

No. 32 (1/2021)

perspektywy **kultury**

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

**Chrześcijaństwo jako źródło
kultury europejskiej**

**Christianity as a Source
of European Culture**

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

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

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

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
Phone: 12 399 96 62

Spis treści / Table of Contents

Łukasz Burkiewicz, <i>Od Redakcji</i>	5
Łukasz Burkiewicz, <i>From the Editors</i>	7
Chrześcijaństwo jako źródło kultury europejskiej	
Joanna Małocha, <i>Historia religijnego tatuażu koptyjskiego i jego znaczenie w kręgu kulturowym chrześcijan egipskich</i>	9
Monika Maria Kowalczyk, <i>Ikona jako relacja wzajemnej miłości między człowiekiem a Bogiem w poglądach Nadii Mazhewich i Jana P. Strumiłowskiego</i>	27
Kinga Ziemińska, <i>Archiwum nagrań KIK z lat 1974–2006 – opis i charakterystyka zbioru</i>	43
Magdalena Jankosz, <i>The Role of Religious Songs in the Public Speeches of John Paul II during his 1st Pilgrimage to Poland</i>	59
Leszek Zinkow, <i>A Few Observations on Pope John Paul II's Relationship to the Ancient World</i>	69
Grażyna Zajęc, <i>Świat anatolijskich Ormian w opowiadaniach Hagopa Mintzuriego</i>	79
Bogustawa Bodzioch-Bryła, <i>"Thou who hast sewn together this canvas." Adam Zagajewski's Search for the Absolute</i>	99
Józef Bremer, <i>The Issues of Bio- and Psychopolitics in Pandemic Times as Reminiscences of the Romantic Glorification of Life</i>	135

Zarządzanie międzykulturowe

Agnieszka Knap-Stefaniuk, Łukasz Burkiewicz, *Cross-Cultural Competence of Students from Selected European Union Countries (Poland, Spain, Czech Republic, Italy). Preliminary Assumptions of the Research Project*

155

Anna Alvado, Joan Sorribes, Josep Boyra, *The Tourist Destination Management and its Dynamism: The Case of Barcelona Versus Catalonia*

171

Varia

Marzena Kutt, *Identity Based on Subjectivity: The Usefulness of Feliks Koneczny's Statements for Research on the Contemporary Clash of Civilizations*

189

Klaudia Mularczyk, *Jednostka uwikłana we współczesny marksizm kulturowy według Slavoję Žižka*

203

Recenzje

Piotr Wróbel (rec.) – *Wkład arcybiskupa zadarskiego Minuccio Minucciego (1551–1604) w dzieło reformy Kościoła*

211

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

Akademia Ignatianum w Krakowie

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.01

Od Redakcji

Tematem przewodnim 32 numeru „Perspektyw Kultury” stało się chrześcijaństwo i jego rola jako źródła kultury nie tylko europejskiej, ale również w szerszym zakresie przestrzennym (np. egipskich Koptów). Podstawowe znaczenie dla zbudowania obecnej tożsamości kulturowej Europy miały trzy filary: Ateny jako źródło filozofii, Rzym w postaci fundamentów prawa oraz Jerozolima – miejsce, gdzie narodziła się religia. Na dorobku Aten i Rzymu chrześcijaństwo wytworzyło nowe dziedzictwo kulturowe, mając przy tym szacunek dla dokonań poprzednich cywilizacji. Nie ulega wątpliwości, że chrześcijaństwo wniosło istotny wkład w kulturę europejską. W niniejszym numerze ważne miejsce zostało poświęcone osobie papieża Jana Pawła II, którego nauka i myśl pojawia się w kilku tekstach.

Oddajemy do rąk Czytelnika kilkanaście rozmaitych tekstów prezentujących przede wszystkim, ale nie tylko, różnorodne aspekty związane z chrześcijaństwem, zarówno katolickim, koptyjskim, jak i wschodnim, jako źródłem kultury. Pośród artykułów są studia bardzo szczegółowe, ale też bardziej ogólne, sygnalizujące pewne problemy i zagadnienia.

Tom otwiera artykuł Joanny Małochy (UPJP2) opisujący specyficzne zjawisko tatuażu religijnego u Koptów, od wieków do dzisiaj występujące w środowisku chrześcijan egipskich. Kolejny tekst autorstwa Moniki Kowalczyk (AIK) koncentruje się na ikonie jako przedmiocie kultu religijnego w chrześcijaństwie wschodnim. Tekst autorki w głównej mierze odnosi się do tez Nadii Miazhevich i Jana P. Strumiłowskiego umieszczonych w ich najnowszej pracy zatytułowanej *Ikony zbawienia. Słowo, światło, kontemplacja*. Rekonesans nagrań spotkań Klubu Inteligencji Katolickiej w Krakowie (KIK) wraz ze skrótowym rysem historycznym klubu oraz ich analizą tematyczną jest tematem artykułu Kingi Ziemińskiej (AIK). Autorka dowodzi, że nagrania zgromadzone przez KIK stanowią swoiste archiwum o bogatej zawartości: historycznej, politycznej i kulturowej. Magdalena Jankosz (UPJP2) w kolejnym artykule opisała pieśni i piosenki religijne towarzyszące homiliom i przemówieniom Jana Pawła II podczas jego I pielgrzymki do Polski (1979), poszukując odpowiedzi na pytanie, jaką rolę odgrywały one w publicznych wystąpieniach papieża. W następnym tekście, również poświęconym Janowi Pawłowi II, Leszek

Zinkow (PAN) wskazuje kilka wątków związanych z relacjami papieża ze światem starożytnym. Autor omówił wybrane wypowiedzi papieża oraz pielgrzymki, które odbył on w roku 2000 i 2001. Grażyna Zajac (UJ) zaprezentowała tematykę opowiadań nowelisty ormiańskiego z Turcji Hagopa Mintzuriego, które są bezcennym źródłem wiedzy o nieistniejącym już świecie prastarego chrześcijańskiego narodu w Azji Mniejszej – anatolijskich Ormian. Poezja Adama Zagajewskiego stała się przedmiotem zainteresowania kolejnej autorki Bogusławy Bodzioch-Bryły (AIK), która dowodzi, jak wysoce skomplikowana bywa relacja człowieka z sacrum. Józef Bremer (AIK) przedstawia spojrzenie na aktualny temat pandemii koronawirusa; autor zaproponował refleksję z punktu widzenia biopolityki.

Stały dział „Perspektyw Kultury” *Zarządzanie międzykulturowe* proponuje dwa teksty. Łukasz Burkiewicz i Agnieszka Knap-Stefaniuk (AIK) przedstawiają wstępne założenia prowadzonych badań dotyczących kompetencji międzykulturowych studentów z Czech, Hiszpanii, Włoch i Polski. W następnym tekście z tego działu grupa katalońskich badaczy: Anna Alvado, Joan Sorribes, Josep Boyra (Escola Universitària Formàtic Barcelona) prezentuje interesujące zagadnienie związane z zarządzaniem destynacją turystyczną i jego dynamiką na przykładzie Barcelony w porównaniu z całym regionem katalońskim.

Kolejny stały dział kwartalnika *Varia* zawiera dwa teksty. W pierwszym artykule Marzena Kutt (UP) analizuje tezy Felika Konecznego przydatne w kontekście współczesnego zderzenia cywilizacji. Numer zamyka tekst Klaudii Mularczyk (AIK), która zainteresowała się słoweńskim filozofem i krytykiem kultury, Slavojem Žižkiem. Autorka zwróciła uwagę na zagrożenia, przed którymi staje współczesny człowiek, a o których mówi wspomniany filozof.

Życzymy ciekawej i pożytecznej lektury.

Łukasz Burkiewicz – kulturoznawca, historyk i ekonomista kultury. Adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Jego zainteresowania naukowe są związane z dziejami kultury państw basenu Morza Śródziemnego w średniowieczu i epoce nowożytnej. Zajmuje się również podróżami średniowiecznymi. W kręgu jego badań znajdują się ponadto kwestie związane z zarządzaniem, marketingiem i ekonomiką kultury. Redaktor naczelny „Perspektyw Kultury”.

Łukasz Burkiewicz

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

Jesuit University Ignatianum in Krakow

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.02

From the Editors

The topic of Issue 32 of *Perspectives on Culture* is Christianity and its role as a source of not only European, but also a geographically wider cultural sphere (e.g., the Egyptian Copts). Three pillars were fundamental to the construction of Europe's current cultural identity: Athens as a source of philosophy, Rome as the foundations of law, and Jerusalem as a place where religion was born. Christianity created a new cultural heritage upon the achievements of Athens and Rome, having respect for the legacy of the previous civilizations. There is no doubt that Christianity has made an important contribution to European culture. In this issue, an important place is given to the person of Pope John Paul II, whose teachings and thoughts appear in several texts.

We offer the reader over a dozen different texts presenting, above all, but not only, various aspects connected with Christianity, be it Catholic, Coptic and Orthodox, as a source of culture. Among the articles there are highly detailed studies, but also more general ones that signal certain subjects and issues.

The issue opens with an article by Joanna Małocha (UPJP2) describing a specific phenomenon of religious tattooing in Copts, which has been present among Egyptian Christians for centuries. Another text by Monika Kowalczyk (AIK) is focused on the icon as an object of worship in Eastern Christianity. The author mainly refers to the theses put forward by Nadia Miazhevich and Jan P. Strumiłowski in their newest work titled *Ikony zbawienia. Słowo, światło, kontemplacja*. A reconnaissance into recordings from meetings at the Catholic Intelligentsia Club in Krakow (KIK) with a brief historical outline of the club and their thematic analysis is the subject of Kinga Ziemińska's (AIK) contribution. The author argues that the recordings collected by the KIK constitute an archive with a rich content: historical, political and cultural. Magdalena Jankosz (UPJP2) described the religious songs accompanying the Pope's speeches during his pilgrimage to Poland (1979), seeking to answer the question what role they played in the public speeches of the Pope. In the following text, also dedicated to John Paul II, Leszek Zinkow (PAN) indicates a number of selected issues concerning the relationship of the Pope with the ancient

world. The author discusses selected statements made by the Pope and the pilgrimages he made in 2000 and 2001. Grażyna Zając (UJ) discusses the subject matter of short stories by the Armenian novelist from Turkey, Hagop Mintzuri, which are an invaluable source of knowledge about the no longer existing world of the ancient Christian nation in Asia Minor – the Anatolian Armenians. The poetry of Adam Zagajewski is the subject of interest to another author, Bogusława Bodzioch-Bryła (AIK), who proves how complicated the relationship between man and the sacred can be. Józef Bremer (AIK) presents a look at the current topic of the coronavirus pandemic; the author proposes a reflection from the point of view of biopolitics.

The regular section of *Perspectives on Culture*, Intercultural Management offers two texts. Łukasz Burkiewicz and Agnieszka Knap-Stefaniuk (AIK) present their introductory assumptions of their research on the intercultural competence of university students from the Czech Republic, Spain, Italy and Poland. The second article in this section, by a group of Catalan researchers: Anna Alvado, Joan Sorribes, and Josep Boyra (Escola Universitària Formatic Barcelona), present an interesting issue for the management of tourist destination and its dynamics on the example of Barcelona as compared to the Catalan region.

Another regular section of the quarterly, *Varia*, also contains two texts. In the first article, Marzena Kutt (UP) analyzes the theses of Feliks Koneczny as useful in the context of the contemporary clash of civilizations. The issue closes with the text by Klaudia Mularczyk (AIK), who is interested in the work of the Slovenian philosopher and cultural critic, Slavoj Žižek. The author draws attention to the dangers faced by modern man, which are discussed by the mentioned philosopher.

We wish you interesting and useful reading.

Łukasz Burkiewicz – Cultural studies scholar, historian, economist of culture, and Assistant Professor at the Institute of Cultural Studies at the Jesuit University Ignatianum in Krakow. His scholarly interests are related to the cultural history of the Mediterranean region in the Middle Ages and the modern age. He also deals with medieval travels. His research includes issues related to cultural management, marketing, and economics.

Joanna Małocha

<http://orcid.org/0000-0001-6965-4297>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

joanna.malocha@upjp2.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.03

Historia religijnego tatuażu koptyjskiego i jego znaczenie w kręgu kulturowym chrześcijan egipskich

STRESZCZENIE

Pomimo znacznego ogólnościowego zainteresowania sytuacją polityczną na Bliskim Wschodzie stopień znajomości tradycji koptyjskiej wśród humanistów środkowoeuropejskich nadal uznać należy za niewystarczającą. Niniejsze rozważania stanowią zatem próbę choć częściowego zapalenia tej luki poprzez analizę specyficznego zjawiska tatuażu religijnego, od wieków do dzisiaj występującego w środowisku chrześcijan egipskich. Przy czym wprowadzenie – umożliwiające lepsze zrozumienie tego fenomenu – stanowi krótka charakterystyka etnosu koptyjskiego oraz omówienie wybranych aspektów ogólnej historii tatuażu, związanych z prezentowanym tematem (tj. jego obecności w klasycznej kulturze starożytnego Egiptu oraz ulegającego z czasem przemianom stosunku hierarchii kościelnej do tego typu zdobień ciała). Natomiast zasadniczą część artykułu poświęcona została trzem zagadnieniom szczegółowym: okolicznościom wykonywania rzeczonych tatuaży (dawniej jako znaku stygmatyzującego, obecnie – towarzyszącego ważnym momentom życiowym; z uwzględnieniem różnicy technik stosowanych w Górnym Egipcie i diasporze jerozolimskiej), najpopularniejszym wzorom (od najprostszych i niewielkich krzyży koptyjskich po pełnopostaciowe przedstawienia scen ewangelicznych i wizerunków świętych) oraz funkcji, jaką pełnił dawniej i pełni obecnie koptyjski tatuaż religijny (od piętnującej przez magiczno-wyznaniową i socjalną po psychologiczną).

SŁOWA KLUCZE: Koptowie, Egipt, funkcja tatuażu, tatuaż religijny, Razzouk

Sugerowane cytowanie: Małocha, J. (2021). Historia religijnego tatuażu koptyjskiego i jego znaczenie w kręgu kulturowym chrześcijan egipskich. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(32), ss. 9–25. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.03.

Nadesłano: 07.10.2020

Zaakceptowano: 31.01.2021

ABSTRACT

The History of Coptic Religious Tattoo and its Significance in the Cultural Circle of Egyptian Christians

Despite considerable global interest in the political situation in the Middle East, the knowledge of Coptic traditions among Central European humanists remains insufficient. The present paper is an attempt at filling, at least partially, that gap by analysing a specific phenomenon of religious tattoo, which has been present in the community of Egyptian Christians for ages. The introduction, aimed at facilitating a better understanding of this phenomenon, consists of a short characteristic of Coptic ethnos and a review of chosen aspects of tattoo's history connected with the presented topic (i.e. its presence in the classical culture of Ancient Egypt and gradual shift in the approach of ecclesiastical hierarchy towards this kind of body art). The main part of the article is devoted to three specific issues: circumstances accompanying the process of tattoo making (in the past as a stigma, nowadays as a sign accompanying important life events; with a mention of a difference in techniques used in Upper Egypt and the Jerusalem diaspora), the most common patterns (from the simplest little Coptic crosses to full person illustrations of evangelical scenes and images of saints) as well as the function which the Coptic religious tattoo used to serve in the past, and serves now (from stigmatizing through magical-religious and social up to psychological).

KEYWORDS: Copts, Egypt, tattoo function, religious tattoo, Razzouk

Wstęp

W marcu 2012 r. liczne internetowe portale informacyjne podały alarmującą wiadomość o śmierci papieża. W zachodnim kręgu kulturowym budziło to jednoznaczne skojarzenie z osobą biskupa Rzymu. I dopiero bliższa lektura odnośnych artykułów wyjaśniała czytelnikom, iż chodzi o Shenoudę III – noszącego zwyczajowy tytuł Papieża Aleksandrii i od ponad 40 lat piastującego urząd Patriarchy Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego. To właśnie w tego typu okolicznościach Egipt i mniejszościowa społeczność tamtejszych chrześcijan zwraca na siebie uwagę świata. Z reguły jednak przeciętny Europejczyk – nierzadko nawet ten posiadający wykształcenie humanistyczne – nie dysponuje bardziej precyzyjną wiedzą o specyfice, tradycji i historii Koptów (Hamilton, 2006). Stąd też niniejszy artykuł stanowi próbę przybliżenia wybranego, a jednocześnie dość charakterystycznego aspektu tejże tradycji – zwyczaju wykonywania koptyjskich tatuaży religijnych.

Przy czym, dla lepszego zrozumienia tego fenomenu, rozpoczęto od krótkiej charakterystyki etnosu koptyjskiego oraz omówienia wybranych

aspektów ogólnej historii tatuażu związanych z prezentowanym tematem. Natomiast w zasadniczej partii tekstu autorka skupiła się na dawnych i współczesnych okolicznościach oraz sposobach jego wykonywania, walorach estetyczno-stylistycznych, a wreszcie – funkcji, jaką pełnił pierwotnie i pełni obecnie w środowisku Koptów.

1. Specyfika cywilizacji koptyjskiej jako pokłosie przeszłości narodu

W 30 r. a.Ch. Egipt został wcielony do państwa rzymskiego jako prywatna posiadłość cesarska. Dla tamtejszej ludności autochtonicznej – potomków Egipcjan epoki dynastycznej – przejście spod władzy macedońskiej pod rzymską było jednak zabiegiem jedynie kosmetycznym i niewiele zmieniło. Bowiem według prawodawstwa nowego okupanta owa najliczniejsza grupa społeczna w prowincji była tylko *deidici*, tj. własnością cesarza. Egipcjanie do niej należący nie mieli zatem szans na osiągnięcie statusu obywatela i awansu społecznego. Oni też – jako jedyni w Imperium – tracili uprawnienia czasowo nabywane podczas służby w armii rzymskiej, przy czym i tak z reguły wcielani byli najwyżej jako wioślarze do załóg statków wojennych. Możliwe były dla nich do zdobycia jedynie najniższe stopnie administracji, tj. sołtysa i wiejskiego pisarza – a zatem te, które wymagały dobrej znajomości specyfiki miejscowej gospodarki rolnej (zwłaszcza działania systemu kanałów irygacyjnych). Co zatem rozumiało, w większości zamieszkiwali osiedla o charakterze wiejskim.

Inaczej wyglądała sytuacja – szeroko rozumianej – ludności greckiej, obecnej w Egipcie w większej liczbie od czasów ptolemejskich. Jej członkowie uważani byli bowiem za *foederati*, tj. sprzymierzonych. Posiadali oni własne prawo, zamieszkiwali głównie miasta i znaczniejsze osady. Dumnie reprezentowali też swą spuściznę artystyczną i filozoficzną. Nad tymi dwiema warstwami społecznymi znajdowała się jeszcze nieliczna grupka Rzymian, z reguły wysyłanych z serca Imperium celem objęcia najwyższych stanowisk w prowincji (Wessel, 1966).

Nie dziwi więc fakt, iż od III w. mnożyły się świadectwa ostrej nienawiści uciskanych Egipcjan, zarówno w stosunku do Greków, jak i do Rzymian. Im większa zaś była ich niechęć wobec kultury hellenistycznej i religii okupanta, tym gorliwiej ludność autochtoniczna przyjmowała chrześcijaństwo głoszące zasadę, iż „ostatni będą pierwszymi” (Mt 20,16). Z nieukrywaną dumą Egipcjanie podkreślali, że ich ziemia dała schronienie Dzieciątku przed gniewem Heroda (Mt 2,13–15.19–21; por Oz 11,1), zaś początki Kościoła egipskiego łączono – z historycznie niepotwierdzoną, za to silnie

zakorzenioną – tradycją działalności misyjnej w Aleksandrii św. Marka Apostoła (Atiya, 1978; Kamil, 1987)¹. Z czasem zatem wrogość narodowościowa połączyła się także z niesnaskami wyznaniowymi. Przy czym szczególnie krwawe żniwo przyniosło w Egipcie ostatnie wielkie prześladowanie chrześcijan, wywołane edyktami Galeriusza i Dioklecjana. Skalę ilości ofiar, jakie rozporządzenia te pociągnęły za sobą, oddaje fakt, iż rok 284 (tj. data wstąpienia na tron Dioklecjana) stał się dla egipskich chrześcijan początkiem nowego systemu chronologicznego – tzw. Ery Męczenników (Kamil, 1987).

Mimo tak trudnych realiów to w łonie Kościoła koptyjskiego powstała na przełomie II i III stulecia największa szkoła katechetyczna starożytności, w której nauczały tak wybitne postaci jak Klemens Aleksandryjski (150–215) i Orygenes (185–254). Niemal równoległe na egipskiej pustyni zrodziło się życie monastyczne w dwóch swych podstawowych odmianach: anachoretyzmie, ze sztandarową postacią św. Antoniego Pustelnika (251–356), oraz cenobityzmie, za którego twórcę uchodzi św. Pachomiusz (292–347) (Atiya, 1978; Desprez, 1999; Draguet, 1949; Drączkowski, 1998; Kamil, 1987; Lefort, 1943; Meinardus, 1961; 2002; Michalski, 1975). Jednocześnie z Aleksandrią związane były też dwie wielkie herezje, które wstrząsnęły Kościołem pierwszych wieków: arianizm, negujący bóstwo Chrystusa, i nestorianizm, podający w wątpliwość charakter relacji pomiędzy ludzką i boską naturą Zbawiciela oraz rangę Maryi jako Bogurodzicy (*Theotokos*). W wyniku tego ostatniego sporu główny, ortodoksyjny nurt Kościoła koptyjskiego odrzucił postanowienia Soboru Chalcedońskiego (451 r.) i uznawany jest za monofizyczny, a zatem nie pozostaje w jedności z Rzymem².

W momencie więc, gdy w 646 r. wyznawcy Allacha opanowali Aleksandrię, wybitna większość Egipcjan była wyznania chrześcijańskiego. Stąd też islamski najeźdźca postawił eponimiczny znak równości między nazwą hellenistycznej prowincji Aigyptos a jej mieszkańcami, rozumianymi jako religijnie jednolita chrześcijańska społeczność. Ludność tę w zarabizowanej wersji zaczęto określać mianem *qubt*, czyli po polsku

- 1 O stopniu wagi, jaką Koptowie przywiązują do tego wątku ewangelicznej historii – zazwyczaj umniejszanego z europejskiej perspektywy – świadczy fakt, iż w Egipcie do dzisiaj publikowane są szczegółowe opisy sanktuariów i miejsc kultu powstałych nad Nilem na trasie, którą według tradycji miała przemierzyć Święta Rodzina (Farid, 1965; Meinardus, 1963; 2002; Lambelet, 1993).
- 2 Częste stawianie znaku równości między chrześcijaństwem koptyjskim a wywodzącym się z Konstantynopola eutychianizmem stanowi jednak zbyt uproszczenie o wiele bardziej skomplikowanego zagadnienia teologicznego. Sami Koptowie jasno przedstawiają swoją doktrynę o dwóch naturach Zbawiciela mistycznie połączonych w jedną, ale bez pomieszania, zlania się czy zmiany. Zdecydowanie nie uważają się przeto za monofizytów, ale też nie przyznają w pełni racji nauce Kościoła katolickiego, a przyczynę różnic poglądów upatrują w odmiennej interpretacji tekstów kanonicznych, nicejskiego *Credo* i formuły wyznania wiary, opracowanej przez patriarchę Cyryla Aleksandryjskiego (Frend, 1972; Girgis, 1962; Gregorios, Lazareth i Nissiotis, 1981; Luce, 1920; Nichols, 2010).

Kopt (Bourguet, 1991; Gabra, 1999). Obecnie Koptyjski Kościół Prawosławny liczy ok. 8 mln wiernych (tj. 10% ludności Egiptu), a na jego czele stoi od 2012 r. rezydujący w Kairze Patriarcha Tawardos II. Koptyjski Kościół Katolicki pod przewodnictwem patriarchy Ibraima Izaaka Sidraka (od 2013 r.) pozostaje zasadniczo w diasporze rozsianej po krajach Europy, USA oraz Australii i liczy ok. 200 tys. wiernych (Chaillet, 2005; Gaselee, 1925; Meinardus, 2002; Roberson, 2005).

Niezależnie od tego, do którego z tych dwóch Kościołów dany wierny przynależy, Koptowie od wieków z równym zapałem bronią swojej tożsamości i odrębności, tak kulturowej, jak i religijnej. Będąc w Egipcie, można ich zatem odróżnić od islamskiej większości po imieniu (jeśli oczywiście takowe poznamy), które będzie staroegipskie, europejskie, chrześcijańskie, ale nigdy muzułmańskie; noszonej złotej biżuterii z motywami chrześcijańskimi; zaś w przypadku kobiet – po odsłoniętych włosach. A wreszcie po tatuażu.

2. Tatuaż i jego funkcja

Omawiając zagadnienie historii tatuażu koptyjskiego i odgrywanej przez niego roli, niezbędne będzie sięgnięcie po definicję tatuażu jako takiego – zjawiska znanego przecież od pradziejów i niezwykle bogatego w swej warstwie znaczeniowej. Choć, po prawdzie, encyklopedyczne definicje rzeczywistość tę znacznie spływają. Oto bowiem odnajdujemy takie np. wyjaśnienie tegoż terminu: „trwały rysunek, napis na skórze człowieka, wykonany za pomocą nakłuwania lub nacinania skóry i zapuszczania nakłuć farbą; rozpowszechniony wśród niektórych plemion pierwotnych, zapożyczonych od nich przez marynarzy, spotykany obecnie w niektórych środowiskach (marynarskim, więziennym)” (Tokarski, 1980, s. 747). W innych słownikowych definicjach pojawia się natomiast ogólne nadmienienie o „funkcji dekoracyjnej i społecznej” (Brzozowska, 2002, s. 592; Kalisiewicz, 1996, s. 320), „ozdobie ciała” czy „rodzaju amuletu ochronnego” (Dyczkowski, 1998, s. 1753).

Aby zaś uzmysłowić sobie wielorakość i bogactwo roli, jakie tatuaż odgrywał lub odgrywa w różnych warstwach społecznych i rejonach geograficznych oraz na różnych etapach historii, wystarczy przywołać choćby typologię autorstwa Macieja Szaszkiewicza (1997), który wymienia następujące jego funkcje:

- a. magiczno-religijne – tatuaże apotropaiczne lub będące symbolem wyznawanej wiary;
- b. militarne – u plemion prymitywnych to swoiste odznaczenia potwierdzające liczbę zwycięstw odniesionych w walce czy po prostu

- oznaka przynależności do grupy wojowników; sam tatuaż bywa również traktowany jako rodzaj bojowej ochrony lub mistycznej broni;
- c. socjalne – tatuaże wskazujące na przynależność rodową, plemienną, kastową; ponadto symbol pozycji społecznej czy stanu cywilnego, a nawet dowód zaciągniętego długu i cennik świadczonych usług;
 - d. seksualne – symbol osiągnięcia wieku dojrzałości płciowej, a także czynnik wspomagający pobudzenie erotyczne; w wyjątkowych przypadkach tatuaż taki uchodzi również za skuteczny środek antykoncepcyjny;
 - e. estetyczne – element upiększający i ozdoba ciała;
 - f. represyjno-ostrzegawcze – tatuaż stanowiący fizyczne znamię, stosowane – od starożytności – dla piętnowania niebezpiecznych przestępców, uciekinierów czy nierządnic; zaś w XX-wiecznych systemach totalitarnych znak identyfikujący więźniów przetrzymywanych w obozach;
 - g. patriotyczne – tatuaże często przybierające postać sentencji i haseł propagandowych wyrażających sprzeciw wobec ustroju i władz lub – wprost przeciwnie – oddanie wobec własnego kraju, regionu, sekty;
 - h. psychologiczne – symbol uczuć, postaw i poglądów, cech psychicznych oraz zainteresowań i umiejętności danej osoby; często to znaki upamiętniające ważne wydarzenia życiowe;
 - i. profilaktyczne – tatuaż z oznaczeniem grupy krwi stosowany często w armiach, np. członkowie SS wykonywali takie znaki pod lewą pachą, na ramieniu lub na podniebieniu (obok podwójnej runy *sig* – symbolu SS lub swastyki).

Przedstawiona powyżej typologia będzie stanowić punkt wyjścia dla dalszych rozważań nad rolą tatuażu w koptyjskim kręgu kulturowym. Dla zarysowania jednak pełniejszego tła historycznego omawianego zagadnienia należy także przytoczyć podstawowe informacje dotyczące występowania i znaczenia tegoż zjawiska w Egipcie przedchrześcijańskim. A fakt, iż technikę tatuażu znano i praktykowano nad Nilem już co najmniej cztery tysiące lat temu, potwierdzają różnorodne świadectwa archeologiczne. Są to m.in. mumie, na których skórze przetrwały wytatuowane wzory. Dokumentowały one przyżyciowe doświadczenia osoby zmarłej bądź stanowiły pozostałość zabiegów magiczno-leczniczych, jakim była poddawana³.

3 Dla przykładu, w okolicy Teb znaleziono mumię kobiecą z III tys. a.Ch., z której tatuaży wyczytać można informację o małżeństwie, jakie zawarła z sąsiednim księciem, o narodzinach jej kolejnych dzieci i śmierci osób jej bliskich. Z kolei mumia tebańskiej kapłanki bogini Hathor o imieniu Ament (datowana na II tys. a.Ch.) posiadała wytatuowane na ramionach i udach równoległe linie oraz eliptyczne kształty na brzuchu, prawdopodobnie o przeznaczeniu medycznym. Dwa zmu-mifikowane ciała tancerek, odkryte w 1922 r. pod świątynią Hatszepsut w Deir el-Bahari, noszą

Wskazać można również polichromowane figurki kobiece lub przedstawienia postaci zachowane na ścianach obiektów sepulkralnych, które jednoznacznie świadczą, iż tatuaże były noszone już w okresie Starego Państwa (Nowak, [2011]). Mariusz Snopek (2010) podkreśla natomiast fakt, iż archeolodzy odnaleźli w wyposażeniu przedchrześcijańskich pochówków egipskich brązowe igły służące do przeprowadzania samego procesu tatuowania.

Reasumując – w starożytnym Egipcie tatuaż był znany i szczególnie popularny wśród kobiet, niezależnie od ich statusu społecznego: królewskich konkubin, kapłanek, prostytutek. Miał je chronić w trudnym czasie ciąży i narodzin czy strzec przed chorobami wenerycznymi. Należy jednak pamiętać, iż służył także naznaczaniu przedstawicieli stanu niewolniczego.

