w zaszczyt zasług swych i głowy:

XLIII

Ale że twierdza tak żadna nie siedzi,
Kędy by osieł nie wszedł juczny złotem:
Mammoną z lichej narzucić ich miedzi
Nie zaraz zbytym głowie ich kłopotem.
Dopieroż żużel w czacz rzucić gawiedzi
Hojnym Phalernem podsyciwszy potem,
Który każdy z nich tak smakuje chciwie
Nie pije by żył, lecz żeby pił żywie.

XLIV

Zahuczą prędko po swoich sejmikach
Condeus wszystkim będzie w sercu, w mowie:
A uroczystych przy stole okrzykach
Puściwszy pełne wypiją za zdrowie
O niem i w domu, o niem na publikach
Senat się znosić będzie i posłowie
I sprzysięgą się, że co im Walezy
Uszedł, Borbon ich pewnie nie odbierzy...

(k.C2r – C3r)

Nie koniec to jeszcze mowy – zdaje się, że doskonale znającego realia Rzeczypospolitej Kallimacha. Oczywiście proponowany przezeń scenariusz rozwiązania sytuacji w Polsce należałoby przetestować pod kątem jego przystawalności do proponowanego przez stronnictwo dworskie sposobu postępowania: chociaż – jak wskazuje lektura wspomnianych wyżej prac zarówno historyków dawnych (samego Kochowskiego), jak i bardziej współczesnych badaczy – podobieństwo to zdecydowanie jest widoczne: znawca polskiej duszy, Kallimach, niejako przedstawia scenariusz działania partii dworskiej. Warte odnotowania są jednak dwie rzeczy, dwie kwestie związane z podsuwanym przez J.L. Austina, a potem w badaniach nad tekstami historycznymi przez Q. Skinnera (Skinner, 2016, s. 149–207) zagadnieniem rodzajów aktów mowy, które ujawniają się w cytowanym, obszernym fragmencie. Oczywiście bowiem wciąż mamy w pamięci „locum”, skąd wypowiedany jest ów złowróżbny scenariusz dla Polski: piekło i sama osoba mówcy. Jeśli bowiem założymy, że wypowiedź Kallimacha jest wypowiedzią, na którą nałożona jest kategoria ironii czy tylko przesunięcia znaczeniowego, informacje przezeń podawane takimuz przesunięciu asertorycznemu muszą podlegać. Mamy bowiem wtedy do czynienia z krytyką partii dworskiej, najsilniej jak się dało w ówczesnej rzeczywistości przeprowadzoną: partia dworska, partia francuska zrównana jest z partią piekielną (co Kochowski stara się „udowodnić”, wskazując na zaiste bliskie relacje piekła i kraju Franków). Ale jeśli tak jest (a sądzę, że tak właśnie

winno się na to patrzeć), to wszystkie sądy – także opisowe czy oceniające polską rzeczywistość polityczną: praworządność, stosunek do poddanych, problem przekupstwa, problem z *liberum veto* itd. – uznać należy za część piekielnej strategii, a zatem pytanie o ich zastosowanie wobec rzeczywistości sarmackiej Polski nie powinno w ogóle paść, choć – jak wskazałem już przy mowie Rychela – przecie część tej argumentacji pojawia się w refleksji niekoniciecznie związanej z obozem królewskim, francuskim w sarmackim piśmarstwie politycznym (i u samego Kochowskiego np. w pieśni XVI ks. 1: „Zbytńia wolność na rozerwanym sejmie roku 1652”). Tu jednak, w interesującym nas utworze przecież trudno sobie przychodzi wyobrazić, by można było dopuścić do sytuacji, kiedy piekielny polityk mógłby mieć rację. Zdaje się, że za cenę ochrony Marszałka, obrony sprawy antyfrancuskiej, poeta podejmuje się wstrzymania swej krytycznej opinii na temat kwestii, które sam niekiedy w twórczości podejmuje. Albo też – jest niekonsekwentny, ale znowuż, kiedy okazuje się niekonsekwentny, czyni sporą krzywdę swoim odbiorcom, bowiem w ostateczności przyczynia się do bezkrytycznego podejścia do dyskutowanych kwestii, a co więcej – kreśli też absolutnie negatywną wizję przyczyn i charakteru postawy krytycznej (argumentacja wszak jest argumentacją piekielną albo wprost: z piekła rodem!). Postawa Marszałka jest wszak popierana zdecydowanie, bez cienia nawet możliwości wskazania na jakieś aspekty potencjalnie mogące zostać poddane krytyce. Ciekawym (i znanym) zabiegiem np. Paska jest ewidentne poszukiwanie winnego „afery francuskiej” w osobie arcybiskupa Prażmowskiego (którego „ślepotę”, jak wiadomo, pamiętnikarz eksploatuje do granic wytrzymałości czytelnika); warto wspomnieć tę amplifikację Pana Jana, kiedy czytamy zarówno *Klimaktery*, jak i dziełko właśnie omawiane. Pasek ewidentnie ma słabość do monarchy, większą nawet niż chyba do Marszałka. Kochowski nieco inaczej: głowę koronowaną szanuje jako pomazańca, realną relację ma natomiast do Marszałka (a zapewne do Jego rodziny, wszak dzieło ukazuje się drukiem już po śmierci Lubomirskiego). Niemniej jednak jego *Kamień świadectwa* (także poprzez umieszczenie krytyki polskiej praktyki politycznej w ustach „polityka z piekła rodem”) staje się apoteozą szlacheckich wartości ustrojowych, a przy okazji fundamentalną krytyką wszelkiej teźże praktyki politycznej krytyki. Wydaje się, iż właśnie to (broniąc Marszałka!) robi, parafrazując Austina, Kochowski, mówiąc to, co mówi w swoim *Kamieniu!*

Na koniec warto się jeszcze przez moment zastanowić (trochę za Janem Czubkiem) nad tym właściwie, czemu wszak już dojrzały poeta i człowiek (Kochowski w roku wydania *Kamienia* liczy sobie lat 35) decyduje się opublikować swój tekst. Jak pamiętamy, argumentacja Czubka, jakoby dzieło powstało w roku 1666, zaś zostało dokończone po śmierci Marszałka we Wrocławiu, trochę na słabej podstawie jest wsparta. Oczywiście

Kochowski jest Małopolaninem, a będąc Małopolaninem, raczej skazany jest na dobre relacje z wielkim rodem Lubomirskich. Tekst nie odsłania jednak żadnej gestykulacji programowej; pozostaje wrażenie, jakby pisarz chciał oddać sprawiedliwość zmarłemu; być może wziąć udział w debacie, która zapewne dotyczyła wszystkich jego współczesnych: a być może też ułożyć sobie relacje z małopolskimi magnatami (nie tak dawno wszak temu sprowadził się w krakowskie z Gaju).

Bo można sobie równie wyobrazić i taką ewentualność, szczególnie kiedy czyta się opublikowaną przez poetę dopiero w roku 1674 wersję wiersza o płaczącym obrazie NMP w Dzierżkowie 22 lipca 1664 r. (a może dopisane to zostało potem, kiedy pamięć o „minionych wydarzeniach” stała się rzeczywistą pamięcią, a nie trwałą obecnością), iż doświadczenie znaków roku 1664 (kometa i przecież też ów płaczący obraz) skłoniły poetę do złapania za pióro, by opiewać zmarłego, niewinnego bohatera.

Rysuje się bowiem i taka możliwość do rozważenia, iż cała pisarska maszynieria działania wynikać mogła z refleksji pisarza nad wydarzeniami i umieszczenia ich w kontekście pewnego rozumienia zjawisk historycznych, które to rozumienie zostanie ujawnione w *Klimakterze III*, gdzie dyskutuje się wydarzenia roku 1664. W nagłosie tego roku w *Klimakterach*, a potem w tekście im poświęconym Kochowski wskazuje na kilka zjawisk układających się w jego rozumienie historii i związków, jakie mają z nią wydarzenia pozornie od historii oderwane. W księdze III *Klimakteru III* pojawia się bowiem zaraz przed narracją o problemach Marszałka z władzą opowieść o planecie Mars, która ma zły wpływ na ludzkie emocje i działania, a zaraz po niej, jakby pod dyktando jakiegoś siedemnastowiecznego synkretyzmu, idą opowieści o wydarzeniach cudownych tego roku. W środek tych „metafizycznych” opowieści włożona jest narracja o Marszałku (por. *Klimakter III*, s.147). Opowieści te nanizane są dodatkowo na interpretację znaków zodiaku i powiązywane z pojawieniem się komety. A następnie pojawiają się opowieści po kolei o obrazie cudownym w Busku, o łzach Matki Bożej w kościele w Dzierżkowie, a ostatecznie cała dłuższa cudowna opowieść o Studzianniej. Nie pomija kronikarz każdorazowo, jeśli tak można powiedzieć, okazji do tego, by odnieść cudowne wydarzenia do sprawy Marszałka: w Dzierżkowie pojawiają się łzy, „diae 26 Julii qua eodem de indictione comitiorum deliberatum Varsaviae”, zaś lud dokonuje aktu interpretacji, czy wyjaśnienia („uti tune multi credidere Civiles motus deterstante caleo malisque, nostris benignissima Matre, que Poloniarum Regina dici amat, idolente” (s. 148). Tak samo jest ze Studzianną: „dum in Lubomirscium Marscheallum deflagrabat Varsaviae iudicii rigor factas fuisse (s. 148–149). Dokłada do tego Kochowski swoistą wykładnię następstwa zjawisk, którą to interpretację, jakkolwiek dobrze znaną, może warto przytoczyć szerzej:

Mirabilis siquidem in operibus suis Deus, immitit calamitatum vices, sed mox fuggerit Gratianum fomenta, et ne videatur grave Divinae manus flagellum, aerumnis atteri, quos affligit sublevat, quodvisitat consolatur, portum naufragio, asylum in scopulo, vitam in pernicie, in desperatione salutem periclitantibus ostendes. Quod ut ex facti loci archivo traditum mihi, reali ad candida moente consignabo: ignaris ad scitum, ingratis ad confidentiam, haeterodoxis ad fidem fuggerendo. Quod si olim (ut Galiae fasti tradunt) upius Joannae puellae in vindicandam ad Angelis Franciam divinatus virtus inarierat; quidad competentius credam? Regis Aeterni Matrem, Regni Sarmatici semper Protectricem ne tunc quidem eius oblitam, ubi suis minus illa memor, cognatas acies et civila prorsus in se exacaveret odia. Hinc rei per tot miracula et beneficia celeberrime, exordium (s. 149).

O dziwo jednak ani w *Kamieniu*, ani w napisanej bliżej powstania tekstu wersji pieśni o obrazie poeta nie posiłkuje się jeszcze refleksją „symboliczną”; jakby stała się ona domeną historyka i poety później, który układa swoje pojedyncze wiersze w książkę, tworząc swoją poetycko-filozoficzną opowieść, w której całkiem spore znaczenie odgrywa refleksja nad dziejami. W *Kamieniu* poeta jest mniej... symboliczny. Bardziej być może politycznie zaangażowany. Jeżeli jakiś „nadprzyrodzony” kontekst wypowiedzi się pojawia, to są nim raczej piekielne czeluści, gdzie wzorem Dantego wysyła stronników francuskich, przeciwników IMC Pana Marszałka odzianego w szaty rzymskiego senatora...

BIBLIOGRAFIA

- Annalium*. (1698). *Annalium Poloniae climacter tertius, ad punctum abdicatio-nis Joanni Casimisi Reg., per Regnum Poloniae res gestas inclusive continens, scriptore Vespasiano a Kochow Kochowski*. Cracoviae: ex officina Francisci Cezary.
- Anonim [W. Kochowski] (1668). *Kamień świadectwa wielkiego w Koronie Pol-skiej senatora niewinności przez jednego szlachcica polskiego wydany*.
- Czermak, W. (1886). *Sprawa Lubomirskiego w roku 1664*. Warszawa: K. Kowalewski.
- Czubek, J. (1900). *Wspazyan z Kochowa Kochowski. Studium biograficzne*. Kraków: Osobne odbicie z Tomu XXXII Rozpraw Wydziału Filologicz-nego Akademii Umiejętności w Krakowie.
- Czubek, J. (1916–1918). *Pisma polityczne z czasów Rokoszu Zebrzydowskiego*. Kraków: nakładem Akademii Umiejętności.
- [Kochowski, W.] (1840). *Historyja panowania Jana Kazimierza, przez niezna-jomego autora, wydana z rękopisu przez Edwarda Raczyńskiego*. Poznań: W. Stefański.

- Płaza, S. (1994). *Rokosz Lubomirskiego* (seria: *Dzieje narodu i państwa Polskiego*). Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Skinner, Q. (2016). *Wizje polityki*, t. 1. *Rozważania o metodzie*, przekł. K. Koehler. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Krzysztof Koehler – profesor nauk humanistycznych, edytor, badacz staropolskiego piśmiennictwa politycznego. Obecnie pracuje na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ostatnio (2020) opublikował pracę *Punkty krystalizacji. Szkice o literaturze staropolskiej*.

Agata Kilar

<http://orcid.org/0000-0002-2109-6385>

Kraków

aga311289@interia.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3504.26

Groza postaci demonicznych Fiodora Dostojewskiego

STRESZCZENIE

Artykuł jest próbą syntetycznego ujęcia problemu grozy związanej z demonicznością niektórych bohaterów Dostojewskiego. Powieści Dostojewskiego to rozważania nie tylko na tematy filozoficzne, ale także teologiczne – poruszające tematykę wiary i niewiary w Boga. To również związane z nimi bogate spektrum demonicznego zła, budzącego przerażenie. Na podstawie powieści *Bracia Karamazow* i *Biesy*, a także opowiadania *Bobok* autorka zaprezentuje, jak rosyjski twórca wykorzystywał motywy demoniczne w swojej twórczości. Mamy więc tutaj zmarłych targanych wciąż ludzkimi namiętnościami, „chorego na śmierć” Stawrogina, który jest personifikacją czystego zła, demonicznego Kirillowa, którego poglądy filozoficzne doprowadziły do samobójstwa, oraz Iwana Karamazowa jako Wielkiego Inkwizytora w *Braciach Karamazow*, którego zmorą jest diabeł. Na ich przykładzie autor *Biesów* przedstawił świat dążący do zagłady. Pokazał jednostki wyzbyte wyższych wartości moralnych, postaci odczłowieczone – demoniczne. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie ich różnorodności demonicznej wyrażającej zło.

SŁOWA KLUCZE: literatura rosyjska, diabeł, groza, zło, postać demoniczna

ABSTRACT

The Terror of the Demonic Figures of Fyodor Dostoevsky

The article is an attempt to synthesize the problem of the horror associated with the demonicity of some of Dostoevsky's characters. Dostoevsky's novels are not only philosophical but also theological ones – touching the subject of faith and unbelief in God. It is also associated with a rich spectrum of demonic evil that is terrifying. Based on the novel *The Brothers Karamazov* and *Demons*, as well as the short story *Bobok*, the author will present how the Russian artist used demonic motifs in his work. So here we have the deceased, still tormented by human passions, “sick to death” Stavrogin, who is the personification of pure evil, demonic Kirillov, whose philosophical views led to suicide,

Sugerowane cytowanie: Kilar, A. (2021). Groza postaci demonicznych Fiodora Dostojewskiego.

© ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(35), ss. 453–472. DOI: 10.35765/pk.2021.3504.26.

Nadesłano: 29.04.2021

Zaakceptowano: 21.07.2021

and Ivan Karamazov as the Grand Inquisitor in *The Brothers Karamazov*, whose nightmare is the devil. On their example, the author of *Demons* presented the world striving for extermination. He showed individuals devoid of higher moral values, dehumanized figures – demonic. The purpose of this article is to show their demonic diversity expressing evil.

KEYWORDS: russian literature, devil, horror, evil, demon character

Biesy kręcą się, szalone,
Jako liście w słotny dzień.
Skąd ich tyle? Dokąd pędzą,
Zawodzące straszną pieśń?
Czy to czart się żeni z jędzą?
Czy ubożę zmarło gdzieś?

(Puszkin, 1982, s. 312)

A pasło się tam na górze stado wielu wieprzów. I prosili go, by im dozwolił wejść w nie i zezwolił im. Wyszły tedy duchy nieczyste z człowieka i weszły w wieprze. A stado pędem z urwistego brzegu wpadło do morza i potonęło. Widząc zaś pasterze, co się stało, uciekli i rozgłosili to po mieście i wioskach. I wyszli oglądać, co się stało. I przyszli do Jezusa, i ujrzeni, że człowiek, z którego wyszły czarty, siedział odziany i przy zdrowych zmysłach u nóg jego. I zdjął ich lęk. A ci, co widzieli, opowiedzieli im, jak uzdrowiony został od czartów.

(Łk VIII, 32–35)

Motywy demonologiczne w twórczości Fiodora Dostojewskiego odgrywały bardzo ważną rolę. W jego powieściach czytelnik niejednokrotnie styka się z wywołującymi grozę postaciami, które mają w sobie coś z demonów z rosyjskiego folkloru. Wiara w demony, obecna także w religiach chrześcijańskich, stanowi bowiem nieodłączną część kultury.