Inną kwestią pozostaje fakt, jak do tego – pogańskiego w swych korzeniach – obyczaju odnosili się Egipcjanie, którzy przyjęli z czasem Dobrą Nowinę. Zasadniczo możliwości były dwie – odrzucenie lub synkretyzm. Wybór był zaś uzależniony od tego, jak chrześcijaństwo – a ściślej pisma kanoniczne, patrystyczne, synodalne czy papieskie – wypowiadały się na temat takiej formy ingerencji w wizerunek człowieka.

3. Stosunek chrześcijaństwa do tatuażu na przestrzeni wieków

Już Pięcioksiąg wyraźnie zabraniał wykonywania tatuaży: „Nie będziecie sobie robili nacięć na ciele za człowieka zmarłego, nie będziecie się też tatuować. Jam jest Jahwe” (Kpł 19,28). W podobnym duchu wypowiadał się i św. Piotr: „Niech ozdobą ich nie będzie to, co zewnętrzne: piękne uczesanie, obwieszanie się złotem ani też wyszukany strój sukni. Niech będzie nią niezniszczalne wewnątrz człowieka, w którym kryje się łagodne serce i duch spokojny, tak wysoko ceniony przez Boga” (1 P 3,3–4). Zarówno więc Stary, jak i Nowy Testament zalecały unikania tatuaży, poczytując je za świadectwo działania demonicznego. Jako swoistą – choć niepewną – antytezę z ksiąg kanonicznych można jednak przytoczyć słowa św. Pawła, który pisał: „Odtąd niech już nikt nie sprawia mi przykrości: przecież ja na ciele swoim noszę blizny, znamię przynależności do Jezusa” (Ga 6,17). Wątpliwości budzi tu jednak fakt, czy owo pawłowe „znamię” należy utożsamiać z tatuażem *sensu stricto*, czy raczej rozumieć je jako znak duchowy lub odwołanie do blizn, jakie pozostały na ciele apostoła po razach znoszonych przez niego dla Imienia Pańskiego.

natomiast tatuaże przedstawiające wizerunek bożka Beza – opiekuna kobiet (Bojarska i Trzaska, 2000; Czerni, 1997; Klonowska, Wiciński, Wołkowiecki i Zak, 2017; Nowak, [2011]).

Jednocześnie świadectwa ojców Kościoła wskazują, iż już pierwsi naśladowcy Chrystusa – kontynuując swoje dotychczasowe zwyczaje – nosili na dłoniach lub czołach trwałe rysunki symbolizujące osobę Zbawiciela (np. jagnię, rybę, *chryzmon*) i uznawali je za element integrujący wspólnotę wiernych wobec prześladowań (Fleming, 2001; Gilbert, 2000; Snopek, 2010). Wraz z zaakceptowaniem chrześcijaństwa w Imperium Romanum pojawiły się jednak oficjalne edykty cesarskie – wydawane przez władcę, który jako *pontifex maximus* ciągle czuł się odpowiedzialny za sprawy religijne – zakazujące tatuowania, szczególnie twarzy. Za uzasadnienie posłużył tu fakt, iż człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, a zatem jego oblicze jest odwzorowaniem oblicza boskiego i nie wolno go zniekształcać (Bojarska i Trzaska, 2000).

Jeszcze inaczej kwestia ta wyglądała w wiekach średnich na terenach byłego Barbaricum (np. w Szkocji), gdzie dochodziło do przenikania się motywów tatuacji chrześcijańskich i stosowanych przez autochtoniczne ludy pogańskie. Notabene pierwszy opis europejskiego zabiegu zwanego po łacinie *punctum* pozostawił ok. 600 r. bp Izydor z Sewilli (560–636), notując, iż „Piktwowie mieli zgodnie ze swoim imieniem obyczaj ozdabiania ciał obrazkami. Zniekształcali oni ciała, nakłuwając igłami skórę i wcierając w nią sok pewnej rośliny” (Wagner, 2002, s. 26). Wobec takiego stanu rzeczy na saksońskim synodzie w Calcuth (787 r.) z inspiracji papieża Hadriana I (700–795) potępiono zwyczaj tatuowania jako zabiegu zagrażającego zbawieniu duszy. Zaś kolejni biskupi Rzymu podtrzymywali tę decyzję, dodając, iż proces ów niszczy podobieństwo Boże w człowieku i kojarzony jest głównie z marginesem społecznym (Snopek, 2010; Zwoliński, 2006).

Niekonsekwentnie jednak wobec zaleceń hierarchów kościelnych rycerze wyruszający na kolejne krucjaty nierzadko wykonywali tatuaze w kształcie krzyża. W praktyce tej upatrywali zaś szansę, iż w razie śmierci na ziemi opanowanej przez islam zostaną rozpoznani przez współwyznawców i pochowani zgodnie z obrządkiem chrześcijańskim (Jelski, 1993). W kolejnych wiekach Kościół nie przeciwstawił się także tatuazom o charakterze religijnym, jakie nosili katolicy mieszkańcy Bośni i Hercegowiny w dobie zagrożenia tych terenów przez Imperium Osmańskie. Uważano je nawet za środek zabezpieczający posiadacza przed przejściem na muzułmanizm⁴. Nie zabraniano wreszcie wykonywania tatuacji

4 Przy czym badania prowadzone nad tym zagadnieniem pokazały, że zwyczaj ów najprawdopodobniej sięga czasów przedchrześcijańskich i nawiązuje jeszcze do tradycji trako-illyrijskiej. Wskazują na to okoliczności i obyczaje związane z tym obrzędem. Zwyczajowo bowiem wykonywano go w okolicach 19 marca, tj. liturgicznego wspomnienia św. Józefa, ale też dnia przywitania wiosny. Tatuażystkami były starsze i doświadczone kobiety, zaś tatuowanymi – młodzieńcy w okresie dojrzewania. Wreszcie sam tatuaż niekoniecznie posiadał kształt krzyża, lecz sięgano również po wizerunek księżycy czy słońca (Nowak, [2011]; Snopek, 2010).

przedstawiających symbole chrześcijańskie pielgrzymom, którzy wracali z Ziemi Świętej. Przywozili więc oni na swych ciałach – jako niezatarte świadectwa wiary – wizerunki Gwiazdy Betlejemskiej, krzyża jerozolimskiego czy scen z życia Jezusa (zwł. pasyjnych). Praktyka ta nieobca była nawet przedstawicielom wyższych warstw społecznych, np. król Anglii Jerzy V (1865–1936) podczas pobytu w Jerozolimie w 1881 r. wytatował sobie Gwiazdę Betlejemską (Jelski, 1993). Z kolei dziesięć lat później opisano fakt, iż od połowy XIX w. również wierni przybywający do włoskiej miejscowości Loretto korzystali tam z możliwości wykonania tatuażu nawiązujących do symboliki maryjnej (Snopek, 2010).

W swej dwudziestowiecznej historii Kościół miał zatem do tej formy naznaczania ciała stosunek ambiwalentny – ewidentnie uzależniony od miejsca, czasu i okoliczności, w których rzeczony praktyki stosowano. W przypadku zaś Koptów, zarówno w okresie przed inwazją islamską, jak i po niej, mamy do czynienia z niezaprzeczeniem złożoną sytuacją społeczno-religijną.

4. Tatuaż koptyjski – geneza i praktyka współczesna

Opisane pokrótce powyżej położenie rdzennych mieszkańców Egiptu w dobie dominacji rzymskiej uzasadniało ich silnie zakorzenioną niechęć do większości przejawów tradycji hellenistycznej. Tym wyraźniej zaznaczali oni swą odrębność kulturową, która z czasem zaczęła oznaczać mocne przywiązanie do religii chrześcijańskiej i swoistą endogamię społeczną, wymuszoną już nie tylko sytuacją prawną, ale również własną wolą Koptów. Każde też panowanie inne niż rzymskie wydawało im się lepsze. Stąd w 619 r. stanęli po stronie sasanidzkiej Persji. I choć Heraklusz dekadę później odzyskał Egipt, to po kolejnych 11 latach ludność koptyjska opowiedziała się przeciwko Rzymowi, a po stronie Arabów (Atiya, 1978).

Wkrótce jednak okazało się, że nowa – trwająca *de facto* do dzisiaj – dominacja islamska jeszcze silniej ugruntowała hermetyczny charakter społeczeństwa koptyjskiego i postawiła jego członków w sytuacji – mniej lub bardziej nasilonego, ale niemal permanentnego – prześladowania z powodów religijnych. Arabscy najeźdźcy stopniowo dążyli bowiem do wyrugowania w Egipcie zarówno religii chrześcijańskiej, jak i języka koptyjskiego. Oporni byli stygmatyzowani przez nakaz noszenia na szyi ciężkiego, pięcioletowego drewnianego krzyża. I właśnie w tej formie piętnowania część badaczy upatruje źródło trwającego do dziś zwyczaju wykonywania przez Koptów tatuaży w kształcie krzyża na wewnętrznej stronie przegubu prawej dłoni i datuje jego początki na wiek VII. Inni zaś wiążą to zjawisko z rozbudowanym środowiskiem mnichów

egipskich i przesuwają moment jego powstania na VIII stulecie (Bourguet, 1991)⁵.

Współcześnie tatuowane są osoby w różnym wieku, poczynając już od kilkumiesięcznych niemowląt, w których imieniu decyzję tę podejmują oczywiście rodzice. Nierzadko jednak osoby takie później świadomie i dobrowolnie odnawiają ów znak (Stene, 1997). Są jednak i Koptowie, którym nie wykonano tatuażu w dzieciństwie i którzy czekają z tym aktem na ważne wydarzenie życiowe. Bywa też i odwrotnie – wykonanie tatuażu jest następstwem jakiegoś głębokiego przeżycia. Często chodzi tu o moment odbycia pielgrzymki do Jerozolimy lub innego ważnego sanktuarium, nierzadko również łączy się ze specjalnym dniem, np. Wielkanocą czy wspomnieniem Matki Bożej lub jakiegoś konkretnego świętego patrona⁶.

Stąd też w dni większych świąt i odpustów przy egipskich centrach pielgrzymkowych rozkładane są stoiska przenośnych zakładów tatuażu religijnego. Ich ofertę prezentuje często wywieszona tablica z ponumerowanymi wzorami. Koszt takiej usługi zaczyna się od równowartości 1 euro. Siłą rzeczy stopień zachowania higieny podczas wielu wykonywanych w ten sposób zabiegów znacznie odbiega od europejskich standardów.

Istnieją jednak i zakłady o długiej tradycji, w których funkcja tatuażysty traktowana jest niemal jak powołanie i przechodzi z pokolenia na pokolenie. Za przykład o wyjątkowym charakterze może tu posłużyć rodzina Razzouk, która działa w Jerozolimie od 700 lat i posiada tam obecnie zakład z prawdziwego zdarzenia. Za współczesnego nestora rodu uchodzi Yacoub Razzouk (zwany też po prostu Tatuażystą), który jako pierwszy na tym terenie zastosował elektryczną maszynkę do tatuażu

5 Paradoksalnie władca fatymidzki – kalif Al-Hakim (985–1021) – który wymyślił ten rodzaj stygmatyzacji chrześcijan i zasłynął również z okrucieństwa wobec Żydów, pod koniec swego panowania dostał się pod wpływ mniichów pachomiańskich. Ostatecznie jednak opowiedział się za izmaelicką doktryną sekty druzów, skutkiem czego ogłosił własną deifikację jako nowego wcielenia Allacha (Atiya, 1978).

6 Szczególnie często tatuaże religijne wykonywane są przy okazji siedmiu tzw. świąt większych Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego (tj. Bożego Narodzenia – 7 stycznia/29 Kiyahk, Objawienia Pańskiego – 19 stycznia/11 Tuba, Zwiastowania – 7 kwietnia/29 Baramhat, Niedzieli Palmowej, Wielkanocy, Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Św.) Niemniej do aktu tego może dojść także podczas któregoś z siedmiu świąt mniejszych, jakie uwzględnia koptyjski kalendarz liturgiczny (tj. Obrzezania Pańskiego – 14 stycznia/6 Tuba, Cudu podczas Ślubu w Kanie Galilejskiej – 21 stycznia/13 Tuba, Ofiarowania Jezusa w Świątyni – 15 luty/8 Amshir, Wielkiego Czwartku, Niedzieli Tomaszowej – pierwszej niedzieli po Wielkanocy, Wejścia Świętej Rodziny do Egiptu – 1 czerwca/24 Bashans i Przemienienia Pańskiego – 19 sierpnia/13 Misra). Oprócz tego dobrymi momentami są także obchody liturgiczne związane z dziejami relikwii Krzyża Pańskiego, tj. święto jego odnalezienia przez cesarzkową Helenę w 326 r. (27 września/17 Tut) oraz przywiezienia Krzyża przez cesarza Herakliusza z Persji do Konstantynopola w 628 r. (19 marca/10 Baramhat) (Chaillot, 2005).

(zasilaną początkowo z akumulatora samochodowego) i użył kolorowego tuszu (Carswell, 1968; Razzouk, 2020).

Wskazać można i inne różnice, jakie zachodzą w technice wykonywania tatuaży koptyjskich między terenami Egiptu i diasporą jerozolimską. W pierwszym przypadku tatuażyści zazwyczaj kopiują z grubsza rysunek wybrany przez klienta z prezentowanej oferty lub wręcz komponują go na bieżąco wprost na skórze osoby tatuowanej. Z kolei w Jerozolimie stosuje się rzeźbione w drewnie stemple, dzięki którym pożądaný rysunek kalkowany jest najpierw na skórę klienta i tworzy wzór, wzdłuż którego pracuje później tatuażysta. Przy czym szanujące się zakłady dysponują zazwyczaj ponad setką stempli z różnymi przedstawieniami (Grira, 2010; Meinardus, 2002).

Współcześnie w Jerozolimie niemal wyłącznie używa się elektrycznych maszynek do tatuażu wstrzykujących tusz pod skórę. Jednakże w Górnym Egipcie ciągle jeszcze można znaleźć miejsca, gdzie stosowana jest tzw. stara metoda. Jej zwolennicy posługują się zestawem powiązanych ze sobą igieł (najczęściej siedmiu), którymi nakłuwają skórę w wybrany wzór. Następnie zaś pokrywają ją warstwą pigmentu – stanowiącego mieszkankę sadzy, oliwy i wody – dzięki czemu wnika on w nakłute miejsca (Muyser, 1952).

W przypadku klasycznego tatuażu – zwłaszcza wykonywanego u dzieci – jest to zazwyczaj niewielki równoramienny krzyż koptyjski o wymiarach około jednego centymetra kwadratowego⁷. Jego umieszczenie na wewnętrznej stronie prawego nadgarstka daje możliwość ukrycia w zależności od potrzeby i okoliczności.

Inne popularne wzory można ująć w kilka typów:

7 Motyw takiego właśnie równoramiennego krzyża o rozszerzających się końcach wyjątkowo często pojawiał się już w starożytnej sztuce koptyjskiej, np. na szyi pełnopostaciowego przedstawienia kobiety ze steli grobowej z IV stulecia (najprawdopodobniej z El Ashumein); w zwieńczeniu rzeźbionego tympanonu z Sohag z IV w., gdzie krzyż ów – umieszczony w wieńcu laurowym – podtrzymywany jest przez dwóch efebów, czy na XII-wiecznej drogocennej, srebrnej oprawie ewangeliarza z kościoła Dziewicy Maryi (Qasriat Al-Rihan). Często występował on jako dekoracja kapiteli kolumn świątynnych (np. z Bawit), a także jako motyw umieszczony w centrum ozdobnej niszy-konchy w tympanonach lub zwieńczeniach małej architektury kościelnej (np. na ambonie z klasztoru św. Jeremiasza w Sakkarze z VI/VII w., tympanonach z kościoła w Denderah z IV w. czy Białego Klasztoru w Sohag) (Atalla, [1989]; Badawy, 1949; 1978; Bourguet, 1991; Coquin, 1974; Effenberger, 1975; Gabra, 1999; Strzygowski, 1904; Wessel, 1966). We wczesnej twórczości Koptów równie często występuje także schryścianizowany pogański krzyż *ankh* (łac. *crux ansata*), czyli tzw. krzyż z pętelką. Wywodzi się on z hieroglificznego znaku oznaczającego „wiązanie sandałów”; a w okresie pogańskim symbolizował życie, zaś trzymany przez bóstwa egipskie – życie wieczne (Bourguet, 1991; Cramer, 1955; Forstner, 1990; Kamil, 1987). Nierzadko zaś obie te formy krzyża łączono w kompozycji dekoracyjnej jednego obiektu, np. na nietypowej poziomej steli nagrobnej z VI/VII w., jaka znajduje się w zbiorach Koptyjskiego Muzeum w Kairze (sygn. 4302) czy na innym zabytku o takim samym charakterze, oznakowanym przez kairskich muzealników sygn. 8585 (Atalla, [1989]; Gabra, 1999; Simaika, 1937).

- a. sceny biblijne, np.: Zwiastowanie, Boże Narodzenie, Ostatnia Wieczera, Ukrzyżowanie, Zmartwychwstanie⁸;
- b. przedstawienia maryjne, np.: Madonna z Dzieciątkiem⁹;
- c. święci i aniołowie, np.: Michał Archanioł¹⁰, Anioł Apokalipsy¹¹, św. Damiana¹², św. Jerzy zabijający smoka¹³;

- 8 Zbiór ikon z przedstawieniami wymienionych scen biblijnych, które stanowią często wzór dla stempli tatuażystów, znajduje się w kairskim kościele św. Sergiusza (*Abu Serga*). Najwcześniejsze partie tejże świątyni datowane są na V stulecie; a według lokalnej tradycji została ona wzniesiona nad jaskinią, w której schroniła się Święta Rodzina podczas ucieczki przed gniewem Heroda (Kamil, 1987). Rzecz jasna sceny te pojawiają się w sztuce koptyjskiej wielokrotnie, np. datowane na VI w., ale nawiązujące kompozycyjnie jeszcze do staroegipskiej zasady odrzutowania przedstawienie Zwiastowania ukazano na polichromowanej płaskorzeźbie drewnianej (obecnie w zbiorach Luwru); zaś z absydy kościoła El-Adra w Deir es-Suryani pochodzą XI-wieczne malowidła wyobrażające Zwiastowanie i Boże Narodzenie (Bourguet, 1991).
- 9 Chodzi tu o wizerunek siedzącej Maryi, która trzyma na kolanach Dzieciątko Jezus. Przypomina on zatem ikony w typie *Hodegetrii* lub *Eleusy*. Ze względu jednak na fakt, iż Matka Boża przedstawiana bywa także na tronie, który flankują postaci aniołów lub apostołów, można również wskazywać na analogię z ikonami typu *Nikopoia* (Pokorzyna, 2001; Smykowska, 2002; Sprutta, 2008a, 2008b). Wyobrażenie to jest Koptom szczególnie bliskie, stąd jego częsta obecność w sztuce egipskich chrześcijan, np. fresk z klasztoru św. Apolla w Bawit (datowany na VI/VII w.), kamienne VI-wieczne rzeźbione stele ze zbiorów Muzeum Koptyjskiego w Kairze (sygn. 8003, 8006) czy malowidło na jednej ze ścian unikatowej, IV-wiecznej, drewnianej arki – tj. skrzynki w kształcie prostopadłościanu przeznaczonej do przechowywania kielicha mszalnego do czasu Komunii św. – z kairskiego kościoła św. Sergiusza (Atalla, [1989]; Bourguet, 1991; Deneuve, 1970; Wessel, 1954/55).
- 10 Michał Archanioł – uważany przez Koptów za ich szczególnego opiekuna – otaczany był i jest nadal w Egipcie szczególnym kultem. Świadczy o tym choćby fakt, iż – jako jedynego spośród archaniołów – liturgia koptyjska wspomina go w każdy dwunasty dzień miesiąca, a ponadto dedykowano mu dwa osobne święta (19 czerwca/12 Ba’una oraz 21 listopada/12 Hatur). Ze względu zaś na rolę, jaką przypisana została św. Michałowi w apokaliptycznej wizji Sądu Ostatecznego, początkowo widziano w nim schryścianizowaną wersję pogańskiego boga mądrości Thota, odpowiedzialnego za odnotowywanie wyniku *psychostazji* podczas Sądu Ozyrysa. Stąd też częste przedstawienia Michała Archanioła, np. na VII-wiecznej płaskorzeźbie tympanonu z El Minya, gdzie otacza go stadko owiec – symbol żyjących lub już zmarłych wiernych Egipcjan, których niebieski patron ochrania i strzeże (Chaillot, 2005; Kamil, 1987; Wessel, 1966).
- 11 Wizerunki aniołów o różnych funkcjach obecne są już we wczesnych przykładach sztuki koptyjskiej, np. na płycie reliefowej z IV w. dwie uskrzydłone istoty towarzyszą Chrystusowi wstępującemu do nieba prosto z Golgoty, zgodnie z dosłownym odczytaniem nowotestamentalnych fragmentów Mk 16,19; Łk 24,51 i Dz 1,9. (Wessel, 1966, 1963).
- 12 Św. Damiana według koptyjskiej tradycji była córką zarządcy obszaru północnej Delt i poniosła śmierć męczeńską za wiarę wraz z czterdziestoma towarzyszkami podczas prześladowań Dioklecjana; jej wspomnienie w liturgii Kościoła koptyjskiego przypada na dzień 21 stycznia/13 Tuba (Chaillot, 2005; Kamil, 1987; Meinardus, 1969).
- 13 W podobnym ujęciu – jako konny rycerz uśmiercający smoka – przedstawiany jest także św. Teodor (zwany również Amir Tadrus) z Shuth niedaleko Asyut (czczony przez Koptów 27 lipca/20 Abib). Przy czym badacze zwracają również uwagę na podobieństwo tej sceny do pogańskiego przedstawienia boga Horusa przeszywającego włócznią Seta – swego wroga, a zarazem w jednej osobie stryja i wuja (Chaillot, 2005; Kamil, 1987).

- d. przedstawienia symboliczne: krzyż¹⁴, krzyż jerozolimski¹⁵, ptak¹⁶, orzeł¹⁷;
- e. motywy epigraficzne, np.: imię Jezusa¹⁸, cytat biblijny.

Przy czym co do wyboru tatuowanego motywu zauważalne są pewne prawidłowości. Kobiety z reguły wolą bowiem tatuaże niewielkie, takie jak klasyczny koptyjski krzyż czy imię Jezusa. Z kolei wśród mężczyzn często trafiają się zwolennicy tatuaży o znacznych rozmiarach, np. pełnopostaciowego kolorowego przedstawienia Chrystusa, Maryi czy świętego patrona, a nawet całych scen biblijnych. Z konieczności więc tego typu motyw wykonywany jest wówczas na części lub wręcz całym ramieniu. Nierzadko też Koptowie płci męskiej posiadają więcej niż jeden tatuaż.

5. Znaczenie tatuażu religijnego w środowisku koptyjskim

W dobie nasilonych obecnie ataków islamskich na wyznawców chrześcijaństwa omówione tatuaże służą Koptom – podobnie jak niegdyś ich

14 Zob. przyp. nr 7.

15 Krzyż jerozolimski to krzyż równoramienny z poprzecznymi zakończeniami ramion i z czterema mniejszymi krzyżykami umieszczonymi między nimi. W tradycji chrześcijańskiej ma on symbolizować pięć ran zadanych Chrystusowi albo też Mesjasza i cztery Ewangelie. Co zrozumiale, najczęściej tatuaż o takim kształcie wykonywany bywa przy okazji pielgrzymki do Jerozolimy. Przy czym często Koptowie dodają nad wizerunkiem krzyża trzy korony, zazwyczaj tłumaczone jako symbole Trójcy Świętej (Forstner, 1990).

16 Przedstawienie ptaka nieobce było i przedchrześcijańskiej sztuce egipskiej, w której symbolizowało m.in. nieśmiertelny element duszy ludzkiej *ba* (Kamil, 1987). Natomiast w manuskryptach koptyjskich wizerunki ornitomorficzne stanowiły niezwykle popularny motyw dekoracyjny, który umieszczano na marginesach tekstów lub wplataną w inicjał rozpoczynający daną stronę czy akapit (najczęściej wykorzystywano w tym celu literę *alpha*). Całą serię przykładów tego typu, niezwykle barwnych i cechujących się specyficzną smukłością, wyobrażeń ptaków zamieszczonych w manuskryptach ze zbiorów Biblioteki Muzeum Koptyjskiego w Kairze przedstawia Nabil Selim Atalla (2000).

17 Orzeł – identyfikowany w podbitym przez Rzym Egipcie ze znakiem zwyciężskich legionów cesarskich – z czasem nabrał także charakteru chrześcijańskiego i jako taki pojawiał się w wytworach sztuki i rzemiosła. Dla przykładu: na fragmencie draperii ściennej z V/VI w. widnieje on z wysoko postawionymi skrzydłami, głową opromienioną nimbem, liściem bluszczu w dziobie i greckim krzyżem zawieszonym na szyi (Wessel, 1963; 1966). Podobne wizerunki znane są także z licznych koptyjskich kamiennych steli nagrobnych (np. z Assiut). Na zabytkach tych orzeł przedstawiany jest z reguły z głową zwróconą w bok i z medalionem (*bullā*) na szyi, czasem również z krzyżem *ankh* w dziobie, zaś uniesionymi skrzydłami podtrzymuje wieniec okalający krzyż lub *chryzmon* (Simaika, 1937). Takie ujęcie – paralelne do zdobień z rzymskich i galijskich sarkofagów – nasuwa skojarzenie z symbolicznym wyrazem tryumfu Chrystusa i chrześcijaństwa (Forstner, 1990).

18 Tatuowane imię Jezusa może zostać wyrażone, wzorem starożytnych skrybów i rzeźbiarzy koptyjskich, za pomocą ligatury E F – iHsous xristos, jak np. na inskrypcji z zabytku o sygn. 8325 ze zbiorów Muzeum Kairskiego (Atalla, [1989]).

przodkom – do religijnej i etnicznej identyfikacji w zdominowanym przez Arabów państwie. Z tego też względu często przy drzwiach kościołów koptyjskich w Egipcie spotkać można współczesnych *ostiariuszy*, którzy sprawdzają, czy wchodzący istotnie posiada tatuaż. Zaś część tatuaży-stów domaga się potwierdzenia religijnej przynależności osoby, która prosi o jego wykonanie.

Znak ten pozwala także na symboliczne zgromadzenie się wiernych wokół krzyża, który ma potężną moc. Jak bowiem przekazuje koptyjska tradycja, gdy św. Antoni Pustelnik rysował go na ziemi, demony drżały. Z tej samej zresztą – apotropaicznej – przyczyny Koptowie nadal malują krzyż na drzwiach swych domów, szczególnie w Środkowym i Górnym Egipcie (Chaillot, 2005; Meinardus, 2002).

Tatuaż ten stanowi zarazem przypomnienie nieustannego błogosławieństwa, jakie spływa na chrześcijan i zobowiązuje ich do wierności wyznawanej wierze. To w mentalności wielu osób również sposób na połączenie się w momencie bólu odczuwanego podczas wykonywania tatuażu ze zbawczym cierpieniem Chrystusa.

Reasumując zatem, tatuaż koptyjski pełni – odwołując się do powyższej typologii M. Szaszkiewicza – funkcję magiczno-religijną (jako symbol wiary), ale i socjalną (jako znak przynależności do diaspory chrześcijańskiej) oraz psychologiczną (jako widoczny wyraz uczuć i postawy religijnej, włącznie z gotowością na śmierć za Chrystusa). Czasem, choć rzadko, pełni także funkcję czysto estetyczno-dekoracyjną.

Podsumowanie

W ciągu ostatnich kilku lat obserwuje się spadek popularności tatuaży religijnych wśród Koptów. Zanik tego zjawiska występuje zwłaszcza wśród przedstawicieli wykształconych klas wyższych, zamieszkujących egipskie miasta. Często sięgają oni przy tym po substytut w postaci złotego krzyżyka noszonego na szyi. Inaczej jednak jest w górnoegipskich wioskach czy w jerozolimskiej diasporze, gdzie tatuaż nadal stanowi powód do dumy, zaś członkowie zakładu rodziny Razzouk szacują, iż rocznie mają około 200 klientów. Trwałość i głębokie znaczenie tej tradycji dobrze oddaje choćby znana dziecięca piosenka koptyjska, która rozpoczyna się od słów „Jestem chrześcijaninem, chrześcijaninem/ (Popatrz na) tatuaż na mojej ręce!” (Stene, 1997, s. 195, tłum. własne).

BIBLIOGRAFIA

- Atalla, N.S. [1989]. *Coptic Art*. t. 2: *Sculpture. Architecture*. Cairo: Lehnert & Landrock.
- Atalla, N.S. (2000). *Illustrations from Coptic Manuscripts*. Cairo: Lehnert & Landrock.
- Atiya, A.S. (1978). *Historia Kościołów Wschodnich*. Tłum. zbiorowe. Warszawa: PAX.
- Badawy, A. (1949). *L'art copte. Les influences égyptiennes*. Cairo: Société Orientale de Publicité Press.
- Badawy, A. (1978). *Coptic Art and Archeology. The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Bojarska, R. i Trzaska, D. (2000). Krótka historia tatuażu (cz. 1). *Tatuaż – Ciało i Sztuka*, nr 1, 6–15.
- Bourguet du, P. (1991). *Sztuka Koptów*. Tłum. J. Lipińska. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Brzozowska, R. (red.). (2003). *Praktyczny słownik wyrazów obcych*. Kraków: Zielona Sowa.
- Carswell, J. (1968). *Coptic Tattoo Designs*. Beirut: American University of Beirut.
- Chaillot, Ch. (2005). *The Coptic Orthodox Church. A Brief Introduction to Its Life and Spirituality*. Paris: Inter-Orthodox Dialogue.
- Coquin, Ch. (1974). *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire*. T. 1: *Bibliographie et topographie historiques*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Cramer, M. (1955). *Das altägyptische Lebenszeichen in christlichen (Koptischen) Ägypten. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie auf archäologischer Grundlage*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Czerni, K. (1997). Piętno. *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty. Antropologia Kultury, Etnografia, Sztuka*, nr 3–4, 124.
- Deneuve, G. (1970). *L'Arte Copta*. Florence: Sadea.
- Desprez, V. (1999). *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeńskiego (431)*. T. 1–2. Tłum. J. Dembska. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów. (*Źródła Monastyczne*, 22).
- Draguet, R. (1949). *Les Pères du désert*. Paris: Plon.
- Drączkowski, F. (1998). *Patrologia*. Pelplin–Lublin: Bernardinum.
- Dyczkowski, A. (red.). (1998). *Nowy leksykon PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Effenberger, A. (1975). *Koptische Kunst. Ägypten in spätantiker, byzantinischer und frühislamischer Zeit*. Leipzig: Koehler und Amelang.
- Farid, S.W. (1965). *The Flight into Egypt*. Cairo: Youssef Abdalla.
- Fleming, J. (2001). *Graffiti and the Writing Arts of Early Modern England*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Forstner, D. (1990). *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek i R. Turzyński. Warszawa: PAX.