Postacie demoniczno-fantastyczne fascynowały twórców wielu epok literackich. Po raz pierwszy wizerunek Szatana pojawia się w Biblii, gdzie pod postacią węża skusił Ewę do zerwania owocu z drzewa poznania. W średniowieczu motywy demonologiczne najpełniej zostały zrealizowane w *Boskiej komedii* Dantego. To właśnie w tym arcydziele literatury światowej włoski poeta i filozof zaprezentował swoją wizję piekła, przedstawiając to, co zniekształcone i brzydkie. Pisarze doby renesansu również wykorzystywali w swojej twórczości motyw Szatana. Za przykład może posłużyć Sonet IV *O wojnie naszej, którą więdziemy z szatanem, światem i ciałem* autorstwa Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego. Poeta dowodzi, że

ludzkie życie to nieustająca walka, w której największym przeciwnikiem człowieka jest Szatan, a jedyną drogą ratunku jest Bóg. Innym twórcą renesansowym, w którego twórczości pojawiają się elementy demonizmu, był William Shakespeare. Zło w dramacie angielskiego poety widoczne jest już w początkowych scenach utworu i ukazane jest pod postacią czarownic, które wnoszą do dramatu nastrój grozy i niepokoju. To wiedźmy kierują losem człowieka i kuszą głównego bohatera wizją szczęścia, ostatecznie doprowadzając go do klęski. W baroku motywy demonologiczne widoczne są nade wszystko w dziele Johna Milła *Raj utracony*. To utwór, w którym postać diabła ukazana została w nieco inny, niż dotychczas, sposób. To istota podobna do człowieka (bez rogów i szponów): targana przez wielkie namiętności, pełna godności, cierpiąca z powodu własnego upadku. Romantyzm to epoka, która fascynowała się tym, co nadprzyrodzone, fantastyczne, demoniczne, dlatego też utwory literackie epoki obfitują w wątki demoniczne. Najciekawsze realizacje tego motywu możemy odnaleźć w twórczości Johanna Wolfganga Goethego (Faust – tytułowy bohater, podpisuje pakt z diabłem własną krwią), Adama Mickiewicza (*Pani Twardowska* – podobny jak w *Fauście* motyw paktu z diabłem, *Dziady* cz. III – Szatan walczy o duszę Konrada, podpowiada bohaterowi bluźnierstwo), Juliusza Słowackiego (*Kordian* – siły nieczyste pomagające Szatanowi w tworzeniu przywódców powstania listopadowego). W późniejszej literaturze XIX w. motywy demonologiczne pojawiają się m.in. w twórczości autora *Zbrodni i kary*¹. Jego powieści to rozważania na tematy nie tylko filozoficzne, ale także teologiczne – poruszające tematykę wiary i niewiary w Boga. To również związane z nimi bogate spektrum demonicznego zła, budzącego przerażenie. Dostojewski w swoich utworach pokazuje postaci, które na drodze własnego wyboru odwróciły się od Boga. Odejście od Stwórcy, zdaniem pisarza, stało się przyczyną narodzin zła, a człowiek, skupiony wyłącznie na sobie, ulegał coraz większej dehumanizacji. Powody takiego stanu rzeczy należało upatrywać, zdaniem pisarza, w cywilizacji:

Ten stan, w którym zbiorowość rozpada się na jednostki, inaczej cywilizacja, jest stanem chorobowym. Utrata żywej idei Boga o tym świadczy. Drugi dowód, że jest to choroba, to ten, że człowiek w tym stanie czuje się źle, tęskni, traci źródło prawdziwego życia, nie ma bezpośrednich doznań, i wtedy na wszystko wyraża zgodę (Dostojewski, 1979, s. 43).

1 Na temat motywów demonologicznych w literaturze rosyjskiej patrz: Kowalczyk i Orłowska, 2004.

Postępujący rozwój cywilizacji sprawił, że ludzie zapomnieli o podstawowych wartościach chrześcijańskich: dobru, sprawiedliwości, miłości bliźniego, a skupili się wyłącznie na swoich potrzebach. Dostojewski dodaje, że: „Wszelka cywilizacja zaczyna się od rozpusty” (Dostojewski, 1979, s. 156). Bohaterowie analizowanych poniżej utworów: *Biesów*, *Braci Karamazow*, opowiadania *Bobok*, nieustannie zmagają się z siłami demonicznymi. Interpretacja poszczególnych utworów pozwoliła stworzyć obraz człowieka narażonego na działanie mocy inferalnych oraz ukazać jego zmagania z nimi. To walka, z której żaden z bohaterów Dostojewskiego nie wychodzi zwycięsko².

Rozważania na temat grozy postaci demonicznych w utworach rosyjskiego pisarza rozpoczniemy od analizy *Biesów*. To polifoniczna powieść antyutopijna, będąca studium na temat ideologii socjalizmu, obraz fermentu duchowego i ideowego epoki, a zarazem głęboka analiza kondycji ówczesnego człowieka i diagnoza życia w Rosji drugiej połowy XIX w. (Krasucka, 2011). Już sam tytuł powieści wskazuje na związki z demonologią i folklorem rosyjskim³. Urška Zabukovec zauważa, że: „Dostojewski, kreując własną wizję demonologii w omawianej powieści, czerpał z wielu źródeł – odwoływał się do motywów średniowiecznej literatury rosyjskiej i europejskiej oraz rosyjskiej literatury romantycznej” (Zabukovec, 2013). W *Biesach* możemy odnaleźć wiele takich folklorystycznych motywów, a większość z nich wiąże się z bohaterami powieści: ich wyglądem zewnętrznym i zachowaniem.

Głównymi przedstawicielami sił demonicznych w powieści są: Stawrogin, Piotr Wierchowieński i Kiryłow. Trzej mężczyźni reprezentujący

2 Dostojewskiego, jako twórcę, interesowała w szczególności prawdziwa natura człowieka. W swoich utworach sięgał on przede wszystkim po tematy związane z codziennym życiem mieszkańców Petersburga, które czerpał z gazet, kronik kryminalnych i własnych doświadczeń. Jego bohaterowie to ludzie targani wielkimi namiętnościami, przekłętymi problemami, jak określa je Przybylski, a także wątpiący w Boga i Jego naukę. W swoich utworach pisarz pokazuje ludzi, którzy nie są tylko dobrzy lub tylko źli. To jednostki uwikłane w przeróżne spory, nękanie wątpliwościami natury egzystencjalnej oraz poszukujące odpowiedzi na dręczące je pytania. Niejednokrotnie jego bohaterowie posiadają cechy, które wzbudzają w ich otoczeniu grozę i niepokój. Podkreśla to ich wyjątkowość i wewnętrzne rozdarcie, które czyni je w pewnym stopniu bohaterami demonicznymi. Dostojewski, który z kategorii piękna uczynił prawdę fundamentalną, doskonale zdaje sobie sprawę, że może być ono zwodnicze (jego demoniczni bohaterowie są przeważnie młodzi i atrakcyjni fizycznie). Zatem człowieka, który dla pisarza jest niepoznawalną zagadką, nie można określić jednoznacznie dobrym lub złym. Dlatego też niektórzy jego bohaterowie to indywidualia pełne sprzeczności, które wzbudzają w czytelnikach grozę swoim zachowaniem. Na temat prawdziwej natury człowieka i kategorii piękna jako fundamentalnej prawdy dla Dostojewskiego patrz: Perkowska, 2006, s. 103–114.

3 Słowo „bies” w pojęciu religijnym to „zły duch”, natomiast w wierzeniach ludowych jest to tzw. siła nieczysta. Zob. Leatherbarrow, 2005, s. 14. Co do folkloru, to po przyjęciu chrześcijaństwa bardzo często słowiańskie bóstwa uważano za biesy, diabły, demony. Zob. Lotman, 2002, s. 93.

odmienne światopoglądy, których łączył jeden cel – służba nowożytnym ideom, do których Dostojewski zalicza materializm ateistyczny Ludwika Feuerbacha i europejskie doktryny socjalizmu. Główną postacią demoniczną, wzbudzającą największą grozę, jest Mikołaj Wsiewołodowicz Stawrogin. To niezwykle piękny młodzieniec, którego uroda nie tyle zachwyca, ile wprawia w konsternację. Jego twarz sprawia wrażenie maski:

Był to człowiek bardzo przystojny, lat chyba dwudziestu pięciu. (...) Był ubrany elegancko, a zachowywał się z finezją człowieka wychowanego po wielkopańsku. (...) Nie był zbyt rozmowny, uprzejmość jego pozbawiona była sztuczności, niezwykle skromny, a jednocześnie śmiały i pewny siebie jak nikt (...): włosy miał jak gdyby zanadto czarne, jasne oczy jakoś zanadto spokojne i świetliste, cerę zanadto delikatną, rumieniec zbyt częsty i silny, zęby jak perły, wargi koralowe. Chłopiec jak malowany, a jednocześnie dziwnie jakoś odrażający. Mówiono, że twarz jego przypomina maskę (...)! Wzrost miał średni (Dostojewski, 2015, s. 45).

Opis twarzy Stawrogina wywołuje w ludziach przebywających w jego otoczeniu niepokój. Piękno bowiem, jak zauważa Cezary Wodziński, wzbudza strach i sieje zniszczenie nie gorzej niż zło (Wodziński, 2018). Dostojewski natomiast w swoich zapiskach odnotowuje, że: „Przyszły Antychryst będzie miał piękny” (Dostojewski, 1976, s. 484). Potwierdza to tezę, że Stawrogin to wcielenie zła. Przez to jego diaboliczna postać jest pełna grozy. Wodziński notuje:

Piękno pokazuje się złowieszczo, jest przerażające, straszliwe, nieokreślone, tajemnicze, kryjąc w sobie zarazem pozytywne negatywy tych określeń (Wodziński, 2018, s. 57).

Emocje, jakie Mikołaj Wsiewołodowicz swoim wyglądem budzi w otoczeniu, świadczą o demonizmie postaci. Jednym z przejawów siły nieczystej w osobie Stawrogina jest jego twarz, która wygląda jak maska. William J. Leatherbarrow w książce *A Devil's Vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's Major Fiction* zauważa, że w nauczaniu średniowiecznej Cerkwi bardzo mocno akcentowano demoniczny status maski (Leatherbarrow, 2005). Natomiast Zabukovec pisze:

Maskowanie ma na celu nie tylko dławienie czy tłamszenie uczuć, ukrywanie prawdziwego oblicza (każdy krąg kulturowy posiada swoisty styl panowania nad reakcjami emocjonalnymi), lecz jest przede wszystkim manipulowaniem i kontrolą (Zabukovec, 2013, s. 187).

Potwierdzenie słów Zabukovec czytelnik znajdzie w powieści. Dostojewski, opisując osobę Stawrogina, wspomina, że wzbudza on wielkie zainteresowanie wśród mieszkańców Skworesznik, a niektórzy wręcz sądzą, że skrywa on w duszy mroczną tajemnicę. Niestety jego twarz – nieruchoma maska – nie zdradza żadnych uczuć i trudno odgadnąć, co naprawdę czuje i myśli główny bohater *Biesów*. Sam Dostojewski w rozmowach ze swoim przyjacielem, doktorem Stiepanem Janowskim, niejednokrotnie wspominał: „Mam swojego Mefistofelesa” (Łużny, 1984, s. 58). Michalska-Suchanek pisze, że:

emanował wewnętrznym chłodem. Był wyniosły, dumny, w stosunku do otoczenia lekceważący, cyniczny, bezwzględny i szyderczy. Istotę jego egzystencji wyznaczała całkowita obojętność wobec otaczającej go rzeczywistości, a działania określała postawa wszechnegacji i wszechignorancji (Michalska-Suchanek, 2015, s. 123).

Obojętność i ignorancja Stawrogina doprowadziły go do nienawiści wobec własnej osoby, a także, jak zauważa Rażny, do negacji własnego statusu ontycznego, niezgody na własne istnienie, co w ostateczności skłoniło go do samobójstwa (Rażny, 2004). Zanim jednak popadł w „chorobę na śmierć” – jak określa Søren Kierkegaard brak nadziei na inne życie i na akceptację własnego *ja* – fascynował się nowożytnymi ideami zachodnimi, które przekazywał swoim przyjaciółom. Uwiódł ich nimi w demoniczny sposób – budząc jednocześnie strach i uwielbienie. Sam zaś wypalił się wewnątrz, utracił sens i cel życia, w którym pozostawał jak w letargu. Był niczym kukła. Paul Jewdokimow określił jego osobę jako: „ciało [które – A.K.] nieustannie wlecze za sobą trupa własnego ducha” (Evdokimov, 2002, s. 265).

Powracając do kwestii maski i wiążącej się z nią demoniczności Mikołaja Wsiewołodowicza, należy podkreślić, że potrafił on tak zapanować nad własnym ciałem, że nawet we śnie wyglądał jak woskowa figura:

Zdziwiło ją, że mógł zasnąć tak szybko i że może spać, siedząc tak prosto i nieruchomo. Nawet oddech trudno było zauważyć. Śpiący miał twarz bladą, na pół zastygłą, martwą. Miał brwi zsunięte i nachmurzone. Przypominał bezduszną figurę woskową (Dostojewski, 2015, s. 225).

Jego umiejętność wprowadzania się w stan letargu była niepokojąca, potrafił bowiem zapanować nad biologicznymi funkcjami ciała, co było wręcz nieludzkie, podkreśla to Michalska-Suchanek: „Kontrolując własną cielesność, zamieniał się w potwora, demona” (Michalska-Suchanek, 2015, s. 134). Maską, którą nosi Stawrogin, jest zatem nieodłączną częścią jego

osobowości i jak stwierdza Bierdiajew – jest on duchowo martwy (Bierdiajew, 2002). Idee, którymi uwodził swoich przyjaciół, żyją jednak nadal w ich świadomości, stając się jej przekleństwem. Pod ich wpływem tytułowi bohaterowie powieści – nade wszystko Piotr Wierchowieński oraz Kirillow, a w jakimś stopniu Szatow, ulegają depersonalizacji. Jest to depersonalizacja demoniczna, taka sama, jakiej podlega Iwan Karamazow w ostatniej powieści F. Dostojewskiego *Bracia Karamazow*. Rzuca się w oczy każdemu czytelnikowi, gdyż wskazuje na nią sam autor poprzez tytuł powieści oraz dwuczłonowe motto: cytat z wiersza Aleksandra Puszkina pt. *Biesy* oraz fragment Ewangelii według św. Łukasza (VIII, 32–36), mówiący o uzdrowieniu przez Chrystusa człowieka opętanego. Demoniczność bohaterów tej powieści jest zatem oczywista, podkreślana nie tylko w filologicznych i kulturoznawczych opracowaniach, ale także w esejach literackich czy publicystycznych, czego przykładem może być wypowiedź Bronisława Wildsteina na temat Stawrogina:

To on wprawia w ruch poszczególne postacie powieści, budzi w nich pragnienia, (...) ukierunkowuje je w określony sposób, nadaje kształty drzemiącym w nich impulsom, modeluje kolejne osobowości w prawie nowe kształty. Jest do pewnego stopnia ich stwórcą. Nie może być Bogiem, staje się więc antychrystem. Jest jednak tylko człowiekiem, nie do końca więc potrafi być świadomy swej roli (Wildstein, 2015, s. 158).

Z przytoczonych powyżej wypowiedzi różnych autorów wypływa jednoznaczny wniosek – Mikołaj Wsiewołodowicz to postać demoniczna, beznamiętnie manipulująca innymi. Nie ulega wątpliwości, że budzi ona strach, wprowadza w życie mieszkańców Skworesznik grozę, która nie rzuca się jednak w oczy tak jak jego demoniczność

O grozie postaci Stawrogina i jej demonicznych inklinacjach świadczy też jego „spowiedź” u starca Tichona. To właśnie wtedy, wydawałoby się, powinien odrzucić maskę i szczerze wyznać swoje grzechy. On natomiast postępuje wręcz przeciwnie. Mimo iż szczerze, a nawet ekshibicjonistycznie – jak zauważa Dariusz Jastrząb – spowiada się ze swoich win, to jego spowiedź nie jest prawdziwa, nie jest szczerą; jest kreacją artystyczną, która ma szokować spowiednika i ewentualnie czytelnika po zaplanowanym jej upublicznieniu. Jak pisze Zabukovec:

Nie stanowi ona odsłonięcia prawdziwego Ja w odniesieniu do ukrywającej go maski-twarzy, lecz przeciwnie – autobiografia (...) jako estetyzacja własnego życia stanowi próbę maskowania siebie (...), próbę autokreacji według własnych kryteriów (...). Gest samostwarzania to gest demoniczny, gest Szatana. Stoi on w sprzeczności z pokorą czy skruchą (Zabukovec, 2013, s. 189).

W wyznaniu Stawrogina brakuje prawdy. To spowiedź pełna zakłamania, pomimo iż, paradoksalnie, mówił on samą prawdę. Rażny uważa, że:

Pokusy demoniczne zamknęły nad nim niebo i skazały go na rozpacz. Nie uwolni go od niej spowiedź przed Tichonem, gdyż jest dyktowana panującą w jego świadomości pychą (Rażny, 2004, s. 136).

I dalej:

Paradoks Stawrogina nie polega na tym, że nie wierzy, ale na tym, że wierząc w szatana, nie wierzy w Boga. Jego ateizm nie jest absolutny, o czym się upewnia w rozmowie z Tichonem. Wynika z obojętności na Boga, z letniego serca, (...). Rozpacz letniego serca jest rozpaczą metafizyczną (Rażny, 2004, s. 137).

Pogląd ten podziela Jastrząb, który pisze:

Artykulacja grzesznych faktów podczas spowiedzi niekoniecznie świadczy o religijnym charakterze samego wyznania. (...) może być ona substytutem nieobecnej w człowieku żywej wiary w Boga (Jastrząb, 2017, s. 139).

Dlatego Tichon przeraził się Stawrogina, poraził go dominujący w nim absolutny brak poczucia winy za grzech pedofilii, któremu towarzyszyła nieludzka pogarda wobec jego ofiary – niepełnoletniej córki gospodyni domu. Dramat Stawrogina polegał na tym, że nie postrzegał świata w kategoriach dobra i zła. Idea Sodomy i postać Madonny fascynowały go w tym samym stopniu. Jedno i drugie, jak zauważa Bierdiajew, było dla niego tak samo atrakcyjne (Bierdiajew, 2004). Sięgnął dna piekieł, odrzucił Boga i wszystkie wartości chrześcijańskie. Z tego punktu widzenia rację ma Nikołaj Łoskij, pisząc:

Dla tego, kto utracił Boga i zagubił zdolność do indywidualnej miłości, cały system wartości rozpada się na oddzielne elementy i normalne stopnie wartości przestają dla człowieka istnieć. Jednostka ludzka, przeżywająca taką katastrofę, znajduje się w sytuacji tym niebezpieczniejszej, im szczerzej jest obdarowana duchowo i im większą siłę posiada. W rzeczy samej, taki człowiek nieuchronnie wstępuje na drogę ryzykownych doświadczeń i fantastycznych przedsięwzięć (Łoskij, 1953, s. 237).

Powoli, ale konsekwentnie, wyzbywał się człowieczeństwa, a jego bunt przeciwko transcendencji znalazł ostatecznie finał w samobójstwie bohatera Dostojewskiego.