- Frend, W.H.G. (1972). *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge: University Press.
- Gabra, G. (1999). *Cairo. The Coptic Museum and Old Churches*. Cairo: Longman.
- Gaselee, S. (1925). *The Uniates and their Rites*. London: MacMillan.
- Gilbert, S. (2000). *The Tattoo History Source Book. An Anthology of Historical Records of Tattooing Throughout the World*. New York: Juno Books.
- Girgis, W.A. (1962). *The Christological Teaching of the Non-Chalcedonian Churches*. Cairo: The American University at Cairo Press.
- Gregorios, P., Lazareth, W.H. i Nissiotis, N.A. (red.). (1981). *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*. Geneva: World Council of Churches.
- Griira, S. (2010). *Les chrétiens égyptiens se font tatouer leur foi*. Pozyskano z: <https://observers.france24.com/fr/20101116-egypte-chretiens-font-tatouer-leur-foi> (dostęp: 28.07.2020).
- Hamilton, A. (2006). *The Copts and the West 1439–1922. The European Discovery of the Egyptian Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Jelski, A. (1993). *Tatuaż*. Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Kalisiewicz, D. (red.). (1996). *Nowa encyklopedia powszechna PWN*. T. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kamil, J. (1987). *Coptic Egypt. History and Guide*. Cairo: The American University at Cairo Press.
- Klonowska, J., Wiciński, M., Wołkowiecki, M. i Żak, J. (2017). Historyczne i współczesne społeczno-kulturowe funkcje tatuażu. *Kosmetologia Estetyczna*, nr 5, 513–520.
- Lambelet, E. (red.). (1993). *The Escape to Egypt According to Coptic Tradition*. Cairo: Lehnert & Landrock.
- Lefort, L.Th. (1943). *Les vies coptes de saint Pachôme et ses premiers successeurs*. Louvain: Bureaux du Muséon.
- Luce, A.A. (1920). *Monophysitism, Past and Present. A Study in Christology*. London: MacMillan.
- Meinardus, O. (1961). *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*. Cairo: The American University at Cairo Press.
- Meinardus, O. (1963). *In the Steps of the Holy Family from Bethlehem to Upper Egypt*. Cairo: Dar al-Maaref.
- Meinardus, O. (1969). *A Critical Study on the Cult of Sitt Dimiana and Her Forty Virgins*. *Orientalia Suecana*, nr 18, 45–68.
- Meinardus, O. (2002). *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo: The American University at Cairo Press.
- Michalski, M. (1975). *Antologia literatury patrystycznej*. T. 1. Warszawa: PAX.
- Muyser, J. (1952). Survivance de tatouage Chrétien en Egypte. *Cahiers Coptes*, nr 2, 11–23.
- Nichols, A. (2010). *Rome and the Eastern Churches*. San Francisco: Ignatius Press.

- Nowak, G. [2011]. *Sztuka tatuażu*. Płock: Muzeum Mazowieckie.
- Pokorzyna, E. (2001). *Słownik terminologiczny wyposażenia świątyni obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Razzouk, W. (2020). *Razzouk Tattoo – our history*. Pozyskano z: <http://razzoukattoo.com/> (dostęp: 27.07.2020).
- Roberson, R.G. (2005). *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*. Tłum. K. Bielawski i D. Mionskowska. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Simaika, M.H. (1937). *Guide sommaire du musée copte*. Cairo: Imprimerie nationale.
- Smykowska, E. (2002). *Ikona. Mały słownik*. Warszawa: Verbinum.
- Snopek, M. (2010). *Tatuaż. Element współczesnej kultury*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Sprutta, J. (2008a). Ikona maryjna typu Eleusa. *Salvatoris Mater*, nr 10, 105–124.
- Sprutta, J. (2008b). Ikona Matki Bożej Hodegetrii. *Salvatoris Mater*, nr 10, 125–152.
- Stene, N. (1997). Becoming a Copt. The Integration of Coptic Children into the Church Community. W: N. v. Doorn-Harder i K. Vogt (red.), *Between Desert and City. The Coptic Orthodox Church Today*. Oslo: Novus Vorlag, 190–211.
- Strzygowski, J. (1904). *Koptische Kunst. Catalogue générale des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*. Vienna: Imprimerie Adolf Holzhausen.
- Szaszkiewicz, M. (1997). *Tajemnice grypserekki*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Ekspertyz Sądowych.
- Tokarski, J. (red.). (1980). *Słownik wyrazów obcych PWN*. Warszawa: PWN.
- Wagner, P. (2002). *Pictish Warrior AD 297–841*. Oxford: Osprey Publishing.
- Wessel, K. (1954/55). Eine Grabstele aus Medinet el-Fajoum. Zum Problem der Maria Lactans. *Wissensch. Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, nr 4, 149–153.
- Wessel, K. (1963). *Koptische Kunst. Die Spätantike in Ägypten*. Recklinghausen: Verlag Aurel Bongers.
- Wessel, K. (1966). *Sztuka koptyjska*. Tłum. E. Bartniczak, A. Bochnak i J. Ostrowski. Kraków: Muzeum Narodowe.
- Zwoliński, A. (2006). *Mowa ciała. Gesty, stroje, tatuaże, makijaż...* Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława.

Joanna Małocha – magister historii i archeologii, doktor nauk humanistycznych oraz licencjonowany archiwista i tutor akademicki. Od 2006 r. zatrudniona na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, gdzie prowadzi zajęcia m.in. z języka koptyjskiego i sztuki starożytnego Egiptu. Była również wykładowcą w Instytucie Kulturoznawstwa Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ oraz współpracuje z kieleckim wojskowym Centrum Szkoleń na Potrzeby Sił Pokojowych NATO.

Monika Maria Kowalczyk
<http://orcid.org/0000-0002-7778-9498>
 Akademia Ignatianum w Krakowie
monika.kowalczyk@ignatianum.edu.pl
 DOI: 10.35765/pk.2021.3201.04

Ikona jako relacja wzajemnej miłości między człowiekiem a Bogiem w poglądach Nadii Mazhewich i Jana P. Strumiłowskiego

STRESZCZENIE

Ikona jest przedmiotem kultu religijnego w chrześcijaństwie wschodnim. Cieszy się uznaniem i żywym zainteresowaniem także wśród wiernych Kościoła katolickiego. Książka Nadii Miazhevich i Jana P. Strumiłowskiego pod tytułem: *Ikony zbawienia. Słowo, światło, kontemplacja* jest tego potwierdzeniem. W jej pierwszej części autorzy zapoznają czytelnika z językiem i teologią ikony, by mógł samodzielnie modlić się przed ikoną. Podkreślają, że ikona to relacja wzajemnej miłości między człowiekiem a Bogiem. Druga część książki to kontemplacja poszczególnych ikon piszących historię zbawienia. Autorzy odchodzą od klasycznej interpretacji wschodnich ikon, kierując się osobistym spotkaniem z Chrystusem obecnym w ikonie. Ich teologia ikony jest ugruntowana w estetyce bizantyjskiej, będącej kontynuacją estetyki greckich ojców Kościoła i Pseudo-Dionizego. Sztukę bizantyjskich ikonofików wyjaśnia „ejdetyczna” teoria sztuki.

SŁOWA KLUCZE: wschodnie chrześcijaństwo, estetyka bizantyjska, ikona, język ikony, teologia ikony, historia zbawienia, ikonoklazm, „ejdetyczna” teoria sztuki

ABSTRACT

Icon as a Relationship of Mutual Love in the Views of Nadia Miazhevich and Jan P. Strumiłowski

Icons are a subject of religious cult in Eastern Christianity. They are recognized as valuable works of art and they arouse interest in the faithful of the Catholic Church. The book of Nadia Miazhevich and Jan P. Strumiłowski entitled “Icons of redemption. Word, light, contemplation” is a confirmation of this state of affairs. In the first part of the book the Authors describe language of icons, explain theology of icons, because they know that icons often are incomprehensible. They think that an icon is a relation between a man

Sugerowane cytowanie: Kowalczyk, M.M. (2021). Ikona jako relacja wzajemnej miłości między człowiekiem a Bogiem w poglądach Nadii Mazhewich i Jana P. Strumiłowskiego. *Perspektywy Kultury*, 1(32), ss. 27–42. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.04.

and God, full of reciprocal love. The second part of the book is the contemplation individual icons which present the history of redemption. They prefer their individual experience of icons giving up their classical interpretations. Their theology of icons is rooted in Byzantine aesthetics which is a continuation of aesthetics of Greek Fathers Church and Pseudo-Dionizy. "Eidetic" theory of art explain icons.

KEYWORDS: Eastern Christianity, Byzantine aesthetics, icon, language of icons, theology of icon, the history of redemption, iconoclasm, "eidetic" theory of art

Wstęp

Wschodnie chrześcijaństwo jest spadkobiercą estetyki bizantyjskiej, w obrębie której powstała ikona. W języku greckim ikona oznacza „obraz” (gr. εἰκών, *eikón*), który służy do kontemplacji Boga. Ikona przedstawia rzeczywistość boską, a nie ludzką: „Każda rzeczywistość stworzona jest tylko odbłaskiem rzeczywistości boskiej” (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 31). Jej pisanie dokonuje się według ściśle określonego kanonu teologiczno-estetycznego. Ikona realizuje więc wypracowane przez starożytnych Greków szerokie pojęcie sztuki, według którego sztuka to umiejętność wytwarzania czegokolwiek według określonych reguł (Tatarkiewicz, 2012).

Ikona, choć jest dziełem estetyki wczesnochrześcijańskiej, nadal cieszy się uznaniem i żywym zainteresowaniem w kulturze współczesnej. Jest integralnym elementem kultu religijnego we wschodnim chrześcijaństwie. Także wierni Kościoła katolickiego odkrywają jej teologię, która staje się ich drogą rozwoju duchowego. We wnętrzu świątyń katolickich można spotkać ikony, np. wizerunek Matki Bożej Hodegetrii w sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej na Jasnej Górze czy przedstawienie Matki Bożej typu Eleusa w bazylice Matki Bożej Anielskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej.

W Polsce działają ośrodki nauki pisania ikon, zakładane i prowadzone przez duchownych prawosławnych, ale również przez księży katolickich¹. Ponadto powstają opracowania książkowe dotyczące ikon. Jednym z nich

1 Przykładowe ośrodki nauki pisania ikon: Duszpasterstwo Akademickie IKONA w Legnicy, gdzie są organizowane warsztaty malowania ikon przez ks. dr Jana Pazgana; „Chrześcijańskie Stowarzyszenie Twórców Sztuki Sakralnej Ecclesia” organizujące cykliczne warsztaty malowania ikon u oo. jezuitów w Krakowie, ks. Zygfryd Kot SJ; Szkoła Pisania Ikon przy Centrum Duszpasterstwa Wesoła 54 w Kielcach, koordynator Alicja Tuz; Policealne Studium Ikonograficzne w Bielsku Podlaskim, ks. m. m. Leoncjusz Tofiluk, jego założyciel i dyrektor; pracownia ikonograficzna i konserwacji dzieł sztuki sakralnej przy prawosławnej parafii Zaśnięcia NMP w Krakowie; Akademia Ikony przy Muzeum Ikony w Warszawie na Ochocie, będącym Oddziałem Muzeum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej.

jest książka Nadii Miazhevich i Jana P. Strumiłowskiego pod tytułem: *Ikony zbawienia. Słowo, światło, kontemplacja*. Nadia Miazhevich to ikonopisarka urodzona na Białorusi, ochrzczona w Kościele prawosławnym, obecnie katoliczka obrządku greckiego. Malarstwa uczyła się w Mińsku. Jest autorką i współredaktorką bloga na temat ikony (blogokno.com), gdzie można znaleźć zdjęcia wykonanych przez nią ikon. Natomiast dr Jan P. Strumiłowski to duchowny Kościoła katolickiego, cysters mieszkający w klasztorze w Jędrzejowie. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół teologii piękna, teologii trynitarniej, chrystologii oraz teologicznej teorii poznania, głównie w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym. Autorzy książki posiadają więc gruntowne przygotowanie teoretyczno-praktyczne, by kompetentnie zajmować się ikoną. Książka Nadii Miazhevich i Jana P. Strumiłowskiego, która ukazała się nakładem krakowskiego wydawnictwa, stanowi świadectwo ich życia duchowością ikony na co dzień. To pasjonaci wschodniej sztuki ikony, którzy przy pomocy tej książki chcą przedstawić historię zbawienia zawartą w Piśmie Świętym, aby czytelnik mógł jej bezpośrednio doświadczyć podczas modlitwy ikoną. Wyczuwalna jest znajomość języka ikony przenikająca się z głębią teologii ikony. Książka jest podzielona na dwie części, co według autorów przypomina strukturę elementarza. Pierwsza z nich to „Alfabet”, druga natomiast to „Lektura”. W ten sposób chcą oni wprowadzić czytelnika w świat znaczeń obecnych we wschodniej sztuce ikony, by doprowadzić do bezpośredniego doświadczenia ikony. Oznacza to, że książka ma cel praktyczny, wprowadza czytelnika w głąb doświadczenia religijnego, w doświadczenie Boga.

Przesłanie książki *Ikony zbawienia. Słowo, światło, kontemplacja* daje współczesnemu odbiorcy nadzieję w sytuacji kryzysu kultury współczesnej, obejmującej m.in. kryzys człowieczeństwa, kryzys religii chrześcijańskiej, także kryzys sztuki i estetyki. Człowiek współczesny pragnie zrozumieć siebie, sens swojej egzystencji, pragnie spotkania z Bogiem, pragnie sztuki religijnej realizującej piękno. Z pewnością teologia ikony daje człowiekowi gwarancję obcowania z Bogiem, z pięknem absolutnym, zakłada faktyczne istnienie Boga.

Celem niniejszej publikacji jest przedstawienie teologii ikony Nadii Miazhevich i Jana P. Strumiłowskiego, opartej na twierdzeniach wschodniej estetyki bizantyjskiej. Ponieważ wschodnia estetyka ikony wyrasta z określonych źródeł filozoficzno-estetycznych, dlatego dla jej głębszego zrozumienia zostaną także przedstawione poglądy wczesnych myślicieli chrześcijańskich – greckich ojców Kościoła oraz Pseudo-Dionizego Areopagity. „Ejdetyczna” teoria sztuki wyjaśnia fakt ikony i jej cel, biorąc pod uwagę statyzm ontologiczny, z którego wyrasta sztuka bizantyjskich ikonofilów.

Teologia ikony Nadii Miazhevich i Jana P. Strumiłowskiego

Chrześcijaństwo w kulturze europejskiej nie pojawiło się w próżni ideowej, bowiem od ok. VI/V w. p.n.e. rozwijała się już filozofia. To starożytni Grecy jako pierwsi w tej kulturze postawili problem Boga. Ta naturalna religijność człowieka przejawiała się najpierw w micie, a następnie na gruncie filozofii. Prezentują one całkiem odmienne sposoby rozumienia Boga – mit zakładał antropomorfizm i antropopatyzm, zaś filozofia wskazywała na doskonałość „wyższego świata”. Perspektywę pogodzenia tak sprzecznych twierdzeń na temat natury Boga wniosło dopiero objawienie judeochrześcijańskie, Pismo Święte, co było niemożliwe w obrębie filozofii greckiej. Wczesne chrześcijaństwo stanęło przed koniecznością określenia stosunku do greckiej filozofii pogańskiej, należało ją albo przyjąć, albo odrzucić. Potrzeba interpretacji Pisma Świętego stanowiła jednak decydujący argument, by skorzystać z osiągnięć filozofii greckiej. W tym czasie w obrębie filozofii greckiej były już obecne różne tradycje filozoficzne, m.in. realizm, idealizm, stoicyzm, których nie można traktować jako równosilne, bowiem każda z nich pociągała za sobą inną wizję rzeczywistości. Z tego względu powstająca teologia musiała się zdecydować na wybór określonej wizji rzeczywistości wykorzystywanej przy tłumaczeniu Pisma Świętego. Jak twierdzi Henryk Kiereś:

Zatem od mariażu teologii z określoną filozofią zależy w dużej mierze pogląd teologa na kwestie trynitologiczne i chrystologiczne, a konsekwencją tych poglądów będzie jego stanowisko w tzw. teologii ikony, która rozważa zagadnienie możliwości i warunków udziału dzieł sztuki w kulcie religijnym. Krótko mówiąc – jaka będzie w przekonaniu teologa natura Syna i Jego relacja – jako Wcielonego Słowa, Obrazu i Podobieństwa – do Ojca, taka będzie relacja obrazu – wytworu człowieka (resp. zawartych w nim treści) do jego Prawzoru, czyli Boga, i całego bogatego kontekstu wiary religijnej. Różnice te, jeśli pominiemy motywy polityczne i nawyki kultowe, prowadzą w teologii ikony do sporu pomiędzy ikonofilami i ikonoklastami (Kiereś, 1996, s. 161).

W związku z powyższym teologia zależy od przyjętej filozofii, zaś teologia wyznacza rozumienie funkcji sztuki w kulcie religijnym. Chrześcijaństwo wschodnie, bizantyjskie, reprezentuje skrajną ikonofilię. Obrazy (ikony) mogły więc przedstawiać Boga i Jego świętych, co więcej – obrazy to miejsce obecności Boga. Nadia Miazhevich i Jan P. Strumiłowski stają po stronie bizantyjskich ikonofilów biorących udział w średniowiecznym sporze o obrazy (Tatarkiewicz, 1962). Synod nicejski w 787 r. potępił obrazoburstwo i przywrócił cześć dla obrazów ze względu na fakt wcielenia

Chrystusa². Przyjęta przez autorów teologia ikony zakłada zasadność kultu ikon wewnątrz chrześcijaństwa.

Z historii sztuki chrześcijańskiej wiadomo, że w pierwszych wiekach Kościoła nie było zapotrzebowania na sztukę obrazującą Boga, ponieważ Chrystus był doskonałym obrazem Boga. Wraz z czasem, gdy gasło bezpośrednie doświadczenie Boga, wrastała tęsknota za Bogiem, sztuka chrześcijańska zaczęła się rozwijać. Na Wschodzie szybciej powstała sztuka religijna w porównaniu z Zachodem. Twórcy wczesnochrześcijańscy zrezygnowali ze sposobów przedstawiania bóstw charakterystycznych dla sztuki greckiej i rzymskiej. Wschodnie chrześcijaństwo nawiązywało do kanonu greckiego, natomiast zachodnie chrześcijaństwo inspirowało się kanonem rzymskim. Jak podkreślają autorzy, szczytem wschodniej estetyki bizantyjskiej jest ikona, natomiast w estetyce zachodniej sztuka chrześcijańska uzyskała najwyższy stopień rozwoju w sztuce gotyckiej. Według nich, sztuka ikony koresponduje ze sztuką gotycką.

Ponieważ ikona – grecki obraz – księga – jest mało czytelna dla współczesnego człowieka, autorzy dostrzegają konieczność nauczania odbiorcy znaczenia zawartych w niej znaków:

A w ikonie przecież wszystko ma sens, nic nie jest przypadkowe, wszystko niesie znaczenie, które nie jest nawet prostym słowem, ale opowieścią, głębią odkrywającą przedziwną Tajemnicę (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 15).

Obcowanie z ikoną wymaga nowego spojrzenia, nowego odczuwania, bo tylko w ten sposób można odkryć sens ikony. Trzeba więc porzucić stare nawyki percepcyjne, związane z odbiorem sztuki zachodnioeuropejskiej, by Słowo mogło przemówić do człowieka. Nie należy więc patrzeć na ikony przez pryzmat sztuki zachodniej, która jest iluzjonistyczna, perspektywiczna, realistyczna, pełna światłocienia. Jej celem było bowiem

2 Teodor ze Studion, *Antirrheticus*, III, 3 (P. G. 99, c. 425): „Obrazoburcy mówią: Jakże da się utrzymać tożsamość czci oddawanej Chrystusowi i jego obrazowi, gdy Chrystus istnieje z natury, a obraz dzięki (ludzkiemu) ustanowieniu?... Na to odpowiadają obrońcy obrazów: Kto widzi obraz Chrystusa, widzi w nim Chrystusa. I należy z całą stanowczością powiedzieć, że w obrazie Chrystusa jest podobieństwo do Chrystusa, a za tym idzie, że obrazowi należy się ta sama cześć co Chrystusowi” (Tatarkiewicz, 1962, s. 57). Patriarcha Nicefor, *Antirrheticus*, I, 24 (P. G. 100, c. 262): „Należy powiedzieć i to, że święty obraz naszego Zbawiciela ma udział w (swym) pierwowzorze” (Tatarkiewicz, 1962, s. 56). Jan z Damaszku, *De imaginibus or.*, I, 27 (P. G. 94, c. 1261): „Skoro dzięki obrazom zmysłowym, podobnym do nas samych, wnosimy się do oglądania rzeczy boskich i niematerialnych i skoro z miłości do ludzi boska Opatrzność, aby pokierować nami, nadaje rzeczom nie ukształtowanym i nie uformowanym kształty i formy, to cóż nieprzystojnego w tym, że podobnie do siebie samych przedstawiamy tego, który z miłości do ludzi uchylił nam rąbek swego kształtu i postaci?” (Tatarkiewicz, 1962, s. 55).

wierne odtworzenie rzeczywistości, co wiązało się ze studiowaniem anatomii, zasad optyki, teorii kolorów itd. Jak podkreślają autorzy:

Ikonopisarze wschodni natomiast we wprowadzeniu iluzorycznych środków formalnych, takich jak światłocień czy perspektywa zbieżna, które pozwalają na dokładniejsze odwzorowywanie świata, wyraźnie dostrzegają zdradę prawdy Bożej (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 9).

Według Nadii Miazhevich i Jana P. Strumiłowskiego, można jedynie ustalić główny temat ikony, ale nie da się odczytać pełnego przesłania ikony, tego, co ona mówi do każdego człowieka z osobna. Jej związek z autorem nie jest absolutny, ona „odrywa się” od swego twórcy i żyje własnym życiem, z tego też względu są możliwe różne jej konkretyzacje. Druga część książki *Ikony zbawienia. Słowo, światło, kontemplacja* jest tego świadectwem. Autorzy przedstawiają owoc własnej kontemplacji ikon, refleksję związaną ze spotkaniem z poszczególnymi ikonami, co łączy się ze spotkaniem żywego Chrystusa. Jak sami twierdzą:

Druga część [książki – M.K.] natomiast rzeczywiście jest zbiorem lektur poszczególnych ikon. Ale znowu te odczytania nie są jedynie suchym przesylabizowaniem „tekstu” ikonicznego, ale owocem wejścia w ten świat, głębokiej i osobistej kontemplacji, dlatego też w wielu miejscach odbiegają one od klasycznych interpretacji wschodnich wizerunków. Lektura ikon, którą proponujemy w drugiej części, nie jest odczytaniem prawdy zawartej w ikonach, ale jej kontemplacją i ma prowadzić do jej doświadczenia. Ikona nie tylko opowiada, ale uobecnia i pozwala zasmakować. Nasze lektury są zatem bardziej zapisem „spotkania z Kimś” niż „przečytaniem czegoś” (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 11).

Intencją autorów jest, by czytelnik przyjął historię zbawienia nie tylko na drodze intelektualnej, ale na poziomie serca, wewnętrznego doświadczenia.

Ikonę w porównaniu z innymi formami sztuki religijnej wyróżnia bycie swoistym „oknem”, przez które Bóg patrzy na człowieka, a człowiek patrzy na Boga. Ikona jest więc sakramentem Boskiej obecności. Bóg, patrząc na człowieka, znajduje w nim swe upodobanie we wszystkim, co ludzkie, oprócz grzechu. Obie strony tej relacji są aktywne w tym procesie patrzenia. Jest to relacja wzajemna, doświadczenie miłości wzajemnej, a nie intelektualny monolog po stronie człowieka. Używając stwierdzenia autorów książki, ikona jest relacją miłości między człowiekiem a Bogiem. To doświadczenie jest szczególnie żywe w osobie ikonopisarza podczas pisania ikony. Twórca odkrywa w pewnym momencie, że postać Chrystusa nie jest wyznaczona jego wizją twórczą, ale oblicze Chrystusa ukazuje się na desce:

Ikopisarz jakby bezwiednie odsłania to oblicze i nie może zaprzestać pracy, dopóki go nie odsłoni ostatecznie, bo to spojrzenie rozpala serce tęsknotą, której nie da się ugasić niczym innym, jak tylko jasnym, odwzajemnionym spojrzeniem miłości (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 41).

Człowiek, poszukując Boga, odnajduje go w ikonie, gdzie On się objawia: „Ikopisarz w trakcie tworzenia doświadcza nie tyle, że sam maluje oblicze, ile że to oblicze mu się objawia, uobecniając się na desce” (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 27). Jak dodają autorzy: „A spojrzenie to jest jak płomień ognia i jak błysk pioruna” (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 41). U źródła ikony znajduje się więc tęsknota za Bogiem, której spełnieniem jest wykonane dzieło. Z tego względu ikonę można porównać do adwentu, jest bowiem oczekiwaniem na przyście Pana.

Ikona jest czymś więcej niż tylko zawarte w niej znaki symboliczne. Czytanie poszczególnych jej znaków prowadzi do spotkania z żywą osobą Chrystusa:

Czytanie ikony natomiast rozpoczyna się od rozpoznania znaków, rozpoznania w tych znakach rysów oblicza, rozpoznania, że to Oblicze żyje, że pod jego powierzchnią pulsuje krew, aż w końcu nagle, czytając ikonę, odkrywamy, że to On na nas patrzy i że nie zaczął patrzeć ani teraz ani przed chwilą. On patrzy odwiecznie (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 41–42).

Do podstawowych zasad kanonu ikony należą: perspektywa odwrócona, a nie zbieżna, kształtami postaci rządzi bardziej geometria niż anatomia, krajobrazem zaś schemat, a nie geologia; postacie nie są trójwymiarowe; postacie nie przedstawia się z profilu, ani z tyłu; postacie z ikon zawsze patrzą na człowieka: „Bóg z ikony patrzy na patrzącego nań człowieka” (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 35); barwy nie są naturalistyczne, lecz symboliczne, barwy są czyste, jaskrawe, bo „światło boskie nie ma żadnej wspólnoty z mrokiem i ciemnością”. Materią ikony, jej cechą charakterystyczną jest światło, a nie barwa czy kształt. Ikona jako „okno” jest miejscem, przez które na świat wchodzi Światło. To Światło nie ma źródła zewnętrznego, ale pochodzi z wnętrza postaci przedstawionych na ikonie, to one emanują Światłem. Jak podkreślają autorzy, pisanie ikon jest zmaganiem światła z ciemnością, aż do objawienia się w ikonie Światła. W przeciwieństwie do obrazów kultury zachodnioeuropejskiej ikona nie jest pisana uczuciami, także nie należy patrzeć na ikonę przez pryzmat emocji:

Ikona tymczasem daje nam coś o wiele potężniejszego niż emocje, które przecież są ulotne i niestałe. Pokazuje nam zwycięstwo jaśniejącego Światła nad wszechobecną ciemnością i to Światło, które nie zna zachodu (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 21).

Ikoneę nie tylko się czyta, ale przed nią należy się modlić: „A to oznacza rozmowę, bycie wobec jakiegoś Ty, nawiązanie relacji” (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 39). Okazuje się, że inicjatywa spotkania z człowiekiem pochodzi od ikony:

Ikona nie tylko pobudza człowieka do modlitwy, nie tylko karmi ludzki rozum prawdami Bożymi i rozpala serce uczuciami pełnymi czci i miłości w stosunku do Boga, ale jest miejscem realnego spotkania Boga i Jego obecności. Ikona w takiej perspektywie jest nie tylko poświęcona, nie tylko posiada rys sakralny, ale jest święta dzięki zanurzeniu w świętości samego Boga (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 62).

Kontemplacja ikony ma bezpośrednio prowadzić do poznania Prawdy:

Tutaj chodzi o poznanie Prawdy, o zetknięcie się z opowieścią, która posiada wymiar uniwersalny – chociaż dotyczy objawienia się Boga w konkretnym momencie historii, to jednak przekazuje „treść” zawsze aktualną. (...) Ikona więc nie jest tylko obrazem, który ma jak najwierniej oddać rzeczywistość, ale raczej księgą, która winna jak najlepiej opowiedzieć Bożą prawdę (Miazhevich i Strumiłowski, 2017, s. 7–8).

Źródła filozoficzno-estetyczne wschodniej sztuki ikony

Estetyka bizantyjska – spirytualistyczna i teocentryczna – wewnątrz której powstała ikona, była kontynuacją estetyki greckich ojców Kościoła żyjących głównie w IV w. oraz estetyki Pseudo-Dionizego Areopagity – anonimowego autora z V w. Ich refleksja nad sztuką i pięknem powstała na marginesie dociekań teologicznych – jako połączenie filozofii greckiej z myślą chrześcijańską. Okazuje się, że neoplatnizm z jego systemem emanacyjnym, ale także stoicyzm z teorią Logosu-Pneumy tworzą kontekst filozoficzny dla teologii ikony³. Oprócz zaplecza intelektualnego i objawienia chrześcijańskiego istotną rolę w procesie kształtowania

3 „Zwolennicy kultu obrazów, ikonoduli (Grzegorz z Nyssy, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Złotousty, Jan z Damaszku), czerpią z neoplatonizmu, który rozporządza gotowym schematem jedności świata: od Dobra-Absolutu poprzez kolejne hipostazy – Logos, dusze – aż do materii, a także rozporządza teorią jedności emanacyjnej, która sprzyja nauce o Stworzeniu i Wcieleniu. Sięgają również do stoicyzmu z jego teorią Logosu-Pneumy (o boskich cechach) tkwiącym immanentnie w świecie jako jego czynna zasada, obecna w rzeczach w postaci racjonalnych zarodków (logoi spermatikoi). Wymienieni ikonofile dalecy są od idolatrii. Traktują oni obrazy jako «księgę dla niepiśmiennych» (biblia pauperum), a znamienna dla ich stanowiska jest myśl, iż ikonoklazm uderza w podstawy nauki Kościoła. Są też świadomi, że sztuka religijna wymaga kanonów, które chroniłyby ją przed błędem niewspółmierności wobec jej tematu i właściwych dla niej funkcji w kulcie” (Kiereś, 1996, s. 161).

interesującej nas estetyki odegrały warunki geograficzne, etniczne i polityczne cesarstwa rzymskiego ze stolicą w Konstantynopolu. Bizantyńczycy uważali się za Greków, dobrze znali dorobek kulturowy Greków – ich filozofię, koncepcję sztuki, twórczość artystyczną. Ze względu na położenie geograficzne, żyjąc na wschodniej granicy Europy, podlegali wpływowi z Azji, to stamtąd właśnie pochodzi ich upodobanie do form abstrakcyjnych, złocień, intensywnych barw, drogich kamieni, do przepychu.

Wśród greckich ojców Kościoła, którzy wypowiadali na temat sztuki i piękna, a także prezentowali względem nich pozytywny stosunek, znajdują się: Klemens z Aleksandrii (III w.), Atanazy (IV w.), Grzegorz z Nazjanzu (IV w.) oraz Bazyle z Cezarei zwany Wielkim (IV w.). Negatywne podejście do piękna i sztuki przedstawiał natomiast Tertulian (II/III w.); według niego praca artystów to „roboty diabła”. W tamtym czasie takie stanowisko było jednak w zdecydowanej mniejszości. Z wymienionych wyżej myślicieli wczesnochrześcijańskich to Bazyle Wielki w najpełniejszy sposób wyraził poglądy estetyczne. Nie napisał wprawdzie żadnego dzieła estetycznego, jednak jego *Homilia do Hexaemeronu* zawiera liczne sądy na temat sztuki i piękna. Z jednej strony rozumie on piękno jako stosunek części, a takie piękno występuje w rzeczach złożonych, z drugiej zaś strony dostrzegał piękno we właściwościach prostych za Plotynem. Doprowadził do syntezy obu wspomnianych stanowisk, czego efektem był relacjonizm estetyczny w pojmowaniu piękna – rozważał stosunek piękna do wzroku. Wprowadził więc czynnik podmiotowy do definicji piękna. Ponadto charakterystyczny dla niego jest pankallizm, interpretowany teologicznie – dostrzegał piękno w świecie jako dzieło Boga. Piękno świata polega na zgodności z celem wszystkiego, co jest (piękno obiektywne). Dotyczy to rzeczy pojedynczych, jak również całego wszechświata. Z tego względu, według tego autora, świat można porównać do dzieła sztuki. Oprócz tak pojętego piękna, wyróżniał jeszcze piękno bezpośrednio zmysłowe (subiektywne). Należy podkreślić, że w estetyce greckich ojców Kościoła nie występuje jeszcze pogląd, według którego Bóg jest pięknem, najwyższym pięknem. Twierdzili oni natomiast, że piękno jest własnością stworzenia, którego przyczyna tkwi w Bogu. Sztuka, przedstawiając świętych, dostarczała wzorów do naśladowania, była egzemplaryczna i demonstratywna – „miała dać wzór dobra i świadectwo prawdy”.

Estetykę Pseudo-Dionizego w porównaniu z estetyką Bazylego Wielkiego i innych greckich ojców Kościoła z IV w. wyróżniał większy stopień spekulacji i abstrakcji. Ten autor korzystał z ich myśli estetycznej, prezentowane przez nich poglądy wyprowadził z najogólniejszych apriorycznych założeń, które połączył w jeden system. Pseudo-Dionizy czerpał wiedzę zarówno z Pisma Świętego, jak i z filozofii greckiej, a dokładnie z Platona i Plotyna. Przejście od Plotyna koncepcji emanacji spowodowało, że jego

system miał charakter monistyczny i gradualistyczny. Ponieważ w tej koncepcji byt ma naturę światła, Absolut promieniuje różne postaci bytu jak światło. Zbudowana przez niego estetyka miała charakter transcendentny, aprioryczny, była oderwana od realnego świata, w tym od przeżyć estetycznych. Pseudo-Dionizy nie napisał oddzielnego traktatu estetycznego. Jego twierdzenia na piękno można odnaleźć w traktatach teologicznych, takich jak: *Imiona boskie*, *Hierarchia kościelna*, *Hierarchia niebiańska*, *Teologia mistyczna*.

W centrum jego systemu filozoficznego, a tym samym jego estetyki, znajduje się pojęcie Boga-absolutu, które jest syntezą religijnego pojęcia Boga pochodzącego z Pisma Świętego oraz filozoficznego pojęcia absolutu wypracowanego przez filozofię grecką, a dokładnie przez Plotyna. Na takim pojęciu Boga-absolutu opierało się jego pojęcie piękna. Według niego piękno to atrybut Boga, Bóg jest piękny. Piękno więc jest jedno i ma boskie pochodzenie. Za Plotynem Pseudo-Dionizy utożsamiał piękno z dobrem i przypisał mu naturę światła. W odróżnieniu od greckich ojców Kościoła Pseudo-Dionizy uważał, że Bogu przysługuje piękno, a nie stworzeniu. Piękno w świecie stworzonym to tylko odbłask piękna boskiego, co jest zgodne z systemem metafizyki Plotyna. Głosił emanację piękna empirycznego z Pięknem Absolutnego, piękno zmysłowe ma charakter symboliczny, stanowiło znak piękna absolutnego. Za Platonem, Pseudo-Dionizy podkreślał wyższość piękna idealnego nad pięknem zmysłowym:

Jeśli Bóg jest piękny, to tylko on jest nim naprawdę. (...) Jeśli widzimy w rzeczach piękno, to nie może to być ich piękno własne, lecz tylko odbłask jedyne piękna boskiego (Tatarkiewicz, 1962, s. 36).

U podstaw poglądów estetycznych Pseudo-Dionizego jest obecny platoński dualizm ontologiczny:

(...) rzeczy widzialne są „obrazami” niewidzialnych. Dzięki temu człowiek może sięgać po piękno doskonałe: przez oddźwięki i obrazy, przez piękno widzialne może dosięgać niewidzialnego (Tatarkiewicz, 1962, s. 38).

By sztuka mogła być piękna, Pseudo-Dionizy zalecał, aby artysta zbliżał się do piękna doskonałego:

Do tego trzeba, aby artysta na nie [piękno doskonałe – M.K.] skierował swą świadomość, aby skupił się na nim, aby wpatrywał się w „pierwowzorowe” piękno. Twórczość jest „naśladowaniem”, ale – doskonałego, niewidzialnego piękna. Po drugie: artysta może dla oddania niewidzialnego piękna posługiwać się formami widzialnego świata, bo rzeczy widzialne są obrazami niewidzialnych. Twórczość ludzka jest naśladowaniem piękna

niewidzialnego przy pomocy widzialnego. Po trzecie, aby osiągnąć swe zadania, artysta musi z widzialnego świata odrzucić wszystko, co go od niewidzialnego piękna odwodzi. Twórczość jest u s u w a n i e m tego, co zbędne (Tatarkiewicz, 1962, s. 38).

Za sprawą estetyki Pseudo-Dionizego na skutek przyjętej przez niego plotyńskiej koncepcji emanacji obrazy świętych zajęły ważne miejsce w świątyniach wschodniego chrześcijaństwa, święci bowiem są emanacją Boga. Począwszy od VI wieku ściany wschodnich świątyń były pokryte malowidłami, obrazy stały się przedmiotem kultu religijnego.

Poglądy estetyczne greckich ojców Kościoła, a także Pseudo-Dionizego poprzedzają estetykę bizantyńską, która jest ich kontynuacją. Koncentruje się ona na pięknie transcendentnym (podobnie jak u Pseudo-Dionizego). Najczystszy przykładem tej wschodniej estetyki była ikona, która miała charakter mistyczny i symboliczny. U jej źródeł było przekonanie o dualizmie bytowym: istnieją dwa światy: ziemski i boski – świat materialny i świat duchowy; świat duchowy to pierwowzór dla świata materialnego; świat materialny jest niedoskonały, natomiast świat duchowy jest doskonały. Skoro wcielenie Chrystusa dokonało się w świecie materialnym, to ten świat nie jest całkowicie zły. Choć człowiek żyje w świecie materialnym, to jednak należy do wyższego świata „Niebo jest prawdziwą naszą ojczyzną», jak pisał teolog bizantyński Nicefor Blemmides” (Tatarkiewicz, 1962, s. 45).

Ikony służyły kontemplacji, należało się do nich modlić, a nie tylko je oglądać. Co więcej, należało je czcić. Ze względu na taki cel ich przeznaczenia postaci na ikonach były przedstawiane bez ruchu, oglądający je człowiek także winien zająć postawę bez ruchu. Powinien się koncentrować na oczach postaci przedstawionej na ikonie: „Twarz, a w szczególności oczy stały się teraz ośrodkiem obrazu, jak tors w starożytnej rzeźbie” (Tatarkiewicz, 1962, s. 47). W tej estetyce nie stosowano trójwymiarowej plastyki, choć nie było to zakazane. Ikony przedstawiały postać cielesną, lecz ciało symbolizowało duszę. To substancja duchowa, a nie substancja materialna była przedmiotem ikony. Z tego powodu ciało ludzkie dematerializowano w ikonie poprzez stosowanie linii jak najbardziej abstrakcyjnych, wydłużone proporcje, co wskazywało na oderwanie tych postaci od ziemi. Posługiwanie się złotym tłem w ikonie sprawiało „wyjęcie” postaci świętego z realnej przestrzeni:

Jego izolację od świata potęgował jeszcze irrealny koloryt obrazu, barwy lokalne zawsze te same, jakby dowodzące niezmienności i pozaczasowości prototypu (Tatarkiewicz, 1962, s. 47).

Jeżeli na ikonie znajdowały się fragmenty przyrody, to one także zawsze były zdematerializowane przez zastosowanie form geometrycznych.

Ostatecznie celem ikony było przedstawianie istoty prezentowanej postaci, a więc jej idei, pierwowzoru, co jest następstwem platońskiego dualizmu ontologicznego.

Estetyka bizantyjska nie sprowadzała się wyłącznie do sztuki ikony. Kościoły Bizancjum wyróżniał materialny przepych i zmysłowa świetność. W świątyniach obecne były różne formy sztuki, które współpracowały ze sobą – architektura, malowidła na ścianach i sklepieniach, mozaiki, obrazy, sprzęty i stroje liturgiczne, muzyka religijna. Celem sztuki było podnoszenie duszy ku Bogu poprzez zachwyty estetyczny:

Wielkość świętyń uzmysławiała wielkość Boga, oślepiające bogactwo rytuału, złoto, srebro, drogie kamienie, wielobarwne marmury obrazowały niebo; rozkosz patrzenia i słuchania podczas obrzędów miała być zapowiedzią szczęścia niebiańskiego (Tatarkiewicz, 1962, s. 46).

Sztukę przenikał mistyczny materializm oparty na filozofii Pseudo-Dionizego, uwzględniający grecką potrzebę piękna: „Albowiem swe intencje mistyczne [mistyczny materializm – M.K.] realizował przez materialną świetność; prowadził do Boga, ale przez przeżycia estetyczne (...)” (Tatarkiewicz, 1962, s. 46).

Zakończenie

Renesans duchowości wschodniej ikony w sytuacji kryzysu kultury zachodnioeuropejskiej, w tym kryzysu religii chrześcijańskiej, kryzysu człowieczeństwa, kryzysu sztuki i estetyki, może się przyczynić do odkrycia na nowo godności człowieka, który może spotkać żyjącego Boga dzięki ikonie, może osobiście doświadczyć historii zbawienia zawartej w poszczególnych ikonach. Myślę, że nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że autorzy książki *Ikony zbawienia. Słowo, światło, kontemplacja* zafascynowani duchowością ikony zarażają czytelnika miłością do niej. Po przeczytaniu tej lektury trudno pozostać obojętnym na ikonę, na rzeczywistość, którą reprezentują ikony. Autorzy zapoznali czytelnika z podstawowymi zasadami języka ikony, jej symboliką, umożliwiając w ten sposób samodzielne czytanie ikony. Ich intencją nie jest spekulacyjne teoretyzowanie na temat ikony, lecz praktykowanie tej specyficznej religijności. Tym opracowaniem przygotowują współczesnego człowieka do modlenia się ikoną. Autorzy podkreślają poznawczą funkcję ikony, dzięki niej można poznać prawdę transcendentną. W ikonie wcale nie chodzi o poznanie otaczającej rzeczywistości, ale o poznanie Boga. Biorąc pod uwagę źródła filozoficzne sztuki bizantyjskich ikonofilów, platońsko-plotyńskie, można ją wyjaśnić

w ramach tzw. ejdetycznej teorii sztuki⁴. Władysław Tatarkiewicz w *Estetyce średniowiecznej* tak opisuje tę teorię sztuki:

Estetyka nakazująca przedstawianie pierwowzorów, nie zaś przemijającego wyglądu rzeczy, niewiele pozostawiała miejsca na fantazję artysty i oryginalne pomysły, prowadziła do ustalonej ikonografii i niezmiennych kanonów. Ograniczała ideowo artystę, którego rola obniżyła się w stosunku do ery hellenizmu, stała się bezosobista i anonimowa (Tatarkiewicz, 1962, s. 48).

W starożytnej Grecji obok „maniczno”-ekspresyjnej teorii sztuki, wyjaśniającej zwłaszcza taniec, muzykę, śpiew i poezję, pojawiła się „ejdetyczna” teoria sztuki. Ponieważ każda teoria sztuki wyrasta z określonego rozumienia natury, dlatego u podstaw prezentowanej teorii jest koncepcja natury utożsamionej z Ideą – Tożsamością – niesprzeczną. Ten pogląd nazywany jest statyzmem ontologicznym, reprezentują go Parmenides i Platon. Według Parmenidesa byt jest jeden, stały, niezmienny. Natomiast Platon ze względu na przyjęcie w swojej metafizyce dualizmu ontologicznego wyróżniał świat cieni, czyli świat rzeczy (bytów) zmiennych, jednostkowych i zniszczalnych, oraz świat idei, czyli świat bytów niezmiennych, ogólnych i wiecznych. Świat idei jest prawzorem dla rzeczy, które człowiek poznaje zmysłowo, czyli dla świata cieni. Dla Platona byt prawdziwy to byt idealny. Z tak pojętej natury wyrasta teoria sztuki, według której

sztuka to racjonalna, prawie algorytmiczna realizacja prawa (nomos) lub „miary” (kanon); miała ona odzwierciedlać istotę rzeczy i być rodzajem wiedzy (Kiereś, 1996, s. 112).

Platona poglądy na sztukę to konsekwencja jego założeń filozoficznych (zwłaszcza dualizmu ontologicznego i dualizmu teoriopoznawczego), a także jego koncepcji państwa idealnego. Platon rozróżniał pomiędzy sztuką, która jest ucieleśnieniem idei, a sztuką jedynie naśladowczą wyglądu rzeczy, obecne w świecie cieni. Artysta wytwórca wpatrzony w idee, stanowiące wzór dla jego sztuki, wciela je w materiał. W ten sposób rzemiosła wytwarzają rzeczy użyteczne – „rzecz skończoną i piękną”, dotykają prawdy i piękna. Natomiast artysta naśladowca „wpatrzony jest w to, co powstało, i powstałym posługuje się wzorem, a wtedy wynik nie jest piękny”. Artysta naśladowca za pomocą zmysłów poznaje

⁴ W kulturze europejskiej konkurują ze sobą trzy teorie sztuki, takie jak „maniczno”-ekspresyjna teoria sztuki, ejdetyczna teoria sztuki oraz prywatywna teoria sztuki. Każda z nich wyrasta z określonej koncepcji natury i w inny sposób wyjaśnia fakt sztuki (Kiereś, 1996).

rzeczy w świecie cieni, a następnie naśladuje ich wyglądy w swojej sztuce. Z tego względu sztuka naśladowcza jest odległa od prawdy (idei prawdy), w przeciwieństwie do sztuki wytwórczej. Wyrasta bowiem z poznania doksalnego, a nie z bezpośredniego oglądu idei. Jej sens sprowadza się do zaspokojenia zmysłów człowieka i wywoływania iluzji, co – zdaniem Platona – jest niebezpieczne zarówno dla samego człowieka, jak i dla państwa. Aby zobrazować podział sztuk przyjęty przez Platona, warto posłużyć się następującym przykładem: Bóg to twórca idei łóżka, stolarz (artysta wytwórca) tworzy łóżko, wzorując się na idei łóżka, zaś artysta naśladowca odtwarza jedynie wygląd łóżka. Niewątpliwie Platon dostrzegał „swoisty czar” sztuk naśladowczych, przedstawiających podobizny zgodnie z proporcjami modelu, wiernie oddających kształty rzeczy. Względy systemowe nie pozwoliły mu jednak przyznać należnej im wartości. Ostatecznie wszystkie sztuki wymienione przez Platona, zarówno wytwórcze (rzemiosło), jak i naśladowcze (m.in. malarstwo, rzeźba, muzyka), mają charakter naśladowczy: sztuki wytwórcze naśladują idee, zaś sztuki naśladowcze naśladują (przedstawiają) wyglądy rzeczy ze świata cieni. Manicy zaś (poeci) – przedmiot wielkiego zainteresowania Platona – naśladują świat bogów. Ponieważ – według ucznia Sokratesa – środki wyrazu używane przez poetów pochodzą ze świata cieni, stąd boski przekaz jest zniekształcany. W takiej sytuacji Platon sugeruje, aby zarówno artyści naśladowcy, jak i poeci (manicy) respektowali „przepisy, jakie podało prawo” w idealnym państwie. Tylko wówczas ich sztuka będzie najbliższa prawdy.

Natomiast w systemie Plotyna (203–269 r.) teoria platońska przeszła przeobrażenia, jednak sztuka nie zmieniła swego celu – nadal była narzędziem poznania. Plotyn przyjmował emanacyjny system świata. Według niego świat powstaje dzięki temu, że Prajednia – zasada bytu, która jest ponad bytem – emanuje (proces dokonujący się z konieczności, a nie z wolnej woli). W efekcie emanacji pojawiają się określone hipostazy, takie jak: umysł, dusza świata i materia (Tatarkiewicz, 1997; Swieżawski, 2000). Człowiek to wynik emanacji. W jego strukturze bytowej jest zarówno element ziemski – ciało ożywione przez duszę, jak i nadziemski – intelekt. Wspomniany intelekt nie jest całkowicie zanurzony w materii, lecz „wystaje” ponad nią. Wraz z oczyszczeniem ludzkiego życia od ciała i zmysłów, a także dzięki realizacji cnót, intelekt człowieka (zarówno mędrca, jak i artysty) jeszcze za życia ziemskiego może widzieć (kontemplować) idee zawarte w hipostazie, którą jest umysł. Co więcej, to oczyszczenie może zaowocować swoistą ekstazą hypernoetyczną (ponadpoznawczą), prowadzącą do połączenia się z Prajednią. Ekstaza według Plotyna to najwyższy stopień życia człowieka, zapewniający najwyższy, niewyraźalny kontakt z Prajednią – stan uszczęśliwiającego bezruchu. Podczas kontemplacji i w ekstazie człowiek staje u źródeł samego piękna.

Prawzorem wszelkiego piękna jest umysł, będący pierwszym pięknem. Artysta, kiedy kontempluje boskie prawzory stanowiące wzór dla całego świata przyrody, tworzy piękno wyższe niż piękno przyrody:

Sztuka znajduje swój punkt wyjścia w kontemplacji umysłu. Nie jest jej zadaniem naśladowanie tego, co widzialne, lecz poznawanie wątków rozumnych i rzutowanie ich na świat zmysłowy. Ostatecznie sztuka nie polega na imitacji, lecz na upodabnianiu się do Boga (Swieżawski, 2000, s. 231–232).

Henryk Kiereś twierdzi:

Jeśli celem sztuki jest „sięganie do zasad”, to ani artysta, ani miłośnik sztuki nie powinni „gubić się w pięknu cielesnym”, które jest jedynie „obrazem, śladem, cieniem” piękna duchowego. Sztuka daje obrazowe przedstawienie, które „stwarza podstawę do odbierania wpływu od swego wzoru, jest jakby zwierciadłem zdolnym uchwycić jego wygląd”. To poznanie ma charakter wizji, duchowego zespolenia się „z tamtym światem” i choć jest niewyraźne pojęciowo i niedowodliwe, jest ono bliskie boskiej mądrości, która wypowiada się nie w twierdzeniach, lecz w obrazach. Jego uczestnik „musi się stać pokrewny temu, na co patrzy, i musi się stać podobny do tego, co ma kontemplować. (...) Niech więc najpierw każdy stanie się bogom podobny i piękny, kto chce oglądać bóstwo i piękno” (Kiereś, 1996, s. 115–116).

Władysław Stróżewski w książce pod tytułem *W kręgu wartości* pisał o ponadkulturowych wymiarach prawdy, dobra i piękna, co prowadzi do ponadkulturowego znaczenia wymienionych wartości, które są traktowane jako tzw. wartości najwyższe. Te rozważania są zasadne w kontekście aksjologicznych koncepcji kultury, opartych na idei wartości. Niewątpliwie prawda we wschodniej sztuce ikon ma charakter uniwersalny. Choć ikony powstały na Wschodzie, to aktualnie również cieszą się zainteresowaniem w kulturze zachodniej. Ikona więc może być płaszczyzną spotkania między wschodnim i zachodnim chrześcijaństwem. Święty Jan Paweł II w swoim nauczaniu wielokrotnie powtarzał, że Kościół winien oddychać dwoma płucami, wschodnim i zachodnim (Jan Paweł II, 1995, s. 54).

BIBLIOGRAFIA

- Adamska, A. (2006). Ikona jako miejsce doświadczenia wartości. *Horyzonty Wychowania*, t. 5, nr 9, 225–241.
- Bulgakov, S.N. (2002). *Ikona i kult ikon: zarys dogmatyczny*. Tłum. H. Paprocki. Bydgoszcz: Homini.

- Elwich, B. (2006). *Ikona. Duchowość i filozofia*. Kraków: WAM.
- Hart, A. (2015). *Ikona. Podręcznik malarstwa ikonowego i ściennego*. Tłum. E.A. Malaga. Kielce: Jedność.
- Jan Paweł II. (1995). *Ut unum sint*. Rzym.
- Kiereś, H. (1996). *Spór o sztukę*. Lublin: RW KUL.
- Kiereś, H. (2006). *Człowiek i sztuka*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Klauza, K. (2014). Ikona wizualizacją dogmatów chrystologicznych. *Ikono-sfera: zeszyty muzealne*, nr 3, 5–14.
- Kot, E. (2002). Ikona jako droga poznania religijnego. *Logos i Ethos*, nr 1/2, 130–157.
- Łukaszuk, T.D. (2008). *Ikona w życiu, w wierze, i w teologii Kościoła*. Kraków: Salvator.
- Matwiczuk, K. (2011). Ikona – okno ku transcendencji. *Warszawskie Studia Pastoralne*, nr 13, 136–156.
- Miazhevich, N. i Strumiłowski, J. (2017). *Ikony zbawienia. Słowo, światło, kontemplacja*. Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Tatarkiewicz, W. (1962). *Estetyka średniowieczna*. Wyd. 2. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Tatarkiewicz, W. (1997). *Historia filozofii*. T. I. Wyd. 15, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tatarkiewicz, W. (2012). *Dzieje sześciu pojęć*. Wyd. 5. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stróżewski, W. (1992). *W kręgu wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Swieżawski, S. (2000). *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Monika Maria Kowalczyk – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; pracuje w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie; studia dzienne magisterskie i doktoranckie ukończyła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie. Zainteresowania naukowe to filozofia kultury i estetyka.

Kinga Ziemińska<http://orcid.org/0000-0002-9779-2467>

Akademia Ignatianum w Krakowie

kinga.ziembinska@student.ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.05

Archiwum nagrań KIK z lat 1974–2006 – opis i charakterystyka zbioru

STRESZCZENIE

Artykuł zawiera wyniki wstępnych badań archiwalnych nagrań audio spotkań i prelekcji organizowanych przez krakowski Klub Inteligencji Katolickiej. Badania te przeprowadzono metodami analizy ilościowej, statystycznej, treściowej i chronologicznej materiału źródłowego. Artykuł rozpoczyna się od przedstawienia rysu historycznego krakowskiego KIK-u z uwzględnieniem roli, jaką Klub odgrywał w czasach PRL-u. Kolejne części tekstu poświęcone są ogólnej charakterystyce zgromadzonych nagrań oraz ich szczegółowemu podziałowi tematycznemu na kilka kategorii (Kościół i wiara, dialog i ekumenizm, Jan Paweł II, filozofia, Polska – historia, kultura, polityka, Kraków, tematyka społeczna, „NaGłos”, wydarzenia zorganizowane, życie KIK-u, wizje przyszłości), dokonaniem przez autorkę. Głównym celem artykułu jest sformułowanie wniosków odnośnie do tematyki poruszanej na spotkaniach Klubu oraz zarysowanie dalszych, potencjalnych perspektyw badawczych.

SŁOWA KLUCZE: Klub Inteligencji Katolickiej, Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie, archiwum Klubu Inteligencji Katolickiej, archiwalne nagrania audio

ABSTRACT

KIK's Archive of Audio Recordings from Years 1974–2006 – Description and Characteristics

The article contains results of preliminary research of archival audio recordings from meetings and prelections organized by Klub Inteligencji Katolickiej (KIK; Club of Catholic Intelligentsia) in Krakow. The research was conducted using methods of quantitative, statistical, content, and chronological analysis of the source material. The article begins with a description of KIK's history focused on the role which the Club had in the times of PRL (Polish People's Republic). The following chapters of the article are dedicated to the

general characteristics of the studied recordings and their detailed thematic division into several categories (Catholic Church and faith, dialogue and ecumenism, John Paul II, philosophy, Poland's history, culture, politics, Krakow, social issues, "NaGłos", organized events, the life of KIK, visions of the future) based on the author's research. The main goal of the article is to formulate conclusions based on the themes that were discussed during the Club's meetings and pointing to further, potential research perspectives.

KEYWORDS: Club of Catholic Intelligentsia, Club of Catholic Intelligentsia in Krakow, archive of Club of Catholic Intelligentsia, archival audio recordings

Wstęp

Niniejszy artykuł zawiera próbę scharakteryzowania nagrań spotkań Klubu Inteligencji Katolickiej w Krakowie wraz ze skrótowym rysem historycznym Klubu oraz ich analizą tematyczną. Cel badawczy stanowi wstępny rekonesans nagrań, przed pogłębieniem badań w dalszej pracy autorki. Samo badanie jest przeprowadzone metodą analizy ilościowej, statystycznej, treściowej i chronologicznej zgromadzonego materiału. Przeprowadzono także wywiad z prezesem Klubu, Zbigniewem Mortkiem. Badanie zostało zrealizowane na podstawie spisu nagrań dostępnego w archiwum Klubu. Podział tematyczny zaproponowany w niniejszym artykule został dokonany przez autorkę na podstawie podobieństw tematycznych i liczby poszczególnych nagrań.

Klub Inteligencji Katolickiej – rys historyczny

Kluby Inteligencji Katolickiej (KIK) są organizacjami formacyjnymi przeznaczonymi dla świeckich katolików (*Rada Porozumienia*, b.d.). Ruch KIK-ów powstał w roku 1956, w czasie odwilży październikowej, i został oficjalnie uznany przez episkopat. Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie powstał jako jeden z pierwszych, wraz z Klubami w Warszawie, Poznaniu, Toruniu i Wrocławiu. Został utworzony przez osoby powiązane z „Tygodnikiem Powszechnym” i „Znakiem”. Zgodnie z jego statutem, celem Klubu jest działalność formacyjno-wychowawcza i kulturotwórcza. Aby zrealizować ten cel, organizacja podejmuje wiele działań, m.in. prowadzi cykliczne spotkania, na których poruszane są tematy związane z teologią, filozofią, historią, kulturą i społeczeństwem. W ramach spotkań wykłady wygłaszały znane postacie ze świata Kościoła, polityki czy nauki. W roku 1980 Klub zaangażował się bezpośrednio we wspieranie

ruchu solidarnościowego, organizując m.in. punkt informacyjny dla osób chcących się zaangażować w wolne związki zawodowe. Na czas stanu wojennego działalność Klubu została zawieszona. Po upadku komunizmu KIK zaangażował się w dalsze działania na rzecz utwierdzenia ładu demokratycznego w Polsce oraz w duchową formację na fundamencie nauki Kościoła (Kaźmierczak, 2009, s. 41–42; Stachowski, 2000). Cechą wyróżniającą krakowski KIK na tle innych Klubów było przywiązanie do tradycji narodowych, religijnych i kulturalnych (Łętowski, 1998, s. 50–52).

Odczyty i prelekcje stanowiły jedno z najważniejszych działań Klubu. Jak wspomina Zbigniew Mortek, działalność skupiona na prelekcjach była charakterystyczna dla krakowskiego KIK-u i z wypracowanego przez niego modelu korzystały mniejsze kluby, przede wszystkim w Bielsku i Tarnowie. Kluby te zarówno zapraszały tych samych prelegentów, jak i korzystały z krakowskich biuletynów i programów, by u siebie realizować podobne spotkania. Fakt, że model ten został wypracowany w Krakowie, związany jest z istnieniem silnego środowiska akademicko-duchowego w samym mieście. Zapraszani prelegenci uważali okazję do wygłoszenia prelekcji w KIK-u za prestiżowe wyróżnienie, często nie przyjmując za nie oferowanego wynagrodzenia (wywiad ze Zbigniewem Mortkiem z 12 sierpnia 2020 r., archiwum własne autorki). Same wykłady często były także publikowane w „Tygodniku Powszechnym” i „Znaku” (Kaźmierczak, 2009, s. 47).

Jak zaznacza Paweł Kaźmierczak: „Poprzez działalność odczytową Klub stał się znaczącym ośrodkiem oddziaływania na społeczność katolicką, a także, pod koniec omawianego okresu [1956–1989 – dop. aut.], uczestniczył w tworzeniu nowej jakości życia społecznego w Polsce” (Kaźmierczak, 2009, s. 123).