Kolejną postacią demoniczną w powieści jest Piotr Stiepanowicz Wierchowieński – „personifikacja pędu niespokojnego ducha”, jak określa go Dariusz Jastrząb (2017, s. 136). Młodego Wierchowieńskiego poznajemy w początkowych rozdziałach utworu. Już sam opis postaci wskazuje na jej demoniczny charakter:

Był to młodzieniec w wieku mniej więcej dwudziestu siedmiu lat, dość wysoki, o rzadkich, długich blond włosach i o ledwo widocznej brodzie i wąsach. Był ubrany modnie, lecz nie przesadnie; na pierwszy rzut oka wydawał się przygarbiony i niezgrabny, chociaż w istocie nie był przygarbiony (...). Trudno powiedzieć, że był brzydki, a jednak twarz jego nie mogła się podobać nikomu. Głowę miał wydłużoną z tyłu i ściśniętą z boków, tak, że rysy twarzy wydawały się wyostrzone; czoło wysokie a wąskie, lecz rysy twarzy drobne; oko bystre, nos mały i spiczasty, wargi długie i wąskie; wyraz twarzy jak gdyby chorobliwy, lecz tylko pozornie. Na policzkach i koło uszu widać było jakąś faldę, która sprawiała wrażenie, jak gdyby był rekonwalescentem po ciężkiej chorobie. A jednak był zupełnie zdrow i silny, nawet nigdy nie chorował (Dostojewski, 2015, s. 178–179).

Był to człowiek o twarzy pełnej sprzeczności i nieokreśloności⁴. Zabukovec zwraca uwagę, że świadczy to o demonizmie postaci Wierchowieńskiego, bowiem wszystkie niedookreślenia zastosowane przez Dostojewskiego akcentują nieuchwytność, ulotność jego obrazu (Zabukovec, 2013, s. 189). Przede wszystkim niemożność jego pozytywnego opisu. To emanacja zła tkwiącego w Stawroginie – jego piękno – jak pisze Krasucka (2011, s. 95): „nie jest tożsame z dobrem, lecz skrywa zło”. Natomiast dalszy opis postaci Wierchowieńskiego w *Biesach* łatwo można przyrównać do biblijnego węża:

Mówił szybko, a jednocześnie płynnie (...). Myśli jego, chociaż z pozoru zawile, były jednak zimne i zdecydowane. (...) Słowa jego robiły wrażenie gładkich, dużych paciorków, sypiących się równo, zebranych w porę i zawsze już naprzód przygotowanych. Z początku mogło się to nawet podobać. Po chwili jednak stawało się wstrętne (...). Zaczynało się wydawać, że ma w ustach język inny niż wszyscy, niezwykle długi i wąski, strasznie czerwony, o długim koniuszku, kręcącym się bezwiednie i nieustannie (Dostojewski, 2015, s. 179).

Nietrudno się domyślić, że Wierchowieński został tu przedstawiony jako kłamca i kusiciel, którego głównym narzędziem jest język i wypowiedane

4 W folklorze takie niejednoznaczne i niewyraźne rysy twarzy traktowane były jako oznaki demoniczności. Zob. Williams, 2008, s. 96.

przy jego użyciu słowa. Za jego przyczyną doprowadza mieszkańców Skworesznik do zguby. To właśnie język stanowi jego oręż. Zabukovec pisze: „Istotą Piotra jest właśnie amorficzność, zdolność wcielania się w różne role, umiejętność dostosowywania się do oczekiwań, pragnień, fantazmatów innych (...). Piotr, gdy odgrywa rolę, jest sobą” (Zabukovec, 2013, s. 190). Podobnie jak Stawrogin, Wierchowieński odrzucił wszelkie pozytywne relacje z ludźmi, przestał kierować się chrześcijańskimi wartościami i postanowił żyć wedle idei, które przywiodły go na drogę duchowego odosobnienia. W swoim postępowaniu nie był ukierunkowany na dobro. Wartości, którymi się kierował, organizując rewolucyjną „piątkę” na rosyjskiej prowincji, nie tylko godziły w dobro osoby ludzkiej i ludzkiej społeczności, ale również w jego metafizyczny wymiar⁵. Pietrusza przestał o nie zabiegać. Wolał skupić się na przekazanej mu przez Stawrogina niszczącej wszystko idei rewolucji – w imię socjalizmu. Służąc tej idei, stał się uosobieniem jej destrukcyjnego zła. Dodatkowym przejawem demoniczności postaci Piotra Stiepanowicza jest jego obżarstwo i ogólny stosunek do jedzenia. Chociaż nie jest to wyłączny atrybut Szatana, jednak w niektórych okolicznościach, podczas spożywania przez Piotra posiłków, można odnieść wrażenie, że przyjmuje on rolę kusiciela⁶.

5 „Wartość, najkrócej mówiąc, jest rozpoznaniem bytu jako dobra dla nas. A dokładniej mówiąc, to dobro dla nas jest podstawą uznania czegoś za wartość (...). Cenna jest dla nas relacja z tym bytem, którego skutki są dobrem dla mnie. Jeżeli tak jest, to trzeba zabiegać o trwanie relacji z bytem, który jest dobrem dla mnie”. Zob. Gogacz, 1998, s. 95.

6 Sceny posiłków w Karmazinowa, Kirillowa czy Liputina. W szczególności obiad jedzony przez Wierchowieńskiego w restauracji w obecności Liputina posiada znamiona sceny kuszenia. Piotr Wierchowieński podobnie jak biblijny wąż kusi swoich rozmówców i namawia do popełniania niegodziwych czynów. Wykorzystuje do tego posiłki, które spożywa w ich obecności. Zachęca interlokutorów do wspólnego jedzenia, jednocześnie kusząc i namawiając do zła. Badaczka w swoich wywodach podkreśla, że obżarstwo, chociaż jest charakterystyczne dla człowieka, nabiera szczególnego znaczenia, ponieważ Piotr Wierchowieński spożywa posiłki podczas niezwykle dla niego ważnych rozmów. Według Urški Zabukovec nabiera to wręcz symbolicznego znaczenia i dlatego też przypomina to szatańskie kuszenie (Zabukovec, 2013, s. 190–191). Urška Zabukovec podobny motyw zauważa w *Braciach Karamazow* w scenie rozmowy Iwana z Aloszą w restauracji, kiedy to starszy z braci częstuje młodszego zupą rybną i słodkościami. Badaczka zauważa, że gest ten został niejako zapoczątkowany przez Smierdiakowa – inicjatora tragicznych zdarzeń w powieści: „Smierdiakow, wysyłając Aloszę w objęcia Iwana, wystąpił w roli jego sługi, poplecznika. Od tego momentu dla Aloszy zaczyna się walka z diabelskimi podszeptami. Gdy Alosza wszedł do knajpy, Iwan najpierw zaprosił go na obiad – zupę rybną, herbatę i wiśniowe konfitury. (...) Zupa rybna jest nośnikiem diabelskiej, zniewalającej energii, którą Iwan teraz chce zatrąć Aloszę. Spożycie tej zupy w ujęciu symbolicznym ma takie konsekwencje, jak spożycie zakazanego owocu (...)” (Zabukovec, 2011, s. 384–385). Autorka w cytowanym artykule szczegółowo omawia, na czym polega diaboliczność sceny w knajpie.

Kolejnym demonicznym bohaterem *Biesów*, budzącym w czytelnikach grozę głoszonymi poglądami, jest Kiryłow. To młody, około dwudziestosiedmioletni inżynier budowlany: „przyzwoicie ubrany, zgrabny i szczupły. Brunet, o twarzy bladej, cerze niezupełnie gładkiej, o oczach czarnych, matowych” (Dostojewski, 2015, s. 93). Na kartach powieści kilkakrotnie pojawia się odwołanie do czarnych, martwych oczu Kiryłowa. Świadczyć to może o pustce, jaka w nim drzemie. W zestawieniu z bladą twarzą cała postać młodego inżyniera kojarzy się z chorobą i brakiem życia. Według Grzegorza Przebindy jest on:

Najbardziej demonicznym bohaterem „Biesów” (...). Twórcą planu prometejskiego samobójstwa, które ma zapewnić powszechną ziemską nieśmiertelność (Przebinda, dostęp: 04.03.2021).

Męczony depresją i obsesyjnymi myślami samobójczymi poświęcił się głoszonej przez Ludwika Feuerbacha koncepcji człowieka-boga. Zaprzeczając istnieniu Boga, który – według niego – nie dał ludziom nieśmiertelności, sam postanowił zająć jego miejsce, a raczej osiągnąć jego status poprzez pokonanie śmierci na drodze samobójstwa: „Jeżeli Bóg jest, to cała wola Jego i wyjść poza tę wolę nie mogę. Jeżeli nie ma, to wola jest moja i mam obowiązek ją wypełnić” (Dostojewski, 2015, s. 609). Aby tego dokonać, postanowił pokonać śmierć. W sposób wolny wybrał jej moment, a także formę – akt samobójczy. Pozbawił się życia wyłącznie po to, aby zmienić swój status istnienia z ludzkiego na boski. Wierzył jednocześnie, że jego czyn otworzy ludzkości – zgodnie z sugestią Feuerbacha – drogę do nowej fazy bycia – nieśmiertelności, uzyskanej wysiłkiem człowieka. Jak pisze Przebinda:

Prometeusz Dostojewskiego był przekonany, że śmierć nie ma obiektywnych przesłanek, lecz istnieje wyłącznie dlatego, iż ludzie się jej boją. Aby zniszczyć śmierć, wystarczy zabić strach przed nią. Dlatego właśnie Kiryłow zaplanował i wykonał akt eschatologicznego samobójstwa, które miało być tragicznym wstępem do nowego życia.