Charakterystyka nagrań

Nagrywanie spotkań rozpoczęło się w roku 1974. Według Mortka dopiero wówczas technologia to umożliwiała (pojawily się dyktafony na kasety). Nagrania miały być przeznaczone dla przyszłych pokoleń, z uwagi na niepewną sytuację polityczno-społeczną w Polsce. Kasety były także możliwe do wypożyczenia i usługa ta cieszyła się sporą popularnością. Porządkowanie i sporządzenie spisu nagrań nastąpiło w roku 2003 dzięki pracy Ewy Markowskiej. Przez kolejne lata nowe nagrania do listy były dopisywane ręcznie (wywiad ze Zbigniewem Mortkiem z 12 sierpnia 2020 r., archiwum własne autorki). Paweł Kaźmierczak podaje dodatkowo, że od 1978 r. nagrania były opracowywane. Miało to na celu umożliwienie późniejszego wykorzystania zapisu wystąpień w ramach pracy duszpasterskiej krakowskiego Kościoła (Kaźmierczak, 2009, s. 62). Nagrywanie spotkań zakończono

w roku 2006, a taśmy obecnie przechowywane są w archiwum Klubu. Decyzję tę podjęto ze względu na dużą łatwość w dotarciu do wykładów i prelegentów przy wykorzystaniu Internetu oraz sporą liczbę wykładów i spotkań organizowanych przez inne stowarzyszenia i Kościół (wywiad ze Zbigniewem Mortkiem z 12 sierpnia 2020 r., archiwum własne autorki). Łącznie istnieje 990 nagrań, umieszczonych w pudełkach po 19 kaset magnetofonowych typu C60 oraz C90. Większość spotkań jest nagrana na jednej kasecie, istnieją jednak spotkania (np. dyskusje panelowe lub sprawozdania z wydarzeń), do których nagrania wykorzystano kilka kaset.

Najczęściej każde nagranie jest opisane przy pomocy następującego schematu:

Numer kasyety. Imię i nazwisko autora prelekcji. Tytuł prelekcji. Nazwa cyklu. Data.

W powyższym schemacie wyróżnić należy następujące elementy:

- numer kasyety – unikalny numer identyfikujący kasetę wśród zbioru nagrań;
- imię i nazwisko autora prelekcji – wraz z tytułami naukowymi lub pełnionymi funkcjami;
- tytuł prelekcji;
- nazwę cyklu – opcjonalnie, dla prelekcji wchodzących w skład cyklu tematycznego;
- datę – dokładną datę wygłoszenia prelekcji.

Z powodu wieloletniego prowadzenia spisu nagrań istnieją w nim różne błędy i nieścisłości, takie jak powtórzenia w numeracji czy brak daty.

Należy także zauważyć, że istnieje przerwa w nagraniach od 30 listopada 1981 r. do 11 listopada 1983 r. spowodowana zawieszeniem działalności Klubu przez wojewodę krakowskiego w związku z wprowadzeniem w Polsce stanu wojennego (*Sprawozdanie ogólne z działalności Klubu Inteligencji Katolickiej w Krakowie za okres 1 stycznia 1981–15 listopada 1983*, b.d., s. 2).

Charakterystyka tematyczna

Jak zaznacza Mortek, tematy prelekcji wybierane były w czasie zebrań Zarządu oraz Prezydium i łączyły się z jedną z trzech grup tematycznych: sytuacją bieżącą na świecie, wydarzeniami kościelnymi oraz pracą sekcijną w Klubie. Zapraszano także osoby przyjeżdżające z Zachodu i posiadające ciekawe informacje zza żelaznej kurtyny, m.in. Jerzego Turowicza¹, który

1 Jerzy Turowicz (1912–1999) – polski dziennikarz, redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego” w latach 1945–1953 i 1956–1999, współzałożyciel Ogólnopolskiego Klubu Postępowej

często podróżował do Watykanu, czy księży biorących udział w synodach (wywiad ze Zbigniewem Mortkiem z 12 sierpnia 2020 r., archiwum własne autorki).

W obrębie tych trzech głównych rodzajów nagranych prelekcji przeprowadzić można dodatkowo bardziej szczegółowy podział tematyczny. Zaproponowany poniżej podział tematyczny został stworzony przez autorkę na podstawie uporządkowanego chronologicznie spisu nagrań pochodzącego z archiwum Klubu. Autorka podzieliła go na kilka grup tematów, opierając się na częstotliwości ich podejmowania na spotkaniach Klubu oraz zbieżności tematycznej prelekcji. Pojedyncze wystąpienia, które nie przynależały do wyodrębnionych grup tematycznych, zostały pominięte w tym artykule.

Prelekcje o Kościele i wierze

Od samego początku istnienia Klub za swój cel postawił formowanie życia duchowego świeckich katolików – zarówno w ich życiu prywatnym, jak i społecznym, obywatelskim. Formacja ta przebiegać miała w zgodzie z nauką Kościoła i w ramach działalności polegającej na organizacji m.in. zebrań i prelekcji. Cel ten został zamieszczony w statucie Klubu i jest nieustannie realizowany przez KIK (Kaźmierczak, 2009, s. 41–42). Ustanowienie nauki Kościoła fundamentem działań wychowawczo-formacyjnych Klubu ma swoje odzwierciedlenie również w zgromadzonych nagraniach, w których najwięcej poświęconych jest właśnie tematyce nauki Kościoła oraz wierze katolickiej. Wyróżnić można wśród nich wykłady dotyczące Pisma Świętego (w ramach tzw. *Spotkań z Biblią*), sakramentów, teologii, wydarzeń z życia Kościoła lokalnego i globalnego (m.in. Synod Krakowski czy II Sobór Watykański), moralności chrześcijańskiej oraz przybliżania sylwetek świętych Kościoła katolickiego w Polsce.

Kolejnym z celów KIK-u od samego początku było nawiązywanie kontaktów międzynarodowych z Kościołem i organizacjami katolickimi z innych krajów, głównie Europy Zachodniej. Zostały one nawiązane już w roku 1957 z organizacjami w Belgii, Holandii i Francji. W następnych latach nawiązywano także współpracę ze środowiskami polonijnymi, m.in. w Nowym Jorku. Żywe kontakty KIK utrzymywał także z organizacjami

Inteligencji Katolickiej oraz krakowskiego KIK-u. W swojej pracy dziennikarskiej utrzymywał liczne kontakty z zagranicznymi środowiskami katolickimi, uczestniczył także w pielgrzymkach papieża Jana Pawła II do innych krajów. W roku 1989 brał udział w obradach Okrągłego Stołu. Uehonorowany Orderem Orła Białego (*Jerzy Turowicz – biografia*, b.d.; Kaźmierczak, 2009, s. 14; Stachowski, 2000).

katolickimi w Niemczech, m.in. z Pax Christi. Dzięki współpracy z tym ruchem udało się stworzyć inicjatywę Seminariów Oświecimskich. Prowadzono także działania na rzecz pojednania polsko-niemieckiego. Klub Inteligencji Katolickiej należał również do organizacji Pax Romana, będącej międzynarodową federacją krajowych organizacji katolickich (Kaźmierczak, 2009, s. 321–335). Dodatkowo w ramach KIK-u działała Sekcja Misyjna, zajmująca się organizacją prelekcji o tematyce misyjnej oraz zbieraniem datków na rzecz placówek w Rwandzie i Burundi (Kaźmierczak, 2009, s. 342). W ramach tej międzynarodowej współpracy w siedzibie Klubu ogłoszono liczne prelekcje z udziałem gości, poruszające tematykę działalności misyjnej, m.in. w Kamerunie czy Boliwii, oraz działalności i historii Kościołów zagranicznych, zwłaszcza z Europy Zachodniej.

Łącznie istnieje 167 nagrań dotyczących Kościoła i wiary, z czego 134 dotyczą wiary i nauczania Kościoła, a 33 – kontaktów z zagranicznymi Kościołami. Stanowi to ok. 17% wszystkich nagrań.

Prelekcje o dialogu i ekumenizmie

Wśród nagrań KIK-u znajduje się też spora liczba materiałów dotyczących kultur i religii w innych krajach. Było to powiązane z propagowaną przez Klub wizją katolicyzmu uniwersalnego, nieuciekającego od kontaktów zagranicznych i ekumenicznych. Miało to odzwierciedlenie w samej strukturze stowarzyszenia, w którym działały zarówno wspomniana już Sekcja Misyjna, ale także Sekcja Języków Obcych oraz Sekcja Esperantystów (Kaźmierczak, 2009, s. 341–342).

Część prelekcji jest bardzo ogólna, traktująca o całości danej religii, kultury lub kraju, część natomiast odnosi się do konkretnych, jasno zarysowanych zagadnień (jak np. prelekcja o niemieckim nacjonalizmie). Istnieją także nagrania z pielgrzymek Klubu. Na wyróżnienie zasługują również tematy związane z dialogiem międzyreligijnym.

W obrębie tematyki innych religii i kultur funkcjonuje jeden cykl, *Wielkie religie świata*, prowadzony przez księdza doktora Kazimierza Bukowskiego w latach 1985–1987.

Na wyszczególnienie zasługuje zwłaszcza tematyka judaistyczna, która była często poruszana podczas prelekcji w KIK-u. Nagrania te podzielić można na trzy główne grupy: nagrania związane z kulturą żydowską, nagrania dotyczące szeroko pojmowanego antysemityzmu oraz nagrania dotyczące dialogu pomiędzy Żydami i chrześcijanami.

Klub prowadził także działania ekumeniczne, m.in. wspólne spotkania biblijne z protestantami (Kaźmierczak, 2009, s. 319). Ma to odzwierciedlenie w tematach prelekcji.

Istnieje łącznie 150 nagrań z tego obszaru tematycznego, co stanowi ok. 15% całości. Wśród tych nagrań 94 dotyczą innych religii, 36 – judaizmu, 16 – dialogu, a 4 – ekumenizmu.

Prelekcje o Janie Pawle II i jego działalności

Krakowski KIK od samego początku swojej działalności blisko współpracował z biskupem, a następnie kardynałem Karolem Wojtyłą. Uczestniczył on często w spotkaniach oplatkowych oraz tzw. święconych (wielkanocnych odpowiednikach bożonarodzeniowych spotkań oplatkowych) Klubu. Również przedstawiciele KIK-u często składali wizyty kardynałowi Wojtyłcie, który to fakt SB odnotowała w swoich sprawozdaniach. Kardynał Wojtyła objął swoją opieką Klub, uważając go za własność Kościoła krakowskiego. Przy okazji spotkań oplatkowych i święconych poruszał ważne dla ówczesnego Kościoła tematy, takie jak groźba zamknięcia seminariów przez władze, Sobór Watykański II, oraz podkreślał ewangelizacyjną i formacyjną rolę Klubu jako legalnie działającego i akceptowanego przez władze stowarzyszenia. Tak bliska współpraca KIK-u z Wojtyłą za czasów pełnienia przez niego funkcji biskupa i kardynała sprawiła, że – mimo utrudnionego kontaktu po wyborze Wojtyły na papieża – współpraca ta przetrwała. Dowodem na to jest fakt, że członkowie KIK-u zostali przyjęci na audiencji u papieża 8 czerwca 1979 r. w czasie pierwszej pielgrzymki ojca świętego Jana Pawła II do Polski, a także zorganizowanie pielgrzymki Klubu do Rzymu w 1986 r., połączonej ze specjalną audiencją u papieża. Również kardynał Stanisław Dziwisz potwierdza bliskie kontakty pomiędzy Janem Pawłem II a Klubem i jego poszczególnymi członkami (Kaźmierczak, 2009, s. 252–261).

Nagrania dotyczące Jana Pawła II można podzielić na dotyczące jego działalności i twórczości jako kardynała w Krakowie, poświęcone jego pontyfikatowi wraz z relacjami z jego pielgrzymek do Polski i innych krajów oraz zawierające wspomnienia o nim po jego śmierci.

Wśród nagrań wyróżnić można m.in. nagrania z 20-lecia KIK-u z udziałem kardynała Wojtyły (4 kasety), a także trzy nagrania dotyczące inauguracji i początków nowego pontyfikatu.

Najwięcej nagrań dotyczy pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski, co jest zrozumiałe ze względu na znaczenie wyboru Polaka na papieża dla sytuacji politycznej w Polsce i bloku wschodnim. Po wyborze Karola Wojtyły na papieża konsolidacji uległy ruchy opozycyjne w kraju, jako swoje nieoficjalne centrum obierając Watykan. Z tego też powodu pierwsza pielgrzymka papieża, w dniach od 2 do 10 czerwca 1979 r., miała podniosłe znaczenie nie tylko religijne, ale także polityczne (Czubiński, 2012,

s. 277–278). Nagrania dotyczące tej pielgrzymki tworzą cykl *Jan Paweł II Papież. Pielgrzymka do Polski*. Łącznie istnieje 16 nagrań poświęconych pierwszej pielgrzymce. Warto odnotować, że pielgrzymka papieża wpłynęła na spory wzrost zainteresowania spotkaniami klubowymi (Kaźmierczak, 2009, s. 64).

Relacja z drugiej pielgrzymki nie powstała z powodu zawieszenia działalności Klubu w związku ze stanem wojennym. Kolejnym pielgrzymkom poświęcono odpowiednio: trzecia pielgrzymka (8–14 czerwca 1987) – 1 nagranie, czwarta pielgrzymka (1–9 czerwca i 13–20 sierpnia 1991) – 1 nagranie, siódma pielgrzymka (5–17 czerwca 1999) – 1 nagranie, ósma pielgrzymka (16–19 sierpnia 2002) – 9 nagrań. Nagrania dotyczące ósmej pielgrzymki tworzą cykl *Jan Paweł II Program dla Polski*, niebędący bezpośrednią relacją z pielgrzymki, ale cyklem refleksji o wpływie nauczania Jana Pawła II na polskie społeczeństwo. Istnieje także 7 nagrań poświęconych zagranicznym pielgrzymkom papieża.

Część nagrań dotyczy także twórczości papieża: jego poezji, tworzonej pod pseudonimem Andrzej Jawień (2 nagrania), książek (2) i encyklik (3). Ostatnią grupą nagrań są te poświęcone wspomnieniom o Janie Pawle II po jego śmierci. Istnieją trzy takie nagrania.

Łącznie istnieje 69 nagrań dotyczących Jana Pawła II, co stanowi ok. 7% wszystkich nagrań.

Prelekcje o filozofii

Wśród tematów poruszanych na nagraniach znalazły się także tematy związane z szeroko rozumianą filozofią. Prelekcje dotyczą przede wszystkim filozofii Zachodu oraz Bliskiego Wschodu, z niemal całkowitym pominięciem filozofii Dalekiego Wschodu. Wyjątkiem jest prelekcja profesor Beaty Szymańskiej poświęcona chińskiej filozofii Tao. Większość nagrań stanowi wykłady na temat podzielonej na epoki historii filozofii oraz postaci wybitnych filozofów. Część nagrań dotyczy także współczesnej kosmologii oraz jej związków z filozofią i nauczaniem Kościoła.

Wśród nagrań o filozofii wyróżnić można 4 cykle: *W dialogu z mistrzami myśli*, *Nauka współczesna, filozofia i światopogląd*, *Filozofia, zagadnienia światopoglądowe* oraz *O filozofii*. Łącznie istnieje 26 nagrań dotyczących filozofii, co stanowi ok. 2,5% wszystkich nagrań.

Warto zaznaczyć, że w latach 1958–1968 kilkakrotnie próbowano powołać do życia Sekcję Filozoficzną Klubu, m.in. pod przewodnictwem profesora Władysława Stróżewskiego, lecz ostatecznie sekcja ta nie przetrwała, a tematykę filozoficzną na ogólnoklubowych zebraniach podejmowała Sekcja Wiedzy Religijnej (Kaźmierczak, 2009, s. 140–144).

Prelekcje o Polsce i Krakowie

Częstym tematem pojawiającym się wśród nagrań KIK-u jest Polska – co zrozumiałe w kontekście celów przyświecających Klubowi, wśród których znajduje się formowanie osobowości obywatelskiej w duchu nauki Kościoła (Kaźmierczak, 2009, s. 41–42). Nagrania dotyczące Polski podzielić można na trzy główne podgrupy: historia, kultura oraz polityka.

Nagrania dotyczące historii Polski poruszają tematy związane ze wszystkimi okresami rozwoju państwa polskiego. Najwięcej jednak dotyczy czasów II wojny światowej. Z kolei wśród nagrań dotyczących polskiej kultury wyróżnić należy cykle *Najwyższe wartości kultury polskiej*, w którym poruszana jest problematyka sposobów jej przetrwania i rozwoju w różnych okresach historycznych, m.in. II Rzeczypospolitej czy II wojny światowej, oraz *Spotkania z wielkimi Polakami*, przybliżający sylwetki znanych postaci historycznych, takich jak królowa Jadwiga.

Wśród tematyki prelekcji znajdują się także kwestie polityczne, związane przede wszystkim z analizą aktualnej sytuacji politycznej w kraju i za granicą. Są wśród nich tematy dotyczące wydarzeń lat 80., związanych z powstaniem „Solidarności” i niezależnych związków zawodowych. Środowisko KIK-u od samego początku angażowało się w ruch „Solidarności”. Jedną z najważniejszych postaci był Tadeusz Mazowiecki, który współtworzył statut NSZZ „Solidarności”. Także krakowski Klub włączył się w działalność opozycyjną. W jego siedzibie odbyło się spotkanie inauguracyjne ruchu na terenie Krakowa. Następnie w lokalu KIK-u powstał punkt informacyjny dla osób chcących zapisać się do „Solidarności”. Prawnicy Klubu włączyli się z kolei w formowanie struktur związku zawodowego w regionie tak, aby władze nie miały podstaw formalno-prawnych do ich zakwestionowania (Kaźmierczak, 2009, s. 360–364). Przed rokiem 1989 tematyka polityczna była omawiana w wąskim zakresie z powodu możliwości podsłuchu przez SB oraz potrzeby uzyskania zgody z Wydziału Spraw Wyzwań przy Urzędzie Miasta Krakowa (wywiad ze Zbigniewem Mortkiem z 12 sierpnia 2020 r., archiwum własne autorki).

Wybór kardynała Karola Wojtyły na papieża, a następnie powstanie „Solidarności” doprowadziły także do rozpoczęcia szerszej debaty publicznej na temat wolności i praworządności. Debata ta toczyła się również w środowisku KIK-u. Wydaje się równocześnie, że dotyczyła dwóch odmiennych aspektów wolności: osobistej, związanej z aktualną sytuacją polityczno-ekonomiczną, oraz wolności rozumianej przez pryzmat nauki Kościoła. Dodatkowo poruszany jest także temat praworządności i jej związku z wolnością osobistą.

Wśród nagrań znajduje się także relacja Józefy Hannelowej, współtwórczyni krakowskiego KIK-u, z procesu zabójców księdza Jerzego Popiełuszki (tzw. procesu toruńskiego z 1984 r.).

Jednym z elementów definiujących krakowski KIK było jego przywiązanie do samego miasta. Fakt istnienia Klubu w tym konkretnym miejscu był niezwykle istotny dla jego tożsamości. Członkowie Klubu często i chętnie wyrażali swoje przywiązanie do „małej ojczyzny”. Z tego też powodu Kraków był jednym z częstych tematów nagrań. Wyróżnić tu należy zwłaszcza wykłady profesora Michała Rożka, których wśród nagrań jest aż 30 i trwały od roku 1978 do roku 2004. Profesor skupiał się nie tylko na samej historii, ale także na roli Krakowa w Polsce na przestrzeni lat oraz na znaczeniu poszczególnych miejsc, takich jak miejskie place czy katedra wawelska. Jak wspomina Zbigniew Mortek, wykłady profesora zdobyły na tyle dużą sympatię i popularność, że stały się wydarzeniem cyklicznym i odbywały się w każdy pierwszy czwartek miesiąca przez 18 lat, aż do śmierci profesora Rożka. Spotkania te były tak istotne dla profesora, że odmówił przyjęcia krakowskiej nagrody Allianz, ponieważ ceremonia jej wręczenia kolidowała z kolejnym wykładem (wywiad ze Zbigniewem Mortkiem z 12 sierpnia 2020 r., archiwum własne autorki). Warto także wspomnieć o działalności Sekcji Miłośników Krakowa (od 1964 r. pod nazwą Sekcja Miłośników Krakowa i Ziemi Krakowskiej), w ramach której swoim zamiłowaniem do Krakowa dzielił się ówczesny prezes Klubu, Marian Plezia (Kaźmierczak, 2009, s. 25).

Łącznie istnieją 183 nagrania z tego obszaru tematycznego, co stanowi ok. 18% całości. Wśród tych nagrań 7 tworzy cykl *Wielcy Polacy*, 20 dotyczy historii Polski, 23 – polskiej kultury, 70 – polityki, 18 – „Solidarności”, Niezależnego Zrzeszenia Studentów oraz związków zawodowych, 9 – praworządności i wolności oraz 36 – Krakowa.

Prelekcje i odczyty o tematyce społecznej

Wśród nagrań KIK-u znaleźć można także nagrania prelekcji oraz odczytów dotyczących problemów społecznych. Większość tematów dotyczyła etyki pracy i jej roli w życiu człowieka, niemniej pojawiają się też prelekcje dotyczące problemów nałogów (np. prelekcja profesora Andrzeja Święcickiego *Dzieje pijackiej antykultury* z 16 listopada 1978 r.) czy kwestii ludzi starszych.

Ważny blok tematyczny stanowiła kwestia rodziny i wychowania młodzieży. Udział Klubu w wychowaniu w duchu nauki Kościoła stanowił pierwszy z celów statutowych Klubu. Z wychowaniem związany jest też inny z celów KIK-u – przeciwdziałanie „społecznym chorobom moralnym”, wśród których wymienia się chuligaństwo czy pijaństwo (Kaźmierczak, 2009, s. 41). Stąd wśród nagrań znaleźć można prelekcje dotyczące Synodu Krakowskiego oraz Synodu Biskupów, na których poruszano problematykę współczesnego modelu rodziny chrześcijańskiej.

Choć przemoc jest tematem, który na nagraniach KIK-u pojawia się głównie w kontekście dzieci i młodzieży, należy zauważyć, że istnieją także nagrania dotyczące bardziej ogólnie pojmowanej przemocy, co pozwala wyodrębnić je jako osobną podgrupę tematyki społecznej.

Kolejna istotna grupa tematów koncentrowała się wokół ekologii i ochrony przyrody. Prelekcje w tym bloku przybliżały słuchaczom znajdujące się w Polsce parki narodowe oraz zwracały uwagę na istniejące problemy i zagrożenia ekologiczne. Warto przy tym zwrócić uwagę, że kwestie związane z nadchodzącą zagładą ekologiczną były w KIK-u poruszane już w 1979 r.

Tematyką społeczną w KIK-u zajmowało się kilka sekcji, m.in. Sekcja Pedagogiczna, utworzona w 1958 r. i zajmująca się problematyką wychowania dzieci i młodzieży, Sekcja Rodzin, utworzona w 1961 r. i zajmująca się samopomocą wychowawczą dla rodzin członków Klubu, Sekcja Opieki (Pomocy Społecznej), utworzona w 1968 r. i zajmująca się organizowaniem pracy społecznej, oraz Sekcja Wychowania Społecznego, utworzona w 1976 r. i skupiająca klubową młodzież (Kaźmierczak, 2009, s. 135, 205, 219, 222–225).

Łącznie istnieją 92 nagrania o tematyce społecznej, co stanowi ok. 9% całości. Wśród tych nagrań jest 15 odczytów o tematyce społecznej, 49 nagrań dotyczących rodziny i wychowania młodzieży, 12 nagrań poświęconych problemowi przemocy oraz 16 dotyczących ekologii i przyrody.

Spotkania w ramach „NaGłosu”

W roku 1976 w Polsce zaczął rozwijać się drugi obieg wydawniczy, w którym swoje utwory wydawali literaci niegodzący się z polityką ówczesnej władzy. Twórców wspierał Kościół katolicki, umożliwiający im spotkania ze swoimi czytelnikami w przykościelnych salkach. Ruch ten w roku 1983 doprowadził do powstania pisma mówionego „NaGłos”, przy wsparciu ówczesnego KIK-u krakowskiego, który użyczył literatom swojego lokalu na ulicy Siennej. „NaGłos” tworzony był przez grono krakowskich pisarzy, m.in. Jana Józefa Szczepańskiego, Jana Błońskiego i Bronisława Maja. Pierwszy numer wygłoszono w grudniu 1983 r., jeszcze pod nazwą „Błuszcz Literacki”. Kolejny numer miał już tytuł „NaGłos”, wymyślony przez Stanisława Balbusa. Funkcję redaktora naczelnego objął Bronisław Maj. Na każdy numer pisma składały się liczne prelekcje, zawierające m.in. utwory poetyckie (wśród autorów: Wisława Szymborska, Tomasz Jastrun, Bronisław Maj, ks. Jan Twardowski), prozę (wśród autorów: Jan Józef Szczepański, Ewa Szumańska), eseje i recenzje (wśród autorów: Stanisław Balbus, Jan Błoński, Adam Michnik, Marian Stala, Teresa

Walas). Większość z tych prelekcji była następnie publikowana w prasie podziemnej. Według Bronisława Maja na spotkaniach było często około 1000–1200 słuchaczy. „NaGłos” pozwalał na konsolidację środowiska twórców, które władze próbowały rozbić. Ostatni numer został zaprezentowany 17 maja 1989 r. Następnie, w latach 1990–1997, „NaGłos” ukazywał się jako pismo drukowane (Kuta, 2014).

Warto zauważyć, że idea „NaGłosu” narodziła się w ramach KIK-u jako część działalności powstałej w 1983 r. Sekcji Literacko-Teatralnej. Równocześnie Tadeusz Skiba, sekretarz Klubu w drugiej połowie lat 80., zaznacza, że w celu organizacji spotkań otwartych KIK musiał się zwracać o zezwolenie do Wydziału Spraw Administracyjnych Dzielnicowej Rady Narodowej. Na takie spotkania w ramach działalności „NaGłosu” nigdy nie było zgody, stąd odczyty oficjalnie były zamknięte, mimo udziału publiczności. Ta nie pochodziła jedynie ze środowiska krakowskiego, ponieważ sam miesięcznik stał się popularny również poza Krakowem (Kaźmierczak, 2009, s. 66, 120, 164).

Ukazało się 25 numerów „NaGłosu”. W Klubie zachowało się 15 numerów na 35 nagraniach, co stanowi ok. 3,5% całości.

Relacje z wydarzeń zorganizowanych

Wśród nagrań znajdują się także zapisy prelekcji, dyskusji oraz odczytów związanych z wydarzeniami zorganizowanymi. Wyróżnić można: Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Krakowie, Tydzień Chrześcijańskiej Kultury Społecznej, Tygodnie Oświęcimskie IV-VI, Konferencję „Kulturę cywilizacji miłości”, Jarosław 1992.

Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej stanowiły niezależną inicjatywę kulturalną istniejącą w latach 80. KIK włączył się w tę akcję, organizując tego typu wydarzenia w Krakowie (Kaźmierczak, 2009, s. 314–315). Z kolei stosunkowo późne pojawienie się na nagraniach Tygodni Oświęcimskich – mimo istniejących od lat kontaktów zagranicznych i eklezjastycznych Klubu – związane było z działalnością władz państwowych, które temat żydowski uważały za niezgodny z linią ideologiczną. Dopiero w roku 1983, z okazji 40. rocznicy powstania w getcie warszawskim, pozwolono na specjalne wydanie „Znaku” o tematyce żydowskiej, a 2 lata później, w 1985 r., na organizację wydarzenia, jakim były Tygodnie Oświęcimskie (Kaźmierczak, 2009, s. 343–344).

Łącznie istnieje 50 nagrań poświęconych wydarzeniom zorganizowanym, co stanowi ok. 5% całości.

Relacje z życia KIK-u

Są także nagrania poświęcone samemu KIK-owi i wydarzeniom związanym bezpośrednio z samym Klubem. Można wyróżnić m.in. rocznice powstania Klubu, pielgrzymki, rekolekcje, spotkania świąteczne, walne zebrania i zebrania zarządu, spotkania z członkami pozostałych KIK-ów oraz konferencje.

Łącznie istnieją 53 nagrania dotyczące życia KIK-u, co stanowi ok. 5% całości.

Prelekcje zawierające wizje przyszłości

Ostatnim tematem, który pojawia się na nagraniach KIK-u, są rozważania dotyczące przyszłości – zarówno przyszłości państwa w związku z ówczesną sytuacją polityczną, ale także przyszłości Kościoła oraz samego KIK-u. Istnieje również jedna prelekcja dotycząca przyszłości samej w sobie w kontekście zjawiska czasu.

Łącznie istnieje 12 nagrań dotyczących tego tematu, co stanowi ok. 1% całości.

Wnioski

Nagrania zgromadzone przez krakowski KIK stanowią odzwierciedlenie zadań, jakie przed Klubem stawał jego statut, w tym formowanie postaw obywatelskich w zgodzie z nauczaniem Kościoła i wiarą katolicką, realizowanie misji katolików świeckich oraz udział w wychowaniu młodzieży poprzez m.in. przeciwdziałanie szkodliwym nałogom społecznym, takim jak pijaństwo, a także innym problemom, jak przemoc. Najczęściej poruszane w prelekcjach tematy wpisują się w tak zarysowaną działalność KIK-u. Najwięcej miejsca poświęcono tematyce wiary oraz nauczania Kościoła, w tym m.in. kultowi świętych oraz postanowieniom II Soboru Watykańskiego i Synodu Krakowskiego. Bardzo ważnym tematem była także działalność na rzecz dialogu z innymi religiami, wśród których wymienić należy przede wszystkim judaizm. Klub angażował się bezpośrednio w wydarzenia związane z upamiętnieniem Holocaustu, jak np. Tygodnie Oświęcimskie. Istotne dla Klubu były także tematy związane z ogólnie pojmowaną nauką, w tym filozofią, której poświęcono kilka cykliów.

Wśród starszych nagrań dominuje tematyka społeczna, pojawiają się odczyty. Te w późniejszym czasie znikają, prawdopodobnie z powodu

wyparcia formy odczytu na rzecz innych form mówionych. W późniejszych czasach, po roku 1989, na kasetach pojawia się zdecydowanie więcej tematów politycznych. Było to spowodowane faktem zmiany władzy w państwie i możliwością swobodnego wypowiedzania się o ustroju i działaniu państwa.

Sama forma prelekcji oraz ich grupowania również zmieniała się z biegiem lat. Starsze nagrania bardzo często łączone są w poszczególne cykle. Wśród późniejszych nagrań cykle oficjalnie nie występują, ale niektóre prelekcje zdają się je tworzyć (np. „Spotkanie z Biblią”). Nie zmienił się natomiast status prelegentów, którzy należeli do elity intelektualnej Krakowa – zarówno akademickiej, jak i kościelnej.

Dla Klubu bardzo istotne było przywiązanie do Krakowa, o czym świadczyć może najdłużej trwający cykl w historii KIK-u, poświęcony właśnie Krakowowi, jego historii, kulturze oraz roli w Polsce, prowadzony przez profesora Michała Rožka. Równie istotne okazały się bliskie kontakty z papieżem Janem Pawłem II, z którym Klub współpracował już od czasów pełnienia przez niego posługi biskupiej w Krakowie. Kontakty te utrzymały się również po wyborze Karola Wojtyły na papieża. Nie można także nie wspomnieć o bezpośrednim zaangażowaniu KIK-u w tworzenie struktur „Solidarności” na terenie Małopolski.

Obok tematów związanych z wiarą i nauczaniem Kościoła najwięcej uwagi KIK w swoich prelekcjach poświęcił komentowaniu wydarzeń bieżących, zarówno tych społecznych, jak i dotyczących polskiej polityki i Kościoła. To sprawia, że nagrania zgromadzone przez Klub stają się swoistym archiwum o niezwykle bogatej zawartości nie tylko historycznej, ale także intelektualnej, zawierającej komentarz dotyczący ważnych wydarzeń w Polsce drugiej połowy XX w., wygłoszony z perspektywy polskiego świeckiego katolika i obywatela. Równocześnie ten zasób wiedzy jest niemal całkowicie niezbadany, stanowiąc doskonały punkt wyjścia do dalszych badań.

Istnieje kilka perspektyw badawczych wartych rozważenia w przypadku archiwalnych nagrań KIK-u. Najbardziej podstawową z nich jest próba wypełnienia luki badawczej, jaka powstała w badaniach nad krakowskim KIK-iem. Istniejąca literatura skupia się przede wszystkim na historii oraz strukturach Klubu w odniesieniu do roli, jaką to środowisko odegrało w tworzeniu się ruchów antykomunistycznych w Polsce lat 80. XX w. (warto tutaj wymienić przede wszystkim prace Pawła Kaźmierczaka – *Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie w latach 1956–1989*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009 oraz *Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie jako baza dla działań opozycyjnych w latach 1980–1989 w: Kluby Inteligencji Katolickiej jako przestrzeń działań niezależnych w latach osiemdziesiątych XX wieku*, red. K. Białecki, Warszawa–Poznań

2014). Pozycje te jednak odwołują się przede wszystkim do oficjalnych dokumentów – zarówno samego klubu, jak i Służby Bezpieczeństwa czy władz miasta Krakowa. Brakuje prac analizujących archiwa KIK-u, w tym nagrania dyskusji i prelekcji, stanowiących sporą część działalności organizacji. Tego typu badanie może w sposób dogłębniejszy niż dotychczasowe analizy pomóc w określeniu roli, jaką odgrywał klub w życiu krakowskiej inteligencji oraz krakowskiego Kościoła, a także tego, w jaki sposób, dzięki swojej roli, współtworzył lub wpływał na rozwój świeckiej kultury chrześcijańskiej w kraju.

Kolejną z możliwych perspektyw badawczych jest skupienie się na postaciach prelegentów. KIK bardzo starannie dobierał gości, którzy wygłaszali prelekcje lub brali udział w dyskusjach w siedzibie Klubu. Były to znane osoby z kręgu krakowskiej inteligencji oraz krakowskiego Kościoła. W późniejszych latach wśród zapraszanych osób znajdowali się także politycy oraz osoby bezpośrednio związane z transformacją ustrojową kraju, jaka nastąpiła w roku 1989. Wystąpienia tych osób często wskazywały na aktualne wówczas problemy i wyzwania, jakie stały nie tylko przed polskim Kościołem, ale także przed państwem polskim. Równocześnie skrupulatny wybór prelegentów pozwalał Klubowi na dobór tematyki tak, by była zgodna ze statutem KIK-u oraz służyła wypełnianiu postawionych przed organizacją zadań, w tym formacji katolików świeckich. Dzięki temu wykłady stanowiły często głęboką refleksję na ważne społecznie tematy, z którą to refleksją zgadzała się spora część środowiska katolickiego kraju. Z tego też względu dobór prelegentów oraz tematyki ich wystąpień stanowić może interesującą perspektywę badawczą, pozwalającą na poszerzenie wiedzy naukowej o funkcjonowaniu krakowskiego (a także krajowego) środowiska katolickiego w czasach PRL-u.

Istotną perspektywę badawczą stanowić może także dogłębne zanalizowanie kontaktów krakowskiego KIK-u z biskupem i kardynałem Wojtyłą, a następnie papieżem Janem Pawłem II. Bliska współpraca klubu z Wojtyłą pozwala na poszerzenie istniejącej wiedzy naukowej na temat krakowskiego okresu działalności papieża i jego wkładu w rozwój krakowskiego Kościoła. Późniejsze kontakty z ojcem świętym stanowią z kolei interesujące źródło informacji na temat percepcji jego pontyfikatu oraz licznych pielgrzymek papieża do ojczyzny przez środowisko świeckich katolików w Krakowie. Ten obszar badawczy jest w dużej mierze całkowicie nieprzebadany i stanowić może podstawę wielu przyszłych prac badawczych.

BIBLIOGRAFIA

- Czubiński, A. (2012). *Historia Polski XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Jerzy Turowicz – biografia*. (b.d.). Jerzy Turowicz. Pozyskano z <https://www.jerzyturowicz.pl/jerzy-turowicz-biografia> (dostęp: 12.08.2020).
- Każmierczak, P. (2009). *Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie w latach 1956–1989*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum; Wydawnictwo WAM.
- Kuta, C. (2014, wrzesień 29). *Głos wolnych poetów. Pismo mówione „NaGłos”*. Interia. Nowa historia. Pozyskano z: <https://nowahistoria.interia.pl/prl/news-glos-wolnych-poetow-pismo-mowione-naglos,nId,1527278> (dostęp: 20.07.2020).
- Lista nagrań prelekcji wygłoszonych na spotkaniach KIK-u w latach 1974–2006*. (2003). AKIK.
- Łętowski, M. (1998). *Ruch i Koło Poselskie ZNAK 1956–1976*. Katowice: Unia. *Rada Porozumienia*. (b.d.). Porozumienie KIK. Pozyskano z: <http://porozumienie.kik.opoka.org.pl> (dostęp: 20.03.2020).
- Sprawozdanie ogólne z działalności Klubu Inteligencji Katolickiej w Krakowie za okres 1 stycznia 1981–15 listopada 1983*. (b.d.). AKIK.
- Stachowski, A.H. (2000). Klub Inteligencji Katolickiej. W: *Encyklopedia Krakowa*. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, 418

Kinga Ziemińska – absolwentka kulturoznawstwa, w kręgu jej zainteresowań znajdują się sztuka wizualna i użytkowa oraz projektowanie graficzne. Obecnie doktorantka kulturoznawstwa na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Przygotowuje pracę doktorską na podstawie zarchiwizowanych nagrań audio krakowskiego Klubu Inteligencji Katolickiej.

Magdalena Jankosz

<http://orcid.org/0000-0002-8249-9612>

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

jankoszmagdalen@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.06

The Role of Religious Songs in the Public Speeches of John Paul II during his 1st Pilgrimage to Poland

ABSTRACT



The aim of this article is to examine the functions and circumstances of religious hymns and songs that accompanied the papal speeches during John Paul II's 1st pilgrimage to Poland. The paper is not about the musical setting of the liturgy, or the songs sung, for example, while waiting for the start of a meeting with the Pope, but about those songs that were performed during his speeches, sometimes interrupting, and sometimes complementing them. The research question is: what role did religious songs play in John Paul II's public speeches during his first pilgrimage to Poland in June 1979? In order to answer this question I analyzed available video (<https://jp2.tvp.pl>) and audio materials from that pilgrimage. Three homilies were used as research material: the homily delivered in Warsaw at Plac Zwycięstwa on 2 June 1979 and the homily given in Częstochowa on 6 June 1979, during the Mass for pilgrims from Upper Silesia and the Dąbrowa Basin, in addition to the homily delivered in Auschwitz-Birkenau on 7 June 1979. This is followed by the speech delivered at Lech Hill in Gniezno on 3 June 1979, the speech addressed to young people gathered at the Krakow Skalka on 8 June 1979, and, finally, conversations with young people gathered under the window at Franciszkańska 3 in Krakow.

KEYWORDS: religious song, homily, John Paul II, 1st Pilgrimage to Poland

STRESZCZENIE

Rola pieśni i piosenki religijnej w publicznych wystąpieniach Jana Pawła II podczas I pielgrzymki do Polski

Celem artykułu jest zbadanie funkcji oraz okoliczności śpiewania pieśni i piosenek religijnych towarzyszących papieskim wystąpieniom podczas I pielgrzymki do Polski. Nie chodzi przy tym o muzyczną oprawę liturgii czy pieśni śpiewane np. podczas oczekiwania na rozpoczęcie spotkania z papieżem, ale

Suggested citation: Jankosz, M. (2021). The Role of Religious Songs in the Public Speeches of John Paul II During His 1st Pilgrimage to Poland.   *Perspectives on Culture*, 1(32), pp. 59–68. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.06

Submitted: 15.09.2020

Accepted: 15.03.2021

o te, które były wykonywane w czasie tych wystąpień, czasami je przerywając, czasami uzupełniając. Pytanie badawcze brzmi: jaką rolę odgrywały pieśni i piosenki religijne w publicznych wystąpieniach Jana Pawła II podczas I pielgrzymki do Polski w czerwcu 1979 r.? Aby na nie odpowiedzieć, przeanalizowane zostały dostępne materiały wideo (<https://jp2.tvp.pl>) z tej pielgrzymki. Jako materiał badawczy posłużyły trzy homilie: homilia wygłoszona w Warszawie na pl. Zwycięstwa 2 czerwca 1979 r., homilia wygłoszona w Częstochowie 6 czerwca 1979 r. podczas mszy św. dla pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego oraz homilia wygłoszona w Oświęcimiu 7 czerwca 1979 r., a także przemówienie na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie z 3 czerwca 1979 r., przemówienie skierowane do młodzieży zebranej na krakowskiej Skalce z 8 czerwca 1979 r. i wreszcie rozmowy z młodymi zgromadzonymi pod oknem na ul. Franciszkańskiej 3.

SŁOWA KLUCZE: pieśń religijna, piosenka religijna, homilia, Jan Paweł II, I pielgrzymka do Polski

1. Religious songs in homilies

A religious (or sacred) song,¹ according to the definition provided by a Catholic encyclopedia, is a “devotional Catholic song in a national language, performed by the faithful during the liturgy and extra-liturgical activities, of metrical and strophic structure, with a melody for group singing and repeated use” (cited in: Woźniak, 2015, p. 176). Although it accompanies the liturgy, it rarely appears during the homily and is generally not a part of it. A homily is a genre of utterance delivered within the liturgy, that is, during the Holy Mass, the celebration of the sacraments, provision of the sacramentals, the Liturgy of the Hours, and the Liturgy of the Word.² The name is derived from the Greek verb *homilein* (to talk) and signifies a conversation between persons who know each other, on various subjects, held in an atmosphere of freedom and trust (Przyczyna, 2013, p. 14; Przyczyna, 2020, p. 12). In the past, it often took the form of a rhetorical speech, but later it was recommended that the paradigm of the homily become a conversation (Zerfass, 1995, pp. 34–37). The same thought is conveyed by Father Gerard Siwek, who encourages priests not to behave differently at the pulpit than in normal conversation (cited in Sieradzka-Mruk, 2009, p. 363).

1 Throughout the text, when I use the term “religious song,” I refer to the Catholic faith, although hymns and songs are also performed by followers of other religions as well.

2 The sermon, on the other hand, as opposed to the homily, is preached during services such as May or June devotions, the Rosary or Bitter Lamentations (Przyczyna & Skowronek, 2020, p. 7).

Therefore, if the paradigm of the homily is to be a conversation, its form should also be dialogical rather than monological. Although most homilies are monologues spoken by priests, numerous elements of dialog are often present as well. This dialog in the homily can be actual or virtual. Real dialog, or actual dialog, occurs when the preacher has a conversation with the faithful, asks them specific questions and receives answers where feedback occurs between him and the audience.³ Virtual dialog, on the other hand, involves the preacher formulating various problems on behalf of the listeners, and proposing questions about issues of common concern. Recipients identify with these, expecting answers and solutions (Cygański, 2018, pp. 243–260). In a homily using virtual dialog, called a dialogical homily, various linguistic means are used to help achieve a dialogical effect. These include forms of address, i.e. direct addresses to listeners, rhetorical questions and meditative questions, verb contact operators, e.g. “you know,” “see,” “you understand,” question particles at the end of sentences, and many others.⁴ They have mainly conative and phatic functions (Jankosz & Przychyna, 2020).

John Paul II used these means, formulating issues in such a way that his recipients felt that they really participated in the homily and co-created it; although they did not utter the words, they inwardly dialoged with the Pope. But not only internally. Religious songs sung by the faithful during these homilies were an element of real, direct dialog, a concrete, verbalized, artistic response of the crowd to the papal words.

An example of this can be the homily delivered at the start of the papal pilgrimage in Warsaw. It has been recognized as one of the highlights of John Paul II’s visit. The tension at Plac Zwycięstwa was so great, and words spoken by the Pope so important, that the crowd apparently felt a need to exit from the role of a listener and directly respond to the content of the homily. It begins, “Together with you I wish to sing a hymn of thanksgiving to Divine Providence, which has enabled me to stand here as a pilgrim.” The entire text can be interpreted precisely as a hymn, a song with a very solemn character. Already at the outset, John Paul II asks the audience to participate in the singing of this song of thanksgiving, thus endowing his homily with the nature of a dialog. The feedback from the audience can be recognized, for example, in the very long applause they used to show which words were the most important to them. Applause, however, as it turned out, was not sufficient to express all their emotions.

3 This happens most often in homilies directed to children.

4 It should be added that various tropes and stylistic figures for establishing contact have been used by homilists for centuries, however often, they were not intended to build dialog, but had a primarily persuasive function.

Therefore, another type of dialogical behavior emerged: the singing of religious songs happened no longer in a symbolic way, as the Pope called for in the introduction, but literally. About halfway through the homily, John Paul II said words that are still very often quoted today:

For man cannot be fully understood without Christ. Or rather, man is incapable of understanding himself fully without Christ. He cannot understand who he is, nor what his true dignity is, nor what his vocation is, nor what his final destiny is. He cannot understand any of this without Christ (John Paul II, 1979).⁵

The audience started clapping at this point, which lasted for a long while. Later, the Pope added: "That is why Christ cannot be excluded from the history of man in any part of the globe, at any longitude or latitude of geography." It turned out that these were the words that everyone was waiting for. The applause lasted for several minutes. The Pope stood quietly, his hands lifted up, not trying to calm the crowd, but not provoking it to any reaction. He waited. His part of the dialog had been spoken. The crowd, therefore, answered with a song. Someone started singing: "Christ the leader, Christ the king, Christ the savior of us." A more voices joined in, the organ started playing. People living in Warsaw, in Poland, a place where the political system was trying to exclude Christ from their history, said with the words of the song that they did not agree, and that their leader and king was Christ, and no one else. Then they expressed something more, with another song, specifying exactly what their desires and expectations were. They sang: "We want God ..." The Pope did not join in the singing. It was not his role in this dialog. He spoke, and the faithful responded with song. Listening to recordings of the homily, it can be observed that the religious songs that appeared in this context also served an integrative function. More voices were joining those leading at the beginning, and the crowd became a community. It lasted about six minutes. It seems that these were important minutes of the homily and the entire pilgrimage.

Another homily accompanied by religious songs was delivered during the Mass celebrated at Jasna Góra for pilgrims from Upper Silesia and Dąbrowa Basin. The words that provoked the crowd to answer with singing were:

Dear brothers and sisters, hardworking people of Silesia, Zagłębie, and the whole of Poland, do not let yourselves be seduced by the temptation to

5 Retrieved from <http://polishfreedom.pl/en/document/homily-of-his-holiness-john-paul-ii>.

think that man can fully find himself by denying God, erasing prayer from his life and remaining only a worker, deluding himself that what he produces can on its own fill the needs of the human heart. “Man shall not live by bread alone” (Mt 4:4) (John Paul II, 1979).⁶

John Paul II knew that such a temptation existed, and that was an attitude the workers were simply encouraged for. They answered him, again, with singing “We want God,” that is to say – we do not succumb to this temptation. It is noteworthy that at first the crowd had problems with synchronized singing, some sang the refrain, while some were singing the stanza, and only after a while all the voices united in singing, which again testifies not only to the dialogical but also integrative role of religious song during John Paul II’s 1st pilgrimage to Poland. The singing of the song was also a form of prayer, a recitation of a request to God.

Another homily during which listeners held a dialog with John Paul II using a religious song was delivered in Auschwitz-Birkenau on June 7. The very place where this homily was delivered, irrespective of the liturgical context, called for particular solemnity and reflection. This was also the tone of the Pope’s words. Among the audience were many former death camp prisoners. It was 1979, and many of them were still alive – and they remembered. The Pope uttered many important words, but the crowd especially responded to something he repeated after Paul VI:

It is enough to remember that the blood of millions of men, numberless and unprecedented sufferings, useless slaughter and frightful ruin, are the sanction of the covenant which unites you in a solemn pledge which must change the future history of the world: No more war, war never again. It is peace, peace which must guide the destinies of peoples and of all mankind (AAS 57, 1965, p. 881).

First, applause rose and lasted for a very long time – a couple of minutes. The Pope tried to continue, but he noted that the listeners did not yet finish their response and that they needed more than just applause. A chorus of voices raised: “Before Thy altars we beseech Thee, Lord, bless the free homeland.” This song had been, for a time, the Polish national anthem, and therefore it brought out feelings of faith and patriotism. It was a response to the Pope’s words – a request for blessing for a free people, not one destroyed by war and hatred. It was also a loud collective prayer of the faithful gathered at the Auschwitz camp. Just as during the homily at Plac Zwycięstwa, also here can the integrative role of the singing

6 Retrieved from: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790606_polonia-jasna-gora-operai.html

be seen. At first one could hear individual voices, but after a while the crowd became one. The song sounded more and more solemn and powerful. The Pope listened, did not sing, and waited. He was very focused. It seems that he also prayed with the song.

For the Pope, the reaction of the audience, expressed in singing together, was a direct indication which words were the most important to them, as well as what their needs, expectations and problems were. It is also worth noting that the religious songs sung by the faithful during the homilies delivered by the Pope were solemn and celebratory; often, they were hymns.

Religious songs during meetings with the young

Religious singing, although it emerged as John Paul II was delivering his homilies during his 1st pilgrimage to Poland, was more characteristic and elaborate during meetings of a less formal character. This applied primarily to his meetings with young people. In addition to sacred songs or hymns, also lighter religious songs were sung.⁷ The religious songs generally refer to biblical themes, however, they translate them into a more emotional language, appealing to the younger generation, who are the main performers of them.

The religious songs gave the papal speeches the quality of a dialog. In fact, they turned them into an actual one (e.g. the Pope would ask a question and the youth would respond with singing). During such meetings, John Paul II himself was often the initiator of the singing. Sometimes his voice was dominant, especially when he tried to show its possibilities, e.g. by singing in a different key. This can be seen very well in the recording of the meeting between the Pope and young people on Lech's Hill in Gdansk. The first part was official, with the Pope reading a speech he had prepared in advance, but in the second part he simply started talking to the young people. He laughed, joked, bantered with them, told anecdotes and sang. In addition to the many scouting and feasting songs which he sang with the faithful that evening, he also reached to religious songs. For example, he asked the audience to sing the song *Idzie noc, Bóg tu jest* [Night is coming, God is here] together. He also joined in when the faithful sang

7 The Polish language distinguishes between a solemn musical piece with words, *pieśń*, and a popular genre of song, *piosenka*. The latter are characterized by a "clear message content and uncomplicated melody with a dance meter. The characteristics of *piosenka* include rhythmic contrasts, syncopation, changes of meter or key, and basing the composition on the harmonic triad: tonic, subdominant, and dominant" (Wozniak, 2015, p. 182).

a religious pilgrimage song for him: *W krąg przez cały świat Duch mocą swą wieje* [Throughout the world the Spirit blows its power]. He remembered the forgotten words, and he added “Hallelujah” to the chorus. He continued singing even when the crowd had finished, encouraging them to sing more stanzas or repeat refrains. He held a dialog with the young people through songs and as one can see, he enjoyed it. He also spoke about the youth needing to teach him the songs as he had forgotten a lot. Subsequent songs emerged on the principle of exchanging the parts of the dialog. The songs built a platform for mutual understanding among the congregation and constituted a community. They emphasized the shared experiences. They broke the distance. One of them, probably prepared especially for the occasion, was sung by children to the tune of a Christmas carol *Oj Maluski, Maluski...* [O Thou Little One] telling about the Pope himself, and expressing a need to pray for him. The Pope commented on its individual verses, for example, he said, “Nice!” or “There you go!”

In a way, the religious song became a theme of another meeting with young people, at Skalka in Krakow. The Pope did not read a pre-prepared speech there. He spoke spontaneously and very emotionally. He referred, among other things, to the Sacrosong festival. He had initiated the event himself during his time as a bishop of Krakow.⁸ Now, as the Pope, he spoke in the same city:

Because Sacrosong is a workshop, a very interesting workshop, where Christian content and values meet with contemporary artistic means of musical expression. I wish Sacrosong continue to grow and not give up a single year. Every year, a festival. And if you are not careful, the orchestra of [the village] Zielonki will defeat you (John Paul II, in 2010, video recording).

The meeting at one point turned into a musical dialog with the Pope. His words, “You have to show the simple truth of the Gospel. You have to show who Christ is. You have to get close to Christ, and this is the way. That’s what I took from here. This is what you have taught me”, were immediately responded to with applause and singing: at first with pathos, with the words of the *Rota*, which the crowd, however, did not take up, and after a while, all together began to sing *My jesteŝmy na ziemi ŝwiatłem twym* [We are your light on earth]. The Pope joined in the singing, which was a marked difference from the sacred songs accompanying the homilies, where the Pope listened, but never sang himself. His role was different in

8 The first Sacrosong Festival of Religious Song was organized by Fr. Jan Palusiński, S.D.B., with the support of Karol Cardinal Wojtyła, at the church of St. Theresa in Lodz, in May 1969.

that case. Here the communication situation allowed him to participate and often to take the initiative. The nature of the songs was also different: they were generally so-called religious camp songs.

And finally, there was the papal window. It was during the First Pilgrimage that the tradition of evening meetings there was born. Each of them ended up with singing the *Appeal of Jasna Góra*. The song served as a prayer. Other hymns and songs were also heard during these meetings. Perhaps the most important one was *Lord, You Have Come to the Lakeshore* [*Barka*], dearly beloved by the Pope. During one of the evenings at Franciszkańska street, this song became the pretext for a friendly dialog with the young people.

“You know how to sing. Now everything is silent. When I praised them for singing, they are silent”, Pope John Paul II said.

“Sing with us”, the youth chanted.

“I don’t know how”, the Pope said. “But what?”

“*Lord, You Have Come to the Lakeshore.*”

“Well, sing.”

The Pope, with a microphone at his disposal, dominated the singing. After the song ended, he prompted the young audience again:

“And you only know one nice stanza?”

“Very nice, very nice”, the youth called out.

“But you can’t do the other one?”, the Pope asked provocatively.

The crowd responded with singing, which the Pope immediately joined. The same happened with the third and fourth stanzas. John Paul II encouraged the young people to perform (saying things such as “Well, you know the second one, but [I bet] you don’t know the third one”; “Alright, you do know three stanzas. Yet there is the fourth one”). Dialog, fun, integration, and community are concepts that come to mind as a conclusion of this meeting. The singing of *Lord, You Have Come to the Lakeshore* built bonds which proved to be very strong, and which shaped “JPII Generation.”

In front of the papal window at Franciszkańska 3, the young people willingly intoned a short chant with the following words: “*Niech żyje Ojciec Święty / przez wiele długich lat / a cała młodzież prosi / o uśmiech albo dwa*” [Long live the Holy Father / for many a long year / and all the young we are asking for / is just one smile, or more]. At the end, the Pope added: “That will be two smiles, then.” The chant was sung many times, with only the words “the young” being replaced by “Krakow” over time.

Conclusion

Religious songs accompanying the speeches of John Paul II during his first pilgrimage to Poland had many functions: dialogical, communal, humorous, unifying, and prayerful. They appeared in a liturgical context, and therefore, in sacred ritual situations, on top of informal and spontaneous situations,⁹ especially during the Pope's meetings with young people. The songs sung during the homilies were generally initiated by the faithful. The Pope did not sing with them, just listened.¹⁰ They helped the listeners to express their emotions and, above all, to respond to specific words of the Pope, to establish a dialog. Therefore, they greatly influenced the dialogical character of these homilies. They also turned into communal prayer of all those gathered, a public profession of faith and a form of community building.

The religious songs accompanying the extra-liturgical papal speeches were of a different nature. Many times they were initiated by the Pope, who then actively participated in the performance. They had a less solemn and festive character. They also became part of the dialog, sometimes very elaborate. They made the atmosphere of the meetings with the Pope similar to that of bonfires at religious youth summer camps and other cheerful evenings. They built strong bonds between the participants and brought them closer to John Paul II, who sang with his audience and, therefore, became one of them.

REFERENCES

- Cygański, A. (2018). *Dialogiczny wymiar homilii po Soborze Watykańskim II*. Kraków: Wydawnictwo Unum.
- Jan Paweł II (2010). *Pielgrzymki do ojczyzny. Przemówienia, homilie*. Kraków: Znak.

-
- 9 John Paul II made public appearances in three different communicative situations during his 1st pilgrimage to Poland: ritual (sacred and secular), informal, and informal-spontaneous. The communication situation exerted a strong influence on the nature of the Pope's speeches, including the type of religious hymns and songs accompanying his speeches and homilies. For more on the communication situations, cf. Jankosz, 2018.
- 10 An exception may be the homily given at a Mass celebrated for alumni of a religious seminary, the liturgical altar service and young people. In a way, the Pope himself provoked the singing by referring to the words of the song: "I chodź ze mną zbawiać świat, dwudziesty już wiek" [And come with me to save the world, the twentieth century is here]. The crowd responded with applause and singing, which he also joined in. During the same homily, the *Wiele jest serc* [Many hearts] song and *Lord, You Have Come to the Lakeshore* were sung. The Pope responded to the singing of *100 lat* [Live a hundred years] with the words: "This is not a liturgical song."

- Jankosz, M. (2018). Sytuacje komunikacyjne publicznych wystąpień Jana Pawła II podczas I pielgrzymki do Polski. *Polonia Sacra*, 50, 183–194.
- Jankosz, M. & Przychyna, W. (2020). Forma, język i styl homilii ojca Adama Szustaka, księdza Piotra Pawlukiewicza i arcybiskupa Grzegorza Rysia. *Stylistyka*, XXIX, 131–145.
- Przychyna, W. (2013). *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II. Pytania, problemy, wyzwania*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Przychyna, W. (2020). Pojęcie homilii i kazania. Ujęcie homiletycznoteologiczne. In W. Przychyna & K. Skowronek (eds.), *Język homilii i kazań*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Przychyna, W. & Skowronek, K. (2020). Wstęp. In W. Przychyna i K. Skowronek (eds.), *Język homilii i kazań*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Sieradzka-Mruk, A. (2009). Język kaznodziejski jako przykład polszczyzny mówionej (wybrane aspekty). In B. Dunaj & M. Rak (eds.), *Polszczyzna mówiona ogólna i regionalna. Materiały ogólnopolskiej konferencji naukowej, Kraków 25–26 września 2008*. Kraków, 357–364.
- Wilkoń, A. (2000). *Typologia odmian językowych współczesnej polszczyzny*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Woźniak, Z. (2015). Kilka uwag o języku współczesnych pieśni i piosenek religijnych. *Colloquia Theologica Ottoniana*, 1, 171–190.
- Zdunkiewicz-Jedynak, D. (1996). *Językowe środki perswazji w kazaniu*. Kraków: Poligrafia Salezjańska.
- Zerfass, R. (1995). *Od aforyzmu do kazania*. Kraków: Poligrafia Salezjańska.

Magdalena Jankosz – is a graduate of Journalism and Social Communication in addition to Polish Philology (major: theater studies) at the Jagiellonian University in Krakow. PhD student at the Faculty of Social Sciences of the Pontifical University of John Paul II in Krakow. Her research interests revolve around issues of social communication, especially nonverbal communication and its impact on the semantics of expression.

Leszek Zinkow

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

The Institute of Mediterranean and Oriental Cultures of the Polish Academy of Sciences

leszekzi@interia.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.07

A Few Observations on Pope John Paul II's Relationship to the Ancient World

ABSTRACT

The article points out a few selected threads of interest related to Karol Wojtyła's – Pope John Paul II's – relationship with the ancient world, with the focus on the Biblical lands. Some of his statements on this subject are discussed. Above all, the focus is on John Paul II's pilgrimages in 2000 and 2001. These two endeavors were connected with the Jubilee Year, in which the Pope visited, among other countries, Egypt, Syria, Jordan and Greece, referring to the ancient history of these locations.

KEYWORDS: Pope John Paul II, Karol Wojtyła, Ancient World, the Biblical World, Egypt, Holy Land, Greece, Pilgrimages

STRESZCZENIE

Kilka uwag o odniesieniach papieża Jana Pawła II do świata starożytnego

Artykuł wskazuje kilka wybranych, interesujących wątków związanych z relacjami Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II ze światem starożytnym, zwłaszcza ziemią biblijnymi. Omówiono kilka jego wypowiedzi dotyczących tego tematu oraz – przede wszystkim – pielgrzymki, które odbył w roku 2000 i 2001. Miało to związek z Rokiem Jubileuszowym; papież odwiedził wówczas m.in. Egipt, Syrię, Jordanię i Grecję, nawiązując do antycznych dziejów tych miejsc.

SŁOWA KLUCZE: papież Jan Paweł II, Karol Wojtyła, świat starożytny, świat biblijny, Egipt, Ziemia Święta, Grecja, pielgrzymki

Once could hardly argue that Karol Wojtyła – from 1978 Pope John Paul II – was an expert in and lover of antiquity, or that he would speak many times about the heritage of the ancient world in contexts other than the religious one. However, several important exceptions should be

Suggested citation: Zinkow, L. (2021). A Few Observations on Pope John Paul II's Relationship to the Ancient World. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 1(32), pp. 69–77. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.07.