Nie napawa ono ani optymizmem, ani nadzieją na nieśmiertelność Kiryłowa poza transcendencją. Samo wyjście śmierci naprzeciw nie oznacza jej pokonania. Nie zawiera w sobie także mocy wskrzeszającej Kiryłowa po samobójstwie. Ma ono wymiar jedynie eksperymentalnego samouni-cestwienia inspirowanego „utopią metafizyczną” – jaką się jawi urzeczywistnienie proponowanej przez Feuerbacha ateistycznej deifikacji. Nieistnienie, na które skazuje się Kiryłow w akcie samobójstwa, jest świadectwem uzależnienia od siły, która w pewnym sensie kieruje jego wolą.

Dostojewski obdarzył go bowiem pozytywnymi odruchami wskazującymi na żywą więź z ludźmi i ze światem. Był lubiany przez dzieci, potrafił być pomocny i wrażliwy na ludzkie cierpienie, zapalał lampkę przed ikoną, zachwycił się pięknem przyrody. Te więzy z życiem zdominowała jednak w jego świadomości ciemna siła popychająca go ku śmierci. Niestety – zaznacza Michalska-Suchanek – „zwyciężyła mroczna część osobowości Kiryłłowa, a myśli o własnej boskości i metafizycznej wolności powoli doprowadzały go (...) aż na przedmieścia psychozy” (Michalska-Suchanek, 2015, s. 157). Aleksy Niłycz odrzucił Boga, jego życie i postępowanie nie miało żadnego punktu odniesienia, niczego, co mogłoby to życie wartościować. Żył w aksjologicznej próżni. Nic go nie ograniczało, czuł się niezwyciężony. Opanowany przez demona władzy nad śmiercią, za atrybut swojej boskości uznał wolną wolę. Michalska-Suchanek (2015, s. 166) pisze:

Samobójstwo stało się w idei Kiryłłowa pojęciem kluczowym. Dowieść miał w ten sposób osiągnięcia wolności absolutnej, w konsekwencji stać się panem swojej śmierci, człowiekiem-bogiem. (...) Śmierć stanowi gest finalny (...) procesu pokonywania tanatycznego lęku, przewycięzania upokarzającej paniki własnego ciała, wynikającej z podporządkowania człowieka naturze.

Dokonując tego aktu, Kiryłłow potwierdzał swoje zwycięstwo nad śmiercią i udowadniał, że Bóg nie istnieje. Uważał, że dzięki samobójstwu uwalnia się od wszelkich praw rządzących człowiekiem – zamierzał przewyciężyć instynkt samozachowawczy, który dąży do ochrony życia – tym samym dowodząc słuszności swoich poglądów na temat Boga. Moment samego samobójstwa to, jak uważa Enza Paci, kwintesencja demonizmu (Paci, 1980, s. 275). Kiryłłow w tym momencie zaczyna przejawiać zwierzęce odruchy:

coś zawyło w pokoju i podbiegło ku niemu. (...) Przy ścianie na wprost okna, na prawo od drzwi, stała szafa. Z prawej strony, w kącie między szafą i ścianą, stał Kiryłłow. Stał jakoś okropnie dziwacznie. Nieruchomy, wyciągnięty, z opuszczonymi rękami wzdłuż tułowia, głową podniesioną i przytuloną do ściany. (...) Piotr Stiepanowicz stał trochę na ukos (...). Uderzyło go to przede wszystkim, że pomimo jego krzyku i rozpędu postać nie ruszyła się, nie drgnęła nawet, jak kamienna lub woskowa figura. Bładość twarzy była niezwykła, czarne oczy – nieruchomo wpatrzone w jakiś punkt. (...) Wierchowieński poczuł gwałtowny ból w małym palcu lewej ręki. (...) [Kiryłłow – A.K.] wczepił się w niego i ścisnął mu palec zębami (Dostojewski, 2015, s. 615–617).

Zachowanie przyszłego samobójcy nabiera cech zwierzęcych. Jego postać ulega depersonalizacji, odczłowieczeniu, zezwierzęceniu. Świadczy o tym chociażby fakt, że Aleksy Niłycz gryzie Wierchowieńskiego w palec, chowa się po kątach jak wystraszone zwierzę, wydaje dziwne, piskliwe dźwięki. Strach i wściekłość, które opanowały w tym momencie „Prometeusza Dostojewskiego”, jak nazywa go Przebinda, przydały mu zwierzęco-diabolicznego charakteru (Michalska-Suchanek, 2015). W takim stanie zostawia go przerażony Piotr Wierchowieński, który czeka na jego samobójczą śmierć, gdyż Kiryłow bierze na siebie zleczone przez niego zabójstwo Szatowa – zbuntowanego członka rewolucyjnej piątki. Groza bijąca ze spotkania tych dwóch demonicznych bohaterów nie znika w momencie, gdy Wierchowieński, słysząc strzał rewolweru, wraca i stwierdza śmierć Aleksego Niłycza. Przerazający widok jego trupa potęguje jedynie strach przed siłą, która w okamgnieniu spustoszyła twarz i ciało młodego inżyniera, marzącego o statusie człowieka-boga.

Pośród bohaterów Dostojewskiego, wywołujących największe emocje u czytelników i badaczy, na uwagę zasługuje z całą pewnością Wielki Inkwizytor, w którego wciela się Iwan Karamazow – postać wzbudzająca największą grozę spośród wszystkich bohaterów *Braci Karamazow*. Dostojewski ustami Iwana opowiada fikcyjną historię Wielkiego Inkwizytora, której sedno stanowią religijne i polityczne pytania o wolność, poddaństwo, tajemnicę i autorytet. *Legenda o Wielkim Inkwizytorze* to według Ewdokimova „synteza wszystkich idei religijnych” (Evdokimov, 1972, s. 95) pisarza⁷. To poemat prozą, traktat filozoficzny o ponownym przyjściu Jezusa. Tytułowy Inkwizytor przekonuje, że ludzie nie są wystarczająco silni, aby podążać za Chrystusem i wypełniać Jego naukę. Wolą cieszyć się ziemskimi uciechami, niż zabiegać o królestwo niebieskie. On, jako orędownik szczęścia – a jednocześnie głosiciel królestwa Bożego na ziemi bez Boga – daje im tę możliwość. Jest nią idealny ustrój społeczny, jaki propagowali dziwiętnastowieczni teoretycy socjalizmu. Inkwizytor pozwala ludziom wybrać to, co według nich przyniesie im radość, jednocześnie proponując im socjalizm jako idealne rozwiązanie. Stwarza im pozory wolności – za Bierdiajewem możemy powtórzyć, że powodzenie nieprawego planu Inkwizytora wiąże się z problemem wolności, która u Dostojewskiego podlega dyskusji w jego powieści:

Zła nie da się wyjaśnić bez wolności. Zło pojawia się na drogach wolności. Bez tego związku z wolnością nie istnieje odpowiedzialność za zło. Bez wolności za zło odpowiadałby Bóg. Dostojewski głębiej niż ktokolwiek inny zrozumiał, że zło jest dzieckiem wolności. Rozumiał jednak

7 Podobne zdanie na ten temat miał Czesław Miłosz. Zob.: Miłosz, 1985, s. 58.

także, że bez wolności nie ma dobra. Dobro jest także dzieckiem wolności. Wiąże się z tym tajemnica życia, tajemnica losu człowieka. Wolność jest irracjonalna i dlatego może tworzyć dobro oraz zło (Bierdiajew, 2004, s. 49).

Nadmierna wolność, jaką zdobył Inkwizytor, doprowadziła, do tego, że zaczął on ją wykorzystywać do własnych celów, nade wszystko zaś – przeciwko samemu Chrystusowi. Samowola, w którą przekształciła się wolność dana Inkwizytorowi, stała się źródłem nieprawości i zła (Grzmot-Bilski, 2016).

Wielki Inkwizytor traktowany jest jako wcielenie antychrysta⁸. To przeciwnik Chrystusa, który ponownie przyszedł na ziemię, aby zbawić ludzkość. Andrzej Penke uważa, że:

Mimo iż Wielki Inkwizytor czuje się poruszony milczeniem Chrystusa, jako Antychryst nie może nie skierować swoich oskarżeń pod Jego adresem. Najostrzejszym zarzutem skierowanym wobec Chrystusa jest obdarzenie człowieka darem wolności. (...) Zadaniem Inkwizytora jest uwolnienie człowieka od wszelkiej odpowiedzialności, poddając go bezwzględnemu i ślepemu posłuszeństwu temu, kto ma władzę w swoich rękach. W ten sposób przed człowiekiem otwiera się droga do nowego zbawienia (...). Antychryst zatem ukazuje siebie jako tego, który ma środek na rozwiązanie każdego problemu, lepiej niż to czyni Bóg (Penke, 2004, s. 136).