Submitted: 30.11.2020

Accepted: 28.02.2021

emphasized. Classroom intellectual formation of the youth in the 1930s still included advanced learning of Latin and classical Greek along with reading classical literature. As a student, Wojtyła even received Greek extra lessons. Additionally, his secret studies during the years of World War II at the Seminary in Krakow enriched his knowledge with at least basic Hebrew (Szulc, 2007, p. 73) and biblical history, which to some extent overlapped with the history of the ancient Near East, ancient Greece, and Rome. This knowledge undoubtedly shapes and sensitizes every priest to the reception of this heritage. Let us also remember that contemporary Mediterranean archaeology, as a scientific discipline, emerged from previous biblical studies that tried to juxtapose the results of excavations, especially in Egypt, the Levant and Mesopotamia, with the historical message of the Old Testament. This relationship is still researched today (e.g. Kitchen, 2004; Keller, 2015; Price & House, 2017).

Another important factor were the youthful passions of Karol Wojtyła: literary history and theater. These two topics related in particular to the Polish poetry and drama of the 19th century, strongly saturated with Philhellenism. While living in Krakow, Wojtyła shaped his sensitivity within the tradition centered around the royal castle of Wawel, “the Polish Acropolis,” where he could see how the Polish playwright, poet, and painter Stanisław Wyspiański (1869–1907) attributed an aspect of Greek heroes to the heroes of the Polish national history, and where he fell under the spell of the Polish romantic poet, Cyprian Kamil Norwid (1821–1883), who saw a true realization of perfect humanity in a beautiful harmony between the heritage of antiquity and Christianity. In a letter addressed to his teacher, and later longtime friend, Mieczysław Kotlarczyk, Karol Wojtyła wrote: “I think about a Poland of Athens, but more perfect than Athens, with all the greatness of Christianity” (Kotlarczyk & Wojtyła, 2001, p. 304; a letter dated November 1939). As a priest progressing in the hierarchy of the Catholic Church, he would spend more time in Rome, whose bishop he formally became as Pope John Paul II. For almost three decades of his pontificate, he lived and worked in direct physical and spiritual proximity to the tradition of the ancient metropolis, including the great ancient collections of the Vatican Museums. Also then, as head of the Catholic Church, he spoke approvingly and competently about the goals and needs of Christian archeology and research on Christian antiquity (Longosz, 2007; Figiel, 2007), and he supported the work of the papal institutions: Pontificia Commissione di Archeologia Sacra and Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (Iwaszkiewicz-Wronikowska, 2007). In this article, we indicate some of the more interesting accents in the life and work of Karol Wojtyła – Pope John Paul II – focused on “archaeological and ancient studies.”

At the end of 1963, Wojtyła took a few days' pilgrimage to the Holy Land, just before the historic visit of Pope Paul VI (in January 1964). The intention of the Bishop of Krakow was a reflection on the identity and mission of the contemporary Church, which was the common heritage of "Rome and Jerusalem." Wojtyła, as he himself stressed, started his journey across the Middle East from Cairo, even though it was merely the result of logistics and air transport availability, as he only changed planes in the Egyptian capital. However, he noted the symbolism of that country in the context of the flight of the Holy Family (Matt. 2.13–15). Similarly, he only saw the Sinai peninsula from an airplane flying into Jerusalem ("in a way, it includes the entire mystery of the Exodus," he wrote). Unhurried, meditative visitations to evangelical locations in Israel, however, provided a deep experience for him (Wojtyła, 1963; Mason, 2016).

Already as Pope John Paul II, during his pilgrimage to Turkey, on 30 November 1979 (4th pilgrimage) he visited Ephesus (Ancient Greek: Ἔφεσος, Hittite: Apaša), the great ancient center of worship of the goddess Artemis, which is still evidenced today by the ruins of her magnificent temple (Artemision) regarded as one of the seven wonders of the world by the Greeks (Keller, 2015, pp. 398–405). Therefore, this is highly symbolic that Ephesus, the place of the missionary work of Paul the Apostle, holds the remains of the oldest church dedicated to Mary, and that the Council of Ephesus (431) confirmed the dogmatic title of Mary the Mother of God (Θεοτόκος).

Several years later, on 10–11 May 1997, the Pope visited Lebanon (77th pilgrimage), an area repeatedly mentioned in the Bible (1–2 Kings et al.), corresponding partially to the ancient Phenicia (Canaan, Arab.: Kanʿān). From the 7th century BC, Lebanon was subject to the changing domination (and cultural influence) of Assyria, Babylonia, Persia, Egypt, and finally the Romans, as Provincia Syria (Keller, 2015, pp. 57–58). The main purpose of the pilgrimage was a solemn conclusion of the Synod of Bishops, with the participation of representatives of several Orthodox Churches, the Assyrian Church, and a Protestant church.

Pope John Paul II came into first-hand contact with the world of the ancient and biblical East during his millennium pilgrimages. The Pope especially emphasized that for many years he had wanted to celebrate the 2000th anniversary of the birth of Jesus Christ (AD Iubilaeum 2000), by visiting and praying in the places associated with "God's presence in history" (Oldakowski, 2005), following in the footsteps of Abraham, Isaac, Jacob, and Moses. He wanted to start his journey in the ancient city of Ur associated with the biblical patriarch Abraham (Keller, 2015, pp. 7–21). Unfortunately, the political situation in the region (near modern An Nāṣirīyah, on the western shore of the Euphrates) ruled out such a possibility. However,

as he pointed out during one of the audiences, he made a spiritual pilgrimage there.

It is worthy to refer to the Polish Jesuit Maximilian Rylło (1802–1848; Polgár, 1981, pp. 119–120), who reached the Euphrates and Tigris in April 1837 during his missionary journeys, and came to Nineveh (Naynawā), where he even conducted a sort of an archaeological reconnaissance. According to the Bible, Nineveh was saved by Jonah from the wrath of God (3 Jonah; Keller, 2015, pp. 31–32). After returning to Rome, Rylło provided Pope Gregory XVI with an interesting small collection of Mesopotamian artifacts (it was nearly a decade before the pioneering work of Austen H. Layard), in return for which he received the dignity of a member of the Pontifical Academy of Archeology (Janocha, 1999). Rylło was associated with an important episode in the life of Juliusz Słowacki (1809–1849) – Karol Wojtyła’s favorite poet; Słowacki met with the Jesuit in Jerusalem (1837), which he immortalized in one of his poems, so likely the Pope also knew about it.

John Paul II started a pilgrimage in the footsteps of Moses with his first papal visit in Egypt (90th pilgrimage). On February 24, 2000 he set foot on the land of Egypt, and his first words were: “as-salāmu ‘alaikum.” This travel, in addition to its Jubilee Year dimension, also had an obvious ecumenical nature, and represented a step forward in the dialog with Muslims. Undoubtedly, the biggest inspiration were the words of the Bible, “Out of Egypt I called my son” (Matt. 2.15), referring to the flight of the Holy Family to Egypt, where they sought refuge, and the same words spoken by God in the history of the Old Testament, when He brought the people of Israel out of Egypt (Exod. 20.2), to make the Covenant at the top of Sinai. Already during the greeting with the then president Ḥusnī Mubārak, the Pope stressed that Egypt started a five thousand years’ old civilization that is known worldwide for its monuments and the achievements of its science. He added that different cultures met and intermingled there, making Egypt famous for its wisdom and knowledge. In the days of early Christianity, the Egyptian city of Alexandria (Arab. al-‘Iskandariyya) where the Church was founded by a disciple of Peter and Paul, the Evangelist Mark, was the home of famous ecclesiastical writers, for example, Clement of Alexandria (Titus Flavius Clemens) and Origen, or great Fathers of the Church, such as Cyril of Alexandria and Athanasius. The Church of Alexandria in ancient times enjoyed great prestige as the second capital of Christianity after Rome and an important center of theological thought. Additionally, thanks to the saints Anthony of Egypt and Pachomius the Great, Egypt became the birthplace of monasticism. When in 451 AD the Council of Chalcedon denounced the heresy of Monophysitism, then widespread in Egypt, some of the faithful broke

communication with Rome, giving rise to the independent Coptic Orthodox Church of Alexandria. Let us also notice that the superior of the Coptic Church, Šinūda III, while expressing his thanks to John Paul II for the visit, stressed the role of Egypt in the history of salvation, and pointed to the spiritual roots of the ties between the Church of Rome and the Egyptian Church. As Holy Mass was celebrated in Cairo, liturgical chants were performed, among others, in the Coptic language, which is philologically the last phase of the language of the ancient Egyptians. The climax of the Pope's stay in Egypt was the pilgrimage of February 26 to Saint Catherine's Monastery on the Sinai (Sīnā), erected in the sixth century by Emperor Justinian the Great in a place where, according to tradition, God appeared to Moses in the burning bush (Keller, 2015, pp. 130–138). Archbishop Damian personally showed the location of the biblical sites, and especially “the well of Jethro” (Exod. 18), “the roots of the burning bush” (Exod. 3.3–4; Mark 12.26; Luke 20.37; Acts 7.30–34), the relics of Saint Catherine of Alexandria, and a collection of biblical manuscripts (including the famous *Codex Sinaiticus*).

A month later (20–26 March 2000), John Paul II went on another, 91st apostolic journey, to Jordan and Israel. Ancient history of the present territory of the Kingdom of Jordan was stormy, but typical for this region. The first Semitic tribes (‘Ammôn, Moab, Edom; cf. Keller, 2015, pp. 149–155) in the tenth century BC were conquered by the kingdom of Israel, and two centuries later, by the Assyrian Empire. Soon, however, the region was dominated by the Babylonians and then (after 539 BC), by the Persians. In the southern part of modern Jordan and Syria, the Nabataean Kingdom began to take shape (Gen. 25.13; Isa. 60.7), fed by the population influx migrating north the Arabian Peninsula, initially dependent on the Persians, the Ptolemaic Egypt and for a short period, also on Palmyra. After the Roman annexation of the Nabataean Kingdom with its capital in Petra (Raqmu; Arab.: al-Batrā’) and Sinai, Provincia Arabia Petraea was established there in 106 AD. The destination of the Pope's pilgrimage was the shrine of Moses on Mount Nebo (Jabal Nibu; Keller, 2015, p. 154), from where the prophet and leader of the Israelites watched the Promised Land after the forty-year journey through the desert (Deut. 32.49), and he may have been buried in the area (Deut. 34.5–6). The history of human settlements on Mount Nebo dates back to the Bronze Age (Piccirillo & Alliata, 1998) and the hypothesis of its biblical identification was put forward in 1881 by the members of the American Palestine Exploration Society. The Pope visited the archaeological site, first excavated by the Franciscan Sylvester Saller in 1933, and from 1935 explored along with Bellarmino Bagatti. In 1963, Virgilio Corbo directed the reconstruction of the ruins, and since 1976, the studies had been headed by Fr. Michele Piccirillo from the

Jerusalem Studium Biblicum Franciscanum. Currently, the Franciscan Archaeological Institute maintains a base at Mount Nebo. The next day, John Paul II went to the valley of Wādī Kharrār, where, according to tradition, St. John was giving baptisms in the waters of the Jordan River (Arab.: Wādī Nahr al-Urdunn; Waheeb, 2001; Keller, 2015, pp. 54–57, 375–379).

In the afternoon, immediately after arriving from Jordan to Israel, the Pope first went to Bethlehem, and the next day he visited the Cenacle in Jerusalem. He met with the chief Rabbis of Israel, the Ashkenazi one (Western rite), Jisra'el Me'ir Lau and the Sephardim (Eastern rite) one, Eliyahu Bakshi-Doron. An interesting, “archeological” accent of this stage of the pilgrimage was marked by the Pope’s visit (on March 24) to Chorazin (modern Kerazeh); an ancient village near the Sea of Galilee (Lake Tiberias, Hebrew: Yam Kinneret) where, according to the information provided by the evangelists Matthew and Luke, Jesus taught and performed miracles (Matt. 11.20–24; Luke 10.13–15). Currently, the area is within the National Archaeological Park with some ruins, among which an impressive, ancient synagogue comprised of black basalt stands out particularly. According to tradition, it is a synagogue from the time of Christ, even though most of the ruins are rather dated back only to the fourth century AD, as shown by studies conducted there in years 1962–1964 and 1980–1987 (Yeivin, 2000). Earlier, in 1926, archaeologists discovered a decorative basalt object, reminiscent of a seat, and having associated it with a passage from the Gospel of Matthew (Matt. 23.2), they called it the “Seat of Moses.” On the last day of his pilgrimage in Jerusalem, the Pope visited the famous monumental piece of wall (Hebrew: ha-kotel ha-ma'arawi) surrounding the west side of the location where the Jewish Second Temple (516 BC–70 AD) once stood, which replaced Solomon’s Temple (the First Temple) and the only remnant of it still existing today (Mark 13.1–2; Matt. 24.1–3; Luke 21.5–6). This piece of the wall is known as the “Western Wall” or the “Wailing Wall” (Ritmeyer, 2006; Keller, 2015, p. 415).

Between 4 and 9 May 2001, John Paul II made his 93rd pilgrimage, the destination of which was Greece, Syria and Malta, so strongly reminiscent of the trail of missionary journeys made by Paul the Apostle. The first two days in Athens were, as he called it, a symbolic settling of a debt to two great, invaluable traditions crossing their paths on the land of Hellas – the heritage of the Antiquity, which our civilization is derived from, and the Greek Christianity, which undertook a dialog forming the shape of modern Europe and large parts of the world. The power of Greek thought met there with the power of faith. In Plato’s thought and message of *παιδεία* (*paidéia*), a familiar search for goodness, truth and beauty was found. John Paul II pointed out the timelessness of the message of the Ancient Greek (Delphic) aphorism of “Know thyself” (*γνώθι σεαυτόν*) inclining toward

the deepest humanistic reflection. He also recalled that Christianity, which admittedly came from Palestine, spread around the ancient and medieval world carried both in Greek and Latin languages. The Pope stressed how important it was for him to arrive at the hill of the Areopagus (ὁ Ἄρειος πᾶγος), near the Acropolis, where Paul the Apostle delivered his historic speech (Acts 17.16–34).

The visit to Syria (May 5–8), despite the huge ancient heritage of these lands which are the link between Mesopotamia, Egypt and the Holy Land (Keller, 2015, pp. 41–53 passim) did not involve any distinct “archaeological” accents. The most important event, not only of this papal pilgrimage, but also in the whole history of the papacy, was the visit to the Great Mosque of Damascus (Arab.: Jāmi’ Banī Umayyah al-Kabīr). In this mosque, relics of John the Baptist, considered to be one of the prophets of Islam as well, are kept. In Damascus (Arab.: Dimašq), which is one of the oldest cities of the ancient East (already mentioned in ancient Egyptian sources as T(j)mśkw), a powerful temple of Jupiter was transformed (Keller, 2015, p. 54) into a Cathedral of John the Baptist, later partly demolished and retransformed as the great mosque. It was there that John Paul II – as the first pope – stepped over the threshold of a Muslim temple. The Millennium papal pilgrimage in the footsteps of the biblical antiquity ended in Malta (May 8–9), where Paul the Apostle arrived from Caesarea (now in north-central Israel) while heading towards Rome (as a result of shipwreck; Acts 27, 28.1–10) and where he spent three months in 60 AD.

At the end of the above reconnaissance it is also worth mentioning that Pope Francis went to the Holy Land during his second apostolic journey (24–26 May 2014) and during his 18th pilgrimage (28–29 April 2017) he visited Egypt, where he was invited by the President ‘Abd al-Fattāḥ as-Sīsī, the Egyptian Catholic bishops, and the Pope of the Coptic Orthodox Church of Alexandria, Theodoros [Tawadros] II.

REFERENCES

- Brunelli, G. (2000). The Great Jubilee of Pope Wojtyła. *Italian Politics*, 16, 151–167.
- Figiel, J. (2007). Jan Paweł II a antyk chrześcijański. Polskojęzyczna bibliografia wybrana. *Vox Patrum*, 50, 725–735.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska, B. (2007). Jan Paweł II i archeologia chrześcijańska. *Vox Patrum*, 27, vol. 50–51, 285–288.
- Jan Paweł II [=Wojtyła, K.]. (1999). *List Ojca Świętego Jana Pawła II o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.

- Janocha, M. (1999). Wykopaliska archeologiczne ojca Maksymiliana Ryłły w zbiorach watykańskich. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 12, 63–69.
- Keller, W. (2015). *The Bible as History*. New York: William Morrow Company.
- Kitchen, K.A. (2004). *The Bible in Its World: The Bible and Archaeology Today*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Kotlarczyk, M. & Wojtyła, K. (2001). *O Teatrze Rapsodycznym. 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*, eds. J. Popiel & T. Malak. Kraków: Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna im. Ludwika Solskiego.
- Longosz, S. (2007). Jan Paweł II a organizacja polskich studiów nad antykiem chrześcijańskim. *Vox Patrum*, 50–51, 497–533.
- Mason, S. (2016). *Orientation to the History of Roman Judaea*. Eugene OR: Cascade Books / Wipf and Stock Publishers.
- Óldakowski, K. (2005). Śladami Boga w historii – pielgrzymki Jana Pawła II w roku wielkiego jubileuszu do miejsc związanych z historią zbawienia. In B. Domański & S. Skiba (eds.), *Geografia i Sacrum*, vol. 1. Kraków: IGiP UJ, 253–264.
- Piccirillo, M. & Alliata, E. (1998). *Mount Nebo. New archaeological excavations 1967–1997* (Mount Nebo series 5). Jerusalem: Studium Biblicum Franciscanum.
- Polgár, L. (1981). *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus*, tome 3. Rome: Institutum Historicum S.I.
- Price, J.R. & House, H.W. (2017). *Zondervan Handbook of Biblical Archaeology: A Book by Book Guide to Archaeological Discoveries Related to the Bible*. Grand Rapids: Harper Collins Publishers.
- Ritmeyer, L. (2006). *The Quest: Revealing the Temple Mount in Jerusalem*. Jerusalem: Carta.
- Szulc, T. (2007). *Pope John Paul II: The Biography*. New York: Simon and Schuster.
- Waheeb, M. (2001). *Wādī Kharrār Archaeological Project*. In *Studies in the History and Archaeology of Jordan VII*. Amman: Department of Antiquities of Jordan, 591–600.
- Wojtyła, K. (1963). List po powrocie z pielgrzymki do Ziemi Świętej, odbytej w dniach: 5–15 grudnia 1963 r. *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi*, no. 3–4.
- Yeivin, Z. (2000). *The Synagogue at Korazim. The 1962–1964, 1980–1987 Excavations: Israel Antiquities Authority Reports 10*. Jerusalem: Israel Antiquities Authority.

Leszek Zinkow – his research interests include comparative culture studies, especially the reception of the heritage of the ancient Middle East (mainly Egypt and its historical, mythological narratives and symbolism). Also deals with travel accounts to oriental destinations (editions of texts), the history of museums and collecting, in addition to the history

of contemporary culture, the history and practice of the media, the social history of science, transfers, and cultural innovation. He also works at the John Paul II Pontifical University. Member of the International Association of Egyptologists (Mainz), Polish Society of Cultural Studies and the Commission of Classical Philology at the Polish Academy of Sciences (Krakow). Deputy editor-in-chief of the *Perspectives on Culture* magazine (editor-in-chief in the years 2013–2016).

Grażyna Zając

<http://orcid.org/0000-0001-7547-7135>

Uniwersytet Jagielloński

grazyna.zajac@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.08

Świat anatolijskich Ormian w opowiadaniach Hagopa Mintzuriego

STRESZCZENIE

Hagop Mintzuri (1886–1978) to nowelista ormiański z Turcji, urodzony w wiosce Armudan we wschodniej Anatolii. Podczas pogromu Ormian w 1915 r. przebywał w Stambule, co uratowało mu życie. W masakrze zginęła cała jego rodzina – żona i czworo małych dzieci. Zaczął publikować swoje opowiadania dopiero w drugiej połowie XX w. Choć znaczną część życia spędził w Stambule, w opowiadaniach pisał głównie o wschodnioanatolijskiej prowincji, którą zapamiętał z dzieciństwa i młodości. Mintzuri jest klasyfikowany jako przedstawiciel nurtu wiejskiego w literaturze zachodnioormiańskiej. Pisał w języku ormiańskim, a jego książki tłumaczone są przez tureckich Ormian na język turecki i cieszą się dużą popularnością.

W artykule omawia się tematykę opowiadań Mintzuriego ze zbioru *Skąd przybywasz, żurawiu*, które są bezcennym źródłem wiedzy o nieistniejącym już świecie prastarego chrześcijańskiego narodu w Azji Mniejszej – anatolijskich Ormian. Świat ten odszedł na zawsze wraz z okrutną deportacją Ormian. Dzięki opowieściom Mintzuriego, napisanym bardzo szczerym, bezpretenjonalnym językiem, poznajemy codzienne życie, troski, radości, a przede wszystkim ciężką pracę mieszkańców ormiańskich wsi wschodniej Turcji przed I wojną światową. Główne tematy w tych opowiadaniach to: dziecko, sytuacja kobiety, ciężka praca rolnika, tradycje, narodziny, śmierć, sezonowa praca w Stambule.

We wnioskach końcowych uzasadnia się tezę o wielkiej roli wątków autobiograficznych w literaturze. Sprawiają one, że dzieło literackie staje się paradokumentem epoki. Zachowując urodę literatury i fikcji, dostarcza także wiedzy o realiach.

SŁOWA KLUCZE: Ormianie, Turcja, Hagop Mintzuri, Agop Demirdżian, nowelistyka ormiańska

ABSTRACT

The World of the Anatolian Armenians in the Short Stories of Hagop Mintzuri

Hagop Mintzuri (1886–1978) is an Armenian short story writer from Turkey, who was born in the village of Armudan in Eastern Anatolia. During the Armenian genocide in 1915 he was staying in Istanbul, and this saved his life. His entire family – his wife and four little children – were killed in the massacre. He began to publish his short stories only in the second half of the 20th century. Even though he lived a considerable part of his life in Istanbul, in his short stories he discussed mainly the east Anatolian province which he remembered from the days of his childhood and youth. Mintzuri is classified as a representative of the peasant writing in Western Armenian literature. He wrote in the Armenian language, and his books, which enjoy considerable popularity, are translated by the Turkish Armenians into Turkish.

The article discusses the subject matter of Mintzuri's stories from the collection *Turna Nereden Gelirsin* (*Crane, Whence Do You Come*), which constitute an invaluable source of information about the world of the ancient Christian people in Asia Minor – the world of the Anatolian Armenians which no longer exists. This world disappeared forever due to the cruel deportation of the Armenians. Owing to the frank, unaffected prose of Mintzuri's stories, we may experience the day-to-day activities, concerns, delights, and above all the toil of the inhabitants of the Armenian villages of Eastern Turkey before the First World War. The main themes which are explored in these stories have to do with children, the situation of women, the difficult labours of a farmer, traditions, birth and death, seasonal work in Istanbul.

The conclusions justify the thesis about the significant role of the autobiographical themes in literature. The latter make a work of literature a paradox of its age. Preserving the charm of literature and fiction, it also provides an insight into the realia.

KEYWORDS: Armenians, Turkey, Hagop Mintzuri, Agop Demirgian, Armenian short story

Sędzio żywych i umarłych (...)
Wejrzyj na lud zamieszkujący tę ziemię,
który od tak dawna trwa ufnie przy Tobie
i który, choć doświadczył wielkich cierpień,
zawsze dochowywał Ci wierności.
(Jan Paweł II, Erywań, 2001)

Ormianie w Anatolii

Ormianie – naród o wielowiekowej historii, której początki sięgają czasów starożytnych, jeden z pierwszych chrześcijańskich narodów świata – w wyniku wielu tragicznych wydarzeń żyją dziś w rozproszeniu, w licznych diasporach rozrzuconych po świecie. Bardzo bolesny dla Ormian jest fakt, że znacząca większość narodu mieszka poza granicami kraju. Tym krajem ojczystym, ale dziś bardzo okrojonym, jest Republika Armenii, była republika radziecka. Rzeczywista ojczyzna Ormian była jednak znacznie rozleglejsza. Rozpościerała się daleko na zachód od dzisiejszej Armenii, bowiem dawne terytoria ormiańskie obejmowały całą Wyżynę Armeńską od pasma Małego Kaukazu na północnym wschodzie po środkową Anatolię, a w okresach największej świetności (Królestwo Cylicyjskie, XII-XIV w.) aż po Cylicję i wybrzeża Morza Śródziemnego. Kres ormiańskiej państwowości w Anatolii położyli Turcy. Ormianie wciąż jednak żyli w Azji Mniejszej i aż do I wojny światowej w niektórych regionach wschodniej Turcji stanowili znaczący odsetek mieszkańców. Znani z wielkiej pracowitości, zamieniali nieurodzajne, kamieniste zbocza górskie w pola i winnice, rozwijali hodowlę, rzemiosło i handel. Na ziemiach wschodniej Anatolii od wieków zamieszkałych przez Ormian znajdują się dziś takie prowincje (*vilayet*) Republiki Turcji, jak Ardahan, Kars, Bayburt, Erzincan, Erzurum, Van, Bitlis, Diyarbakır, Sivas i Ağrı ze świętą górą Ararat. Bardzo duże skupiska Ormian znajdowały się aż do I wojny światowej w wielkich miastach zachodniej Turcji, takich jak Stambuł i Izmir. I to w tych miastach mieli oni najlepsze możliwości rozwoju duchowego i edukacji, natomiast ormiańska „prowincja”, czyli wschodnia Anatolia pozostawała biedna i zaniedbana. Tę dwoistość ormiańskiej kondycji wyraźnie uchwycił – być może nieświadomie – pisarz, który jest przedmiotem tej pracy, Hagop Mintzuri.

W wielonarodowym państwie osmańskim każdy poddany bez względu na wyznanie miał szansę zdobycia wykształcenia i zrobienia kariery, także tej państwowej. Mniejszości religijne (*millet*) miały prawo do wyznawania swojej religii, posiadały własny system szkolnictwa. Dotyczyło to przede wszystkim Żydów, Ormian i Greków, a Ormianie wyróżniali się w tej

grupie swoistą „elitarnością”, którą historyk Tomasz Wituch opisuje tymi słowami:

Do połowy XIX wieku nie słyhać było o większych konfliktach ormiańsko-osmańskich. Przeciwnie, ten inteligentny, kupiecko-rzemieślniczy lud zdołał sobie w państwie sultańskim wyrobić świetną pozycję i miano „wiernego ludu” (*millet-i sadıka*) sultanów. Poza wilajetami wschodnimi, tj. Armenią właściwą, gdzie mieszkała część Ormian i gdzie stanowili ludność rolniczą, w reszcie państwa byli rozproszeni. Stanowili przeważnie ludność miejską. W ich rękach była większość rzemiosła osmańskiego, a w handlu skutecznie rywalizowali z Grekami. Do połowy XIX w. przenikali bez większych przeszkód do rozmaitych szczebli w administracji sultańskiej. Finanse, kontakty z Europejczykami, w pewnej mierze oświata, wolne zawody – głównie lekarze – oto sfery ich działalności. W przeciwieństwie do Greków, zawsze podejrzanych o skłonności do irredenty na rzecz idei helleńskiej, Ormianie byli przez długi czas dopuszczani do wszystkich, czasem bardzo lukratywnych stanowisk (1980, s. 61).

Pierwsza połowa XIX w. była dla tureckich Ormian czasem wyjątkowego rozkwitu, przede wszystkim w dziedzinie literatury, szeroko pojętej kultury (w tym m.in. teatr i prasa), kontaktów kulturalnych, naukowych i zawodowych z Europą. Szczególny postęp zaznaczył się na polu ormiańskiej edukacji. Staraniem zagranicznych fundacji i lokalnej ormiańskiej elity powstawały szkoły (również i żeńskie) reprezentujące taki poziom, o jakim Turcy mogli tylko marzyć¹. Wyjątkowe zasługi w dziele kształcenia ormiańskiej młodzieży w Turcji położył katolicki zakon ojców mechitarystów założony przez tureckiego Ormianina, Mechitara². W utworach Hagopa Mintzuriego, zwłaszcza w jego autobiografii, można znaleźć wzmianki o kilku szkołach, w których sam się uczył.

Pokojowe współistnienie Turków i Ormian, trafnie określane przez Witucha terminem „symbioza” (1980, s. 60–61), zaczęło się psuć w pierwszej połowie XIX w., choć w tym okresie nie dochodziło jeszcze do większych ataków agresji. Jak pisze Grzegorz Kucharczyk (2004):

dla dobrego funkcjonowania milletu konieczne było istnienie dwóch przesłanek: silnego państwa tureckiego oraz braku większych aspiracji politycznych wśród nie-muzułmańskich społeczności. Już na początku XIX wieku stało się zupełnie jasne, że warunki te nie są do spełnienia (s. 21).

1 O szkołach nietureckich w państwie osmańskim: Zajac, 2013, s. 174–177 i 231–246; Zajac, 2016.

2 O izmirskim liceum ojców mechitarystów oczami muzułmańskiego ucznia: Zajac, 2020.

Jako główne przyczyny rosnącej wrogości między Turkami i Ormianami wskazać można m.in.: upadek potęgi imperium skutkujący frustracją Turków i wybijaniem się na niepodległość podbitych narodów bałkańskich; wzrost świadomości narodowej Ormian; powstanie świadomości narodowej Turków (świadomości tureckiej w miejsce kosmopolitycznej osmańskiej); rozwój nacjonalizmów po obu stronach; wojny rosyjsko-tureckie, w których tureccy Ormianie stawali po stronie Rosji; wspieranie przez Rosję ormiańskich ambicji niepodległościowych. Jak pisze Bernard Lewis (1972):

Dla Turków ruch ormiański był śmiertelnym niebezpieczeństwem, bardziej jeszcze niż inne ruchy niepodległościowe. Ze zdobytych przez siebie krajów Serbów, Bułgarów, Albańczyków czy Greków mogli oni – aczkolwiek niechętnie – ustąpić, opuścić te odległe prowincje i przesunąć granice imperium bliżej rdzenia ojczyzny. Jednakże Ormianie, których siedziby rozciągały się przez Turcję azjatycką od granicy Kaukazu po wybrzeże śródziemnomorskie, znajdowali się w samym sercu tureckiej ojczyzny, a wyrzeczenie się tych ziem oznaczałoby nie okrojenie, ale rozpad państwa tureckiego (s. 417).