Powyższy cytat ukazuje podobieństwo Inkwizytora do Szatana z Pisma Świętego. Podobnie jak biblijny kusiciel Chrystusa, Wielki Inkwizytor kusi ludzi wizją łatwego szczęścia. Chce zbudować swoje królestwo na trzech pokusach, którym oparł się Chrystus (Grzmot-Bilski, 2016). Swoich zwolenników uwalnia od wątpliwości i wyrzutów sumienia. Jak pisze A. Penke (2004, s. 138): „W ten sposób Antychryst obarcza Chrystusa winą za przyniesienie miecza na ziemię, podczas gdy on – Antychryst – przychodzi jako zwiastun pokoju”. W poemacie Iwana Karamazowa postać Wielkiego Inkwizytora przedstawiona została jako orędownik pozytywnych ideałów, dlatego też należy go postrzegać jako fałszywego Chrystusa, a nie anty-Chrystusa (Paprocki, 2000). Jest on wytworem młodzieńczego buntu Iwana, hołdującego ideom socjalizmu (Augustyn, 2015). Groza postaci bohatera *Legendy* młodego Karamazowa polega na jego

8 Fragment *Legendy o Wielkim Inkwizytorze* doczekał się wielu interpretacji. Niektórzy badacze uważają, że Inkwizytor symbolizuje katolicyzm i papieństwo. Zob. Smaga, 2009, s. LXXII–LXXIII. Tadeusz Sucharski natomiast uważa, że Wielkim Inkwizytorem jest Rosja. Zob. T. Sucharski, 2002, s. 173–174.

podobieństwie do Szatana. Jako Wielki Inkwizytor rozmawia on z Chrystusem na temat biblijnego kuszenia podczas czterdziestodniowego postu Jezusa na pustyni. Tłumaczy mu, na czym polegał Jego błąd – odrzucając propozycje Szatana, Chrystus pozbawił się władzy nad ludźmi. Dostojewski w *Legendzie* kładzie nacisk na bunt metafizyczny. Tyran – Inkwizytor, współczujący ludziom, zastąpił Boga i Jego Syna, dopuszczających cierpienie niewinnych dzieci. To personifikacja Szatana, która przybiera postać dobra, sedno antychrystowej pokusy.

Postać Iwana nabiera demonicznego charakteru również poza *Legendą*. W rozdziale „Diabeł. Zmora Iwana Fiodorowicza” bies zjawia się gorączkującemu autorowi *Legendy*. Nie opuszcza go, gdyż jawi się jako jego *alter ego* – mroczna strona osobowości, sobowtór. Diabeł zjawiający się Iwanowi wytwarza przerażającą energię, która rośnie z każdym jego słowem, choć wizerunek jego został karykaturalnie strywializowany:

Był to jakiś pan czy raczej rosyjski dżentelmen pewnego gatunku, nie pierwszej już młodości (...), z niezbyt jeszcze widoczną siwizną w ciemnych, dość długich i gęstych włosach i z siwiejącą bródką podstrzyżoną w szpic. Miał na sobie jakiś brązowy żakiet, najwyraźniej od lepszego krawca, ale już znoszony (...). Wszystko – (...) jak u każdego szyk dżentelmena, koszula (...) okazywała się przybrudzona, a szeroka szarfa porządnie wytarta. (...) Słowem, przyzwoite pozory mimo nader skromnych zasobów kieszeni (Dostojewski, 2009, s. 765).

Narrator ma tu na celu wyśmianie jego postaci, wskazanie na jej karykaturalną rolę i podkreślenie lekceważącego stosunku Iwana do własnego *alter ego*. Im mniej się on do niego przyznaje, tym bardziej diabeł staje się rzeczywisty. I na odwrót, im bardziej Iwan skłonny jest zaakceptować istnienie diabła, tym bardziej się on rozmywa w rzeczywistości.

Diabeł jako bohater powieści nie wydaje się postacią straszną. Wręcz przeciwnie, został przedstawiony w sposób karykaturalny, prześmiewczy – jako fałszywy inteligent. Wzbudza jednak pewną grozę. Czytelnik ma świadomość, że bies jest postacią wymyśloną przez chory umysł Iwana Karamazowa. Już sam ten fakt wzbudza niepokój. Diabeł próbuje wprost powiedzieć, kim jest, ale Iwan mu zabrania, nie dopuszcza do siebie myśli, że naprawdę rozmawia z Szatanem. Ostatecznie jednak ujawnia kim jest: „Szatan *sum et nihil humanum a me alienum puto*” (Dostojewski, 2009, s. 770)⁹. W teologii chrześcijańskiej – pisze Zabukovec – diabeł bardzo często zjawia się pod postacią przyjaciela, bliźniego, gości, „brata”, kobiety (Zabukovec, 2013). W tym przypadku pojawił się

9 „Jestem Szatanem i nic, co ludzkie, nie jest mi obce” (łac.).

jako gość – prawdopodobnie z daleka. Podobnie jak w przypadku Stawrogina czy Wierchowieńskiego jego postać też jest w pewnym stopniu niedookreślona, co świadczy o demonicznym pochodzeniu.

Ostatnim utworem Fiodora Dostojewskiego, którego bohaterów zaliczyć należy do demonicznych, jest opowiadanie *Bobok*. Przedstawia ono ludzkie namiętności w świecie zmarłych. Akcja utworu rozgrywa się na cmentarzu, gdzie trafia sfrustrowany, przeżywający męki twórczej niemocy literat, Iwan Iwanowicz. Bohater szybko przekonuje się, że – wbrew powszechnemu wyobrażeniu – w miejscu kontemplacji, ciszy i ostatecznego spoczynku tętni życie. Ze zdumieniem zaczyna przyglądać się temu, co dzieje się wokół. Z obserwacji i podsłuchanych rozmów niezbitnie wynika, że życie po śmierci to nie raj wypełniony spokojem i światłem, a rzeczywistość kipiąca całkowicie doczesnymi ambicjami, marzeniami, pragnieniami, ludzkimi wadami i zaletami, sympatiami i animozjami.

Zmarli w *Boboku* zdają sobie sprawę z tego, że nie żyją, jednak wciąż stawiają pytanie, co się z nimi dzieje. Mamy zatem zmarłych targanych wciąż ludzkimi namiętnościami, złudzeniami; istoty z fałszywymi gestami, udającymi życie. Postaci występujące w *Boboku* tworzą złożoną, niejednoznaczną rzeczywistość, w której nie wiadomo, co jest prawdą, a co ułudą. Są prawdziwe i nieprawdziwe jednocześnie, grają, udając grę, są lustrem dla siebie i bliźniaczo podobnym cieniem. Opowieść Dostojewskiego to „fantastyczny wytwór z pogranicza snu i jawy, symbolicznej wizji i groteski, makabry i schematu obyczajowego tkwi gdzieś obok, a rzecz polega na tym, by go wydobyć i pokazać światu” (Szkudlarek, dostęp: 08.03.2021). Ewa Szkudlarek w recenzji spektaklu Lifanova *Bobok* pisze:

scena na cmentarzu stanowi teatralne nawiązanie do ikonografii romantyzmu i problemu pozycji człowieka wobec niezmiennego losu, bezwzględного czasu, nieuniknionej śmierci. Grobowce, sarkofagi wyrażają świadomość człowieka, który je wystawił, a nie tego, który w nich spoczął. Tylko żyjący zdaje sobie sprawę z kruchości własnego istnienia, wobec którego powinna być zachowana jakaś postawa moralna i etyczna. (...) W złośliwym chichocie twórców groteskowego danse macabre śmierć jest wyrokiem sprawiedliwości – traktuje wszystkich jednakowo – ubożego pisarza i bogatego urzędnika. Martwota i rozkład ciała przypominają o wyrównaniu kondycji ludzkiej po śmierci. Narodziny są początkiem drogi ku śmierci, życie wychodzi z ziemi i do niej powraca. Matka–Ziemia rodzi, ale i przyjmuje zmarłych (Szkudlarek, dostęp: 8.03.2021).

Świat ukazany w opowiadaniu Dostojewskiego technicznie grozą. Szeregi zmarłych, które przewijają się przed oczami Iwana Iwanycza, przenoszą nas do świata niedostępnego dla żyjących. Rzeczywistość miesza się

z fantazją, wkraczając w obszary szczątkowo nam tylko znane, niezrozumiałe, pełne niedomówień, a tym samym wzbudzające lęk przed nie wiadomym. Właśnie te obszary mieszania się fikcji z rzeczywistością Dostojewski przedstawił w *Boboku* z właściwą jego pisarstwu mrocznością opisów, wspartą na szczegółowości i drobiazgowości w ukazywaniu postaci i przedmiotów. To opowieść fantastyczna bazująca na motywach życia i śmierci, które zawsze budzą grozę. Jej bohaterowie różnią się od poprzednich tym, że nie mają już wpływu na istniejącą rzeczywistość świata ludzkiego – są poza nim, wdzierają się natomiast do wyobraźni autora jako jego artystyczna wizja.

Wcześniej przedstawione utwory poruszają tematykę grozy i demonizmu w realiach dziewiętnastowiecznej rzeczywistości. To dzieła obfitujące w opisy zła w najrozmaitszych przejawach, „trudna do przeliczenia ilość masek Antychrysta (...)”, jak pisze Wodziński (2018, s. 94). Demoniczne zło znajduje tutaj upodobanie w mądrych, zdrowych i silnych bohaterach, przez co potęguje płynącą z niego grozę. Demoniczność radykalnie przekształca prezentowanych bohaterów, depersonalizuje ich, odczłowiecza. Powtórzmy za Wodzińskim:

miotają się konwulsyjnie, cierpią na częste ataki padaczki, zlorzczą i bluźnią, (...) biegają z siekierami i nożami, zarzynają, strzelają w łeb sobie albo komu innemu, wrzeszczą i lamentują, dyndają na stryczkach, gwałcą małe dziewczynki i torturują małych chłopców, kochają na zabój, (...) targają starców za brody, gryzą gubernatora w ucho, (...) knują i spiskują, (...). Wirują jak chłyści w ekstатыcznym stanie... (Wodziński, 2018, s. 61).

Zło demonicznych bohaterów Dostojewskiego poraża nade wszystko dlatego, że ma charakter tajemniczy, ponadludzki, w dużej mierze metafizyczny. Oni zaś jawią się jedynie jako jego uosobienie, wcielenie. I choć są piękni, młodzi i inteligentni, budzą strach, gdyż są zarazem niedookreśleni i niejednoznaczni (Zabukovec, 2013). I jako tacy zdolni są przekształcić się w potwory. Demoniczność postaci Dostojewskiego poraża czytelnika swoim przeklętym pięknem, diabelską pustką widoczną w ich oczach (Kirillow, Stawrogin), bezczelnością i wulgaryzmem. Każdy z omówionych tutaj bohaterów twórcy *Zbrodni i kary* reprezentuje sobą inne oblicze demoniczności: targany wątpliwościami filozoficznymi samobójca Kirillow, Stawrogin jako uosobienie czystego zła, wiecznie namawiający innych do czynienia zła Wierchowieński, targane ludzkimi namiętnościami trupy z opowiadania *Bobok* czy *alter ego* Iwana Karamazowa – Diabła. Poprzez tę różnorodność pisarz pokazuje, jak wiele masek może przybrać zło, aby doprowadzić do upadku człowieka. Dostojewski, na przykładzie poszczególnych bohaterów, podkreśla, że diabeł czyha na człowieka w każdej minucie jego życia gotowy zaatakować w najmniej

oczekiwanym momencie. Autor uświadamia czytelnikowi, że walka o ludzką duszę trwa nieustannie i tylko od jednostki zależy, jak ona się skończy. Pisarz bowiem nie potępia wyborów swoich bohaterów, ukazuje ich zmagania ze słabościami i targającymi ich namiętnościami. Podkreśla także, że Bóg gotów jest zawsze wybaczyć, człowiek musi tylko uświadomić sobie ogrom popełnionego zła i okazać skruchę za popełnione czyny.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, L. (2015). Wielki Inkwizytor a idea rosyjska. *Kultura i Wartości*, nr 14, 51–62.
- Bierdiajew, N. (2002). Stawrogin. W N. Bierdiajew, *Smysł twórczstwa*. Moskwa: ACT.
- Bierdiajew, M. (2004). *Światopogląd Dostojewskiego*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Dostojewski, F. (1976). *Aforyzmy*, t. I. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dostojewski, F. (1979). *Z notatników*. Warszawa: Czytelnik.
- Dostojewski, F. (2009). *Bracia Karamazow*. Kraków: Znak.
- Dostojewski, F. (2015). *Biesy*. Kraków: MG.
- Evdokimov, P. (1972). *Cristo nel pensiero Russo*. Roma: Città Nuova.
- Evdokimov, P. (2002). *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*. Bydgoszcz: Homini.
- Gogacz, M. (1998). *Elementarz metafizyki*. Warszawa: Veni.
- Grzmot-Bilski, G.J. (2016). Misterium iniquitatis. Bierdiajew i Dostojewski. *Folo-Sofija*, nr 34 (3/I), 199–218.
- Jastrząb, D. (2017). Stawrogin – personifikacja zła. *Język. Religia. Tożsamość*, 1 (15), 135–144.
- Krasucka, K. (2011). Biesy Fiodora Dostojewskiego jako wykład refleksji filozoficznej. *Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, XXIII, 85–99.
- Leatherbarrow, W.J. (2005). *A Devil's Vaudeville. The Demonic in Dostoevsky's Major Fiction*. Evanston: Northwestern University Press.
- Lotman, J.M. (2002). Rol' dualnych modelei w dynamice ruskiej kultury. W J.M. Lotman, *Istoria i typologia ruskiej kultury*. Sankt-Petersburg: SPB.
- Łosskij, N.O. (1953). *Dostoevskij i ego hristiańskie miroponimanie*. New York: Chekchov Publishing House.
- Łuźny, R. (red.). (1984). *Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach, krytyce i dokumentach*. Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Michalska-Suchanek, M. (2015). *Samobójcy Fiodora Dostojewskiego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Miłosz, C. (1985). *Ziemia Urlo*. Paryż: Instytut Literacki.

- Paci, E. (1980). *Związki i znaczenia: eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Paprocki, H. (2000). Wolność i zło. *Więź* 497, nr 3, 26–37.
- Penke, A. (2004). Chrystus u Fiodora Dostojewskiego na podstawie legendy *Wielki inkwizytor*. *Forum Teologiczne*, 5, 131–141.
- Perkowska, I. (2006). Natura człowieka w twórczości Dostojewskiego. *Acta Universitatis Lodzianensis Folia Philosophica*, 18, 103–114.
- Przebinda, G. *O terrorystach-metafizykach u Dostojewskiego*. *Nieśmiertelność dla herosów*. Pozyskano z: http://www.rubl.uj.edu.pl/pracownicy/fiszka.php?os=01_przebinda&jed=KKS&opis=przeb_tp11&w=1 (dostęp: 04.03.2021).
- Puszkin, A. (1982). *Biesy*. W: A. Puszkin, *Wybór wierszy*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 311–312.
- Raźny, A. (2004). Od Oniegina do Stawrogina – przemiana „zbędnego człowieka” w demona. W W. Kowalczyk i A. Orłowska (red.), *Motywy demonologiczne w literaturze i kulturze rosyjskiej XI–XX wieku*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 131–139.
- Smaga, J. (2009). Wstęp. W F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*. Kraków: Znak.
- Sucharski, T. (2002). *Dostojewski Herlinga-Grudzińskiego*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Szkudlarek, E. (2008). *Bobok* jest obok. Pozyskano z: <http://www.dziennikatrakcyjny.pl/artykuly/bobok-jest-obok.html> (dostęp: 08.03.2021).
- Wildstein, B. (2015). *Cienie moich czasów*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Williams, R. (2008). *Dostoevsky. Language, Faith, and Fiction*. Waco, Tex.: Baylor University Press.
- Wodziński, C. (2018). *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.
- Zabukovec, U. (2011). „Taka otóż chwilka”. Stan duchowy człowieka a jego percepcja rzeczywistości w powieści *Bracia Karamazow* F. Dostojewskiego. *Studia Gdańskie*, t. 29, 377–402.
- Zabukovec, U. (2013). Ciało w Biesach – ciało biesów. Komunikacja niewerbalna w powieści Fiodora Dostojewskiego. *Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka*, 4 (79), 183–196.

Agata Kilar – doktor nauk o kulturze i religii, absolwentka filologii polskiej i kulturoznawstwa (spec. roszoznawstwo) na Uniwersytecie Jagiellońskim. Interesuje się literaturą pozytywizmu i Młodej Polski (w szczególności twórczością Stanisława Wyspiańskiego) oraz kulturą i literaturą rosyjską (twórczość pisarzy rosyjskich XIX w., głównie Dostojewskiego i Tolstoja).

Recenzenci tekstów opublikowanych w „Perspektywach Kultury” w 2021 r.

Bogusława Bodzioch-Bryła (Akademia Ignatianum w Krakowie)
Beata Domańska-Szaruga (Wojskowa Akademia Techniczna)
Grzegorz Chajko (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
Sławomir Dryja (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
Ewa Głazewska (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)
Anna Gomóła (Uniwersytet Śląski)
Piotr Górski (Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie)
Tomasz Graff (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
Anna Grzegorzczak (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)
Dariusz Grzonka (Akademia Ignatianum w Krakowie)
Agnieszka Kaczmarek (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)
Joanna Karabin (Uniwersytet Śląski)
Jarosław Karpacz (Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach)
Wojciech Kaute (Uniwersytet Śląski)
Agnieszka Knap-Stefaniuk (Akademia Ignatianum w Krakowie)
Jarosław Kucharski (Akademia Ignatianum w Krakowie)
Marzena Makowska-Iskierka (Uniwersytet Łódzki)
Janusz Mierzwa (Uniwersytet Jagielloński)
Marta Nalej (Uniwersytet Łódzki)
Grzegorz Nieć (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie)
Paweł Nowakowski (Akademia Ignatianum w Krakowie)
Przemysław Osiewicz (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)
Paula Pyplacz (Politechnika Częstochowska)
Danuta Quirini-Popławska (Uniwersytet Jagielloński)
Dariusz Rott (Uniwersytet Śląski)
Tomasz Słupik (Uniwersytet Śląski)
Alicja Soćko-Mucha (Polska Akademia Nauk)
Monika Stankiewicz-Kopeć (Akademia Ignatianum w Krakowie)
Beata Stuchlik-Surowiak (Uniwersytet Śląski)
Wiktor Szymborski (Uniwersytet Jagielloński)
Kamilla Termińska (Uniwersytet Śląski)
Jiří Trávníček (Institute of Czech Literature of the Czech Academy of Sciences)
Andrzej Wadas (Akademia Ignatianum w Krakowie)
Maria Węgrzyn (Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu)
Zbigniew Widera (Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach)
Maciej Zakrzewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
Leszek Zinkow (Polska Akademia Nauk)

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 MEIN, w którym przyznano mu 100 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 i marketing** (*Management and Marketing*)
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 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

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 MEiN, where it was assigned 100 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. **Management and Marketing**
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 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