I w takim właśnie okresie, kiedy narody zamieszkujące Anatolię wciąż żyły obok siebie w „symbiozie”, ale z różnych miejsc Turcji, szczególnie z miast, dochodziły już wiadomości o aktach agresji wobec ludności ormiańskiej, przyszedł na świat Hagop Mintzuri – świadek historii, kronikarz utraconego bezpowrotnie świata. W jego utworach nie ma nienawiści, widać raczej pogodzenie się z losem. Zarówno w rodzinnej wiosce, jak i w Stambule przyszło mu żyć w wielonarodowym otoczeniu, mając za sąsiadów Turków, Kurdów, alewitów, Greków. Wszyscy oni byli tak samo biedni jak on, prowadzili podobnie skromne życie, tak samo bardzo ciężko pracowali, a kiedy była potrzeba, pomagali sobie nawzajem. Nie zaprzęтали sobie głowy sprawami, które zajmowały umysły możnych tego świata: polityką, nienawiścią, zacietrzewieniem. I taki właśnie obraz Anatolii uwiecznił Mintzuri w swoich utworach.

Hagop Mintzuri – próba życiorysu

Urodziłem się we wsi Armudan [obecnie Armutlu – G.Z.]. Była to wioska licząca siedemdziesiąt domów, należąca do wilajetu Erzincan. Moja data urodzenia to 16 października 1886, czwartek. Są dwie wioski Armudan. Wielki Armudan, oddalony od naszego o dziesięć minut drogi, liczył trzysta domów. Ja jestem z Małego Armudanu. Znajduje się on na wprost

łańcucha górskiego Munzur, inaczej zwanego górami Dersim, po północnej stronie Eufratu. Najbliższym miastem było Eğin [obecnie: Kemaliye, orm. Աղձ – G.Z.]. Nasz bogaty i barwny folklor wywodził się właśnie z Eğin. W tych stronach były tylko góry i doliny; równin nie było tam wcale. Wszystko to żyje we mnie z najdrobniejszymi szczegółami krajobrazu; z wioskami, ich mieszkańcami, ubiorami i mentalnością (Mintzuri, 2002b, s. 142).

Takimi słowami przedstawia siebie skromny ormiański pisarz Hagop Mintzuri³, którego data urodzenia tak bardzo kojarzy nam się z dumą naszego narodu, Janem Pawłem II. Urodził się w niezamożnej wiejskiej rodzinie. Skończył 5-letnią szkołę ormiańską, z której wyniósł wiedzę niespotykaną wśród muzułmańskich rówieśników, gdyż poziom szkół chrześcijańskich był o wiele wyższy niż tradycyjnych szkół muzułmańskich, stawiających za główny cel nabycie umiejętności czytania Koranu po arabsku. W każdej ormiańskiej szkole początkowej, nawet w najmniejszej miejscowości, od trzeciej klasy obowiązywała nauka francuskiego. Oprócz podstawowych przedmiotów, jak nauka czytania i pisania po ormiańsku, arytmetyka, religia, uczniowie poznawali także sztukę pisania dokumentów urzędowych i handlowych w języku osmańskim, co później bardzo przydawało się w życiu zawodowym. Jak Mintzuri podaje w swoich wspomnieniach (2002a, s. 11), autorem podręczników języka osmańskiego dla ormiańskich dzieci był zasłużony nauczyciel i pedagog Mihran Apikian. A w napisanym przez siebie biogramie dołączonym do tomu opowiadań (2002b, s. 142) pisarz podkreśla dobrą organizację ormiańskiego szkolnictwa: nauka i podręczniki były bezpłatne, szkoły utrzymywano z dochodów, które płynęły z należących do Kościoła majątków rolnych.

W wieku jedenastu lat Hagop wyjechał do Stambułu, gdzie już od kilku lat pracowała większość jego krewnych, w tym i ojciec. Było to powszechne zjawisko na ormiańskiej prowincji: praca w polu spoczywała na barkach najstarszych mężczyzn, kobiet i dzieci, a młodszy mężczyźni wyjeżdżali do odległych miast, skąd przysyłali do domów zarobione pieniądze. Hagop miał odtąd ciężko pracować w rodzinnej piekarni, ale równocześnie kontynuować naukę. Po latach tak to opisał: „Kiedy przybyłem tutaj jeszcze jako dziecko, to i chodziłem do szkoły, i dorastałem

3 W niniejszej pracy stosuje się turecki zapis imienia i przybranego nazwiska pisarza, widniejący na okładkach wszystkich jego książek opublikowanych w języku tureckim: Hagop Mintzuri (literę „i” czyta się jak „y”). Według Gizem A. Genç (2013) nazwisko to autor przybrał od nazwy rzeki Munzur płynącej przez Wyżynę Armeńską, ale nazwę Munzur nosi też łańcuch górski (Munzur Dağları), który kilkakrotnie wspomniany jest w opowiadaniach Mintzuriego jako jeden z najbardziej charakterystycznych elementów krajobrazu rodzinnych stron. Opracowania na temat pisarza sporadycznie posługują się też jego nazwiskiem rodzowym Demirdizian (tur. Demirciyan).

w piekarni wśród chlebów. Wstawałem o piątej, szóstej, a wracałem do domu o dziewiątej, dziesiątej. Niedziel też nie miałem” (Mintzuri, 2002a, s. 153). Chłopiec musiał rano załadować gorące jeszcze pieczywo do koszy zarzuconych na koński grzbiet i w kilku turach dostarczyć setki bochenków do stałych klientów rozrzuconych po całej dzielnicy. Potem mógł biec do szkoły, a po nauce wracał do pracy przy wieczornym wypieku.

Podczas pobytu w Stambule Hagop uczył się kolejno w trzech szkołach. Pierwszą była ekskluzywna francuska placówka należąca do sieci *École Française*, z francuskim językiem wykładowym. Hagopa przyjęto od razu do trzeciej klasy. Po trudnym pierwszym miesiącu oswoił się z nauką w języku francuskim i skończył tę klasę jako prymus, podobnie po dwóch latach otrzymał dyplom ukończenia szkoły z pierwszą lokatą. Tytuł prymusa odebrał trzem koleżankom, do tej pory najlepszym uczniom. Poniższy fragment wspomnień wyraziście pokazuje poziom nauki w ormiańskich wiejskich szkołach początkowych na dalekiej prowincji:

Lekcje były łatwe. Większość tego wszystkiego już umiałem i tylko sobie powtarzałem. Na koniec roku okazałem się najlepszy! Najemi, córka pułkownika wojskowego, okulisty Dikrana Adżemiana, która zawsze była prymuską, teraz miała drugie miejsce, a Selma i Semra, córki Sadettina Beja, tłumacza przy ministrze spraw zagranicznych, teraz zajęły trzecie i czwarte miejsce. Te trzy dziewczynki miały w domu francuskie guwernantki, podczas gdy ja przyszedłem do tej szkoły z dalekiej prowincji Erzincan, z małej wioski, z pastwisk nad Eufratem, z otaczających je gór; przyszedłem tu z tym, czego się tam nauczyłem (Mintzuri, 2002a, s. 51).

Przez kolejne dwa lata Hagop uczył się w klasycznym ormiańskim liceum męskim Getronagan w dzielnicy Galata, a kiedy piekarnia z powodu problemów finansowych musiała szukać klientów w innej dzielnicy, przeniesiono się daleko na północne krańce miasta. Oznaczało to kolejną zmianę szkoły. Do Hagopa znów uśmiechnęło się szczęście: przyjęto go do ekskluzywnego koledżu działającego w tej podmiejskiej wówczas dzielnicy Bebek. Ta amerykańska szkoła męska Robert College⁴ cieszyła się opinią jednego z najlepszych liceów w Stambule, nastawiona była na działalność wychowawczą i edukacyjną wśród chrześcijańskiej

4 Założona w 1840 r. przez amerykańskich filantropów Ch. Roberta i C. Hamlina szkoła początkowo była zakładem szkolno-wychowawczym dla zaniedbanej młodzieży chrześcijańskiej, przede wszystkim ormiańskiej, ale z biegiem lat zmieniała swój charakter. Od roku 1863 działała jako liceum, a poziomem nauczania przyciągała młodzież z wyższych warstw społecznych. Działa do dziś jako ekskluzywne prywatne liceum, a na bazie tej szkoły od lat 50. XX w. rozwijano szkołę wyższą, która od 1971 r. nosi nazwę Boğaziçi Üniversitesi (Uniwersytet Bosforski) i obecnie należy do najlepszych tureckich uczelni.

młodzieży, a niezamożnym, zdolnym uczniom umożliwiała bezpłatną naukę. Choć placówka ta miała obowiązkowy internat, Hagop został z niego zwolniony, gdyż wciąż musiał pracować w piekarni ojca. Pięcioletnia nauka w Robert College znacząco poszerzyła wiedzę przyszłego pisarza, czyniąc z niego wyjątkowego jak na osmańskie warunki erudyty.

W roku 1907 Mintzuri powrócił do rodzinnej wsi z dyplomem koledżu uprawniającym do podjęcia pracy w szkole. Ożenił się z wiejską dziewczyną, którą znał od najmłodszych lat, i zaczął pracę w tej samej szkole, którą kiedyś skończył. Zgodnie z miejscową tradycją każdego roku 15 października zaraz po zbiorach winogron otwierał szkołę i prowadził zajęcia do 15 kwietnia. Potem zamykał ją na pół roku i stawał się rolnikiem, ciężko pracując z żoną na rodzinnym polu. Voğıda urodziła mu troje dzieci i spodziewała się czwartego. Chcieli mieć jeszcze co najmniej czworo, bo taka była tradycja w ich rodzinach. To szczęśliwe życie zostało przerwane przez największą tragedię w historii narodu...

Latem 1914 r. Mintzuri postanowił pojechać do Stambułu, by u znanego ormiańskiego chirurga Undżujana poddać się operacji usunięcia migdałków.

Powiedziałem o tym Voğıdzie, a wieczorem dziadkowi i mamie. „Nie zostaną tam na dłużej. Posiedzę ze dwa dni i wrócę”, mówiłem. Nie chcieli mnie puścić. (...) Upierałem się: „Wszystko razem z podróżą nie potrwa więcej jak 20–25 dni. Nawet nie będę żegnał się z domem, tak szybko wrócę”. Czyż mogłem przypuszczać, co się wydarzy? Czy mogłem przewidzieć, że nie wrócę i że już nigdy ich nie zobaczę? Żegnali mnie we łzach. Zmartwiło mnie to i nawet przeszło mi przez myśl, żeby nigdzie nie jechać. Jednak zostawiłem ich i wyszedłem z domu (Mintzuri, 2002a, s. 126).

W kilku miejscach swoich wspomnień i biogramów Mintzuri pisze: „Stambuł uratował mi życie”. Tak, wyjazd do Stambułu w sierpniu 1914 r. ocalił go od śmierci, ale to dalsze życie już nigdy nie było szczęśliwe. Dzień po operacji miał wsiąść na parostatek i wrócić do domu. Przypadek sprawił, że spóźnił się 25 minut, a następny statek miał być za dwa tygodnie. Wkrótce Turcja ogłosiła mobilizację, która i jego objęła. Ich rodzinna piekarnia została przyłączona do armii, a piekarze przeszli pod rozkazy wojskowe. W pierwszym liście z domu otrzymał radosną nowinę, że na świat przyszło jego czwarte dziecko. Syn urodził się w dniu święta *Haczwerats* (Święto Podniesienia Krzyża) i na pamiątkę tego dnia otrzymał imię Haczo.

W kwietniu 1915 roku rozpoczęto deportację Ormian anatolijskich mieszkających w Stambule, ale ja byłem żołnierzem. W maju nie dostałem listu z domu. Wysłałem dwa telegramy z opłaconą odpowiedzią, ale nie

odpisano. Dopiero na trzeci dostałem odpowiedź: „Nie mieszkają tutaj, miejsce przebywania nieznane”. Mój dziadek Melkon miał osiemdziesiąt osiem lat, moja matka Nanik – pięćdziesiąt pięć. Nurhan miała sześć lat, Maranik cztery, Arahit dwa, a Hacz – dziewięć miesięcy. Moja żona Voğda miała dwadzieścia dziewięć lat. Jak oni szli? Przecież mój dziadek nie był w stanie dojść nawet do studni (...). Po jakimś czasie do Stambułu przyjechał Kurt Temer. Odkąd pamiętam, najmował się do pracy w polu u moich krewnych. Mówił biegle po ormiańsku. Powiedział nam, że deportacja nastąpiła 4 czerwca i że ludzie opuszczając swoje domy całowali drzwi tak, jak się całuje kościelne wrota.

Jeśli ktoś z waszych bliskich umrze, czy wy nie umieracie razem z nim? Czy potrafcie dalej pracować? Czy jesteście w stanie funkcjonować? Byłem żołnierzem pod rozkazami. Nie mogłem nawet usiąść. Do wieczora trzeba było pracować. Musiałem liczyć chleby ładowane na wojskowe wozy i nadażać za wołami. A ile się nachodziłem między Ūsküdarem a koszarami Selimiye, między piekarnią na przystani Kavak a naszą piekarnią! Nawet nie próbuj myśleć o swoich bliskich! Wyrzuć ich z głowy! Nie zastanawiaj się, co jedli i gdzie kładli się do snu! Nie myśl! To, że nie umarłem i dożyłem dzisiejszego dnia, zawdzięczam dwudziestu pięciu minutom spóźnienia. Tak, dwudziestu pięciu minutom. Przybiegłem zdyszany na przystań w Galacie, ale statku już nie było (Mintzuri, 2002a, s. 133–134).

Te słowa Mintzuri zapisał rok przed śmiercią, we wrześniu 1977 r., kiedy kończył pracę nad wspomnieniami. Tylko tyle i aż tyle napisał o swojej tragedii. O dalszych latach jego życia wiadomo bardzo niewiele, bo wszystkie teksty, które o sobie napisał, łącznie ze wspomnieniami (2002a), sprawiają wrażenie, jakby jego życie skończyło się w 1915 r., a potem nie było już nic. Wiadomo tylko, że kilka lat po tragedii ożenił się ponownie i doczekał się trójki dzieci, że do końca życia mieszkał w Stambule, pracując na stanowiskach zupełnie nieodpowiadających jego wykształceniu i kompetencjom, m.in. jako recepcjonista w hotelu, sprzedawca węgla, kościelny w Surp Harutiun, a rodzinnych stron nie odwiedził nigdy. Poza kilkoma opowiadaniem, które wyszły w ormiańskiej prasie między 1906 a 1914 r., przez długie lata nic nie publikował. Trzy tomy opowiadań wydał w latach 1958, 1966 i 1974, a czwarty został opublikowany po jego śmierci. Jak sam wyliczył w przedmowie do ostatniego wydanego przed śmiercią tomu (Mintzuri, 2012, s. 267), na jego dorobek składa się ponad trzysta krótkich form pisanych prozą, wśród których – oprócz klasycznych opowiadań – znajdują się pisane do ormiańskiej prasy felietony o książkach, pisarzach, wydarzeniach kulturalnych i codziennych sprawach.

Bardzo lapidarnie i obrazowo scharakteryzował kwestię świata przedstawionego w utworach Mintzuriego Florian Riedler: „Dom Hagopa

Demirdżiana i jego wioska Armudan przestały istnieć, zanim stały się centralnym miejscem jego utworów” (2009, s. 8). Znamienny jest fakt, że wszystkie opowiadania Mintzuriego dotyczą świata sprzed tragedii. Bez względu na to, czy akcja toczy się w Stambule, czy we wschodniej Anatolii, Mintzuri opisuje ludzi, których już nie ma. Nie pisze o żywych. On ożywia umarłych...

Ojczyzna utracona albo „skąd przybywasz, żurawiu?”...

Obraz życia Ormian anatolijskich w świetle opowiadań Hagopa Mintzuriego przedstawiony jest w niniejszym rozdziale na podstawie zbioru *Turna Nereden Gelirsin* (polskie tłumaczenie tytułu: „Skąd przybywasz, żurawiu”; oryginał orm. *Grung usdi gukas*). Był to trzeci (i ostatni wydany za życia) zbiór opowiadań Mintzuriego. Tytuł książki pochodzi z popularnej ormiańskiej piosenki wyrażającej tęsknotę za ojczyzną, do której nie można wrócić⁵.

Akcja większości opowiadań toczy się na wsi wschodniej Anatolii i tylko pojedyncze utwory dotyczą Stambułu. Tematy oscylują wokół ciężkiej pracy ormiańskich wieśniaków, a głównymi bohaterami są kobiety, starsi mężczyźni i dzieci. Młodszy mężczyźni rzadko się pojawiają, co nie dziwi, biorąc pod uwagę fakt, że większość zdrowych, zdolnych do pracy Ormian wyjeżdżała do pracy w miastach. Na drugim planie spotykamy przedstawicieli innych grup narodowych, żyjących w sąsiedztwie i dzielących wspólny los z Ormianami: Turków, Kurdów, turkmeńskich alewitów. Ważne miejsce w opowiadaniach zajmują zwierzęta jako nieodzowni towarzysze mieszkańców wsi. Przedstawiane są ciepło, z dużą dozą sympatii, nieraz i humorystycznie, często też zauważamy skłonność autora do personifikacji.

Lektura opowiadań tego tomu dostarcza różnego rodzaju informacji o wiejskim życiu: o pracach polowych, obowiązkach dzieci, strukturze rodziny, pozycji kobiety, wyposażeniu domu i zagrody. Najczęściej opowiadania poświęcone są niewielkiemu wycinkowi codziennego życia i pojedynczym tematom. Są wśród tych tematów takie jak: potrawy, ubiór, wyprawa dzieci z kozami na pastwiska, praca młynarza, podróż na mule, wychowanie dzieci, żniwa, śmierć od ukąszenia żmii, obrzędy pogrzebowe, poród w polu. Natomiast opowiadanie *Jesień* (Mintzuri, 2012, s. 23–34) pomimo dość banalnej tematyki (prosty opis jednego dnia

5 Pierwsza zwrotka piosenki w tłumaczeniu na język polski: „Skąd przybywasz, żurawiu? Błagam cię, powiedz / Czy masz jakieś wieści z moich stron? / Nic nie mówisz i odlatujesz / Żurawiu, polec tam i przynieś mi wiadomość”.

z życia rodziny) zapewnia wieloaspektową wiedzę o świecie ormiańskich mieszkańców Anatolii, w bezpretensjonalny sposób przedstawiając pracowity, listopadowy dzień pewnej rodziny. Głową domu jest Vosgehan, drugą ważną osobą jest jego żona. Mieszkają z nimi dwie synowe i pięcioro wnucząt, a synowie wypiekają chleb w Stambule. Z opisu inwentarza i dobytku można wnioskować, że rodzina jest zamożna, ale widać też, że na ten dorobek ciężko pracują wszyscy mieszkańcy domu z wyjątkiem najmłodszych dzieci. Zwraça uwagę porządek dnia i ściśle przestrzegany podział obowiązków – w tym domu każdy wie, co do jego zadań należy i nikt nikomu o tym nie musi przypominać. Kiedy czytamy opisy kolejnych zajęć i czynności wykonywanych przez członków rodziny, przed oczami staje nam obraz trybików sprawnie działającego zegara. Odnosi się wrażenie, że również zwierzęta w tym gospodarstwie wiedzą, co do nich należy, i wykonują swoje zadania bez zbędnego poganiania.

Dzień zaczyna się o świcie. Vosgehan wchodzi do ciemnej stajni, która wraz z otwarciem wrót rozjaśnia się światłem poranka. W środku jest bardzo ciepło, choć na zewnątrz panuje chłód. Przy żłobach stoją krowy, cielaki, jałówki, pod ścianą trzy woły, które leniwie przeżuwiają, zbierając siły do ciężkiej pracy. W oddzielonym deskami kącie stoją dwa osły, a całości inwentarza dopełniają kury i koguty, poruszające się swobodnie po całej stajni. Kiedy tylko gospodarz uchyla drzwi, ptactwo wypada z łoskotem na świeżo pozamiatane przez młode kobiety podwórze. Vosgehan kieruje swe kroki do najważniejszych mieszkańców stajni:

Podszedł do wołów i delikatnie dotknął kolan dwóch z nich. Przerwały przeżuwanie i podniosły się. Trzeciego nie dotknął. A on, nie ruszając się, dalej spokojnie przeżuwał.

– Ty sobie siedź, nie wstawaj. Co dzień jeden z was będzie sobie odpoczywał, żebyśmy mieli siłę orać – powiedział. – Was trzech, ja jeden, to razem nas czterech. Pole już na nas czeka. Stodołę napelnimy sianem, spichlerz pszenicą, mąką. Wszystko na naszych barkach, kochani ojczulkowie.

Odwiązał powrozy na szyjach wołów i wtedy ruszyły dostojnym krokiem w stronę wrót, mijając krowy i cielęta. Czarny cielak z poprzedniego roku odwrócił głowę i patrzył w ślad za wołami.

– Co się patrzysz? – odezwał się Vosgehan. – Jesteś jeszcze mały. Za rok jeszcze nie, ale za dwa lata ty też pójdziesz w pole tak jak one. Ciebie też zaprzęgnę do pług. Ziarno w żłobie ani mąka na chleb nie spadają z nieba. Trzeba pracować, żeby jeść (Mintzuri, 2012, s. 24).

Teraz uwaga autora przenosi się na kobiety. Najpierw pojawiają się synowe. Obie mają na nogach skórzane łapcie i grube, kolorowe skarpety sięgające kolan, własnoręcznie wydziergane i ozdobione. Tego dnia

wybierają się z motykami kopać w polu. Zanim tam pójda, mają przygotować osła, którego zabierze do pracy ich teść. Starsza synowa, szczupła, o pociągłej twarzy, wyprowadza osła ze stajni, zarzuca mu na grzbiet siodło, wprawnymi ruchami zapina podogonie i popręg. Ale do załadowania ciężkich juków z ziarnem potrzebna jest druga osoba...

Przyszła i młodsza synowa. Średniego wzrostu, z wielkim brzuchem; to ta, która ma dziwidę w brzuchu; ta rumiana, o policzkach jak czerwone jabłka i błyszczących oczach. (...) Ona też pójdzie kopać w polu. Złapały juki z obu stron. To nie było bardzo ciężkie – każda torba ważyła z dziesięć *okka* [1 okka = ok. 1.28 kg – G.Z.]. Ale trzeba było to przenieść z domu do miejsca, gdzie stał osioł, podnieść i przerzucić ponad siodłem. Zebrały w sobie wszystkie siły i zarzuciły. Jedna torba zawisła po jednej stronie, druga po drugiej stronie siodła. Osioł ani nie drgnął. Pochylił głowę i rozmyślał. Przecież i tak wiedział, że to będzie jego robota (2012, s. 25).

Młodsza synowa przynosi z domu łapcie i podaje teściowi. Kiedy Vosgehan je zakłada, ona już otwiera bramę. Woły same ruszają przed siebie w dobrze znanym sobie kierunku, za nimi rusza i osioł, a na końcu gospodarz. Pole znajduje się daleko za wsią. Po drodze mijają źródło, które służy wszystkim mieszkańcom wsi – ludziom i zwierzętom. O tej wczesnej porze nie ma tu jeszcze nikogo. Woda spokojnie przelewa się z jednego koryta do drugiego, a wszystkich koryt jest pięć. Jedno z nich, odseparowane ścianami z desek, przeznaczone jest wyłącznie dla kobiet. Przychodzą tutaj zaczerpnąć wodę do dzbana albo zrobić pranie.

Woły Vosgehana, przyzwyczajone do codziennego rytuału, podchodzą do koryt i długo piją, aby nasycić się na cały dzień pracy, po czym ruszają dalej w drogę. Vosgehan chce, aby i osioł skorzystał z wodopoju:

– No, dalej! Weźże, podejdź tu i napij się! – krzyknął do osła.

Nie, za nic w świecie! Nie miał zamiaru zbliżyć się do koryta i pić. W jednym z koryt majaczyły dwa straszne kształty. Nie wiedział, co to jest i bardzo się bał.

– Głupcze! To tylko twoje uszy! – zawołał Vosgehan.

O, nie! To nie były jego uszy! Swoje uszy miał na głowie! Choćby go mieli zabić, nie podejdzie do koryta! Nie napije się!

Vosgehan złapał osła za łeb i przyciągnął do koryta. Osioł odskoczył do tyłu. Vosgehan szarpnął jeszcze raz, ten ponownie odskoczył.

– Głupi ty! Patrz, woły poszły! Pewnie już są za młynem, a my wciąż tu sterczymy!

– Rób, co chcesz, a ja i tak nie będę tutaj pił.

– Nie bédziesz? A to idź w czorty! – powiedział i dzielił osła kijem po zadzie. Zabolalo.

– Ty mnie będziesz bił? A masz! – osioł wierzgnął tylnymi nogami i popędził przed siebie w podskokach. Jedna z toreb spadła mu pod brzuch, druga znalazła się na siodle. Vosgehan przestraszył się na dobre. Jeszcze trochę, a dwa worki pszenicy wysypią się na drogę!

– Prrrrr! Stój! – wołał, pędząc co sił w nogach za osłem.

Osiół pierwszy dobiegł do wołów i zatrzymał się. Za nim przybiegł ledwo żywy Vosgehan. Poprawił juki. Mało brakło, a wszystko by się wysypało (2012, s. 26–27).

W drodze do pola nasi bohaterowie mijają jeszcze jedno źródło. To, z którego rzadko ktoś korzysta, gdyż woda jest tutaj brudna i niesmaczna. W korycie zawsze stoi mętna ciecz. Woły mijają źródło z wielką obojętnością, natomiast osioł podchodzi do koryta i długo pije. Woda jest tak mętna, że nie widać w niej odbicia jego uszu, więc nie musi się niczego bać.

Kiedy docierają na pole położone na górskim zboczu, Vosgehan najpierw zdejmuje juki z osła i przemawia do niego czule, chcąc go udobruchać za nieporozumienie przy wodopoju. Obiecuje mu, że zaraz odeśle go do domu, jak tylko przybędzie tu jego wnuk.

Nie minęło kilka minut, a nadszedł Ago, chłopak młodszej synowej, tej co ma dzidzię w brzuchu. Zdjął worek z pleców, położył na ziemi, spojrział na dziadka. Miał takie same oczy, jak jego matka. Błyszczące. I taką samą twarz, rumianą.

– Pokaż, co przyniosłeś – powiedział Vosgehan.

– A co miałbym przynieść, dziadku? Siano dla wołów, dla ciebie chleb i zupę z ajranu.

– A cebuli babcia dała?

– Zapomniała! Ale ja jej przypomniałem, że lubisz zupę jeść z cebulą i dała dwie.

Pod długimi, sięgającymi uszu wąsami Vosgehana rozciągnął się uśmiech.

– Zuch chłopak! Masz takie bystre oczy. Będziesz najmądrzejszy z moich wnuków. Dziewczyny i tak pójdą z domu. Będą rozweselać cudze domy. No, to siadaj na osła i wracaj. Po co ma tutaj sterczeć. Co dziś będziesz robić w domu?

– Ja dzisiaj idę do szkoły, dziadku! – odpowiedział Ago. Wsiadł na osła i odjechał (2012, s. 28–29).

Dalej autor opisuje siew oziminy. Vosgehan zakłada wołom jarzmo, przynosi pozostawiony na miedzy pług – w tej wsi narzędzia zostawia się na noc w polu, bo nie ma tutaj złodziei. Najpierw dwukrotnie obsiewa kawałek pola, chodząc z góry na dół i w poprzek zbocza. Potem przyoruje zasiany zagon, cały czas łagodnie przemawiając do wołów. Kiedy one

odpoczywają, on obsiewa następną część pola. Praca to ciężka, ale Vosgehan wykonuje ją z radością. Jak okiem sięgnąć, na okolicznych zboczach wieśniacy obsiewają swoje zagony. W południe Vosgehan przerywa siew, podobnie jak wszyscy inni wokół. Pora na posilek. Woły dostają po wiązce pachnącego ziołami siana, a gospodarz przelewa zupę ajranową z glinianego garnka obwiązanej skórzaną pokrywką do miedzianej miski. Wrzuca do zupy kawałki chleba i zagryzając cebulą, je za pomocą wielkiej drewnianej łyżki. Obok pola Vosgehana przechodzą cztery młode kobiety z łopatami i wołkowymi workami. Idą na Gliniane Wzgórze po glinę. W każdej wsi jest takie miejsce, gdzie można znaleźć pokłady gliny nadającej się do opieki nad niemowlęciem. Wszak to epoka, kiedy anatolijska kobieta nie słyszała jeszcze o pieluchach. Zgromadzenie odpowiedniej ilości gliny jest zadaniem każdej ciężarnej kobiety, a spore zapasy trzeba też zrobić przed nadejściem zimy, aby starczyło aż do wiosny.

– Niech wam Bóg da dużo siły, wuju Vosgehanie! Tobie i twoim wołom! – zawołała Haszman.

– Coś późno idziecie kopać! – odpowiedział Vosgehan. – Moje synowe już dwie niedziele temu zrobiły zapasy.

– Nie, jeszcze nie jest za późno! – odparła. – My też zaraz sobie zbieramy (2012, s. 31).

Zaspokoiwszy głód, gospodarz i jego woły powracają do pracy. Po obsianiu i zaoraniu całego zagonu Vosgehan odpina od jarzma pług, zastępując go lekką broną. To już ostatnia przewidziana na ten pracowity dzień robota, lekka, radosna i przyjemna: wyrównanie całego obsianego pola. Na koniec cały zagon wygląda jak jednolita, nieskazitelna płaszczyzna. Vosgehan układa na między jarzmo, pług i bronę, mówiąc do wołów, choć pewnie bardziej do siebie, że jutro przyjdą tu znów, aby pomóc w pracy na polu sąsiada. Wciąż jeszcze jest jasno, ale słońce już zaszło, wszystkie pola i zbocza zakrył cień, a na niebie pojawiła się pierwsza gwiazdka. Woły, uwolnione od jarzma, natychmiast ruszają przed siebie dostojnym krokiem. Podobnie jak rano, zatrzymują się przy wodopoju i długo piją. Gdy wchodzi do stajni, młodsza synowa właśnie roznosi siano do żłobów.

Dookoła pachniało sianem. Woły skierowały się prosto na swoje legowiska i zaczęły jeść.

– Ja idę do domu. Jutro biały wół zostanie odpoczywać, a ciebie zabieram w pole – powiedział Vosgehan do trzeciego wołu, dotykając go lekko.

Wszedł do domu, zdjął łapcie i skierował się do pokoju. (...) Połowę podłogi zajmowała czarna kapa z koziej wełny. Gasmaly, żona Vosgehana, usadowiła dookoła niej pięcioro wnucząt. Byli to: Toro, Ago, Sero, Vosgeg i Szuszanig. Najmniejsza była Szuszanig – miała trzy lata. Wszystkie

dzieci usiadły karnie z nogami podwiniętymi, nikt nie wyciągał nóg przed siebie. A najgrzeczniej siedziała Szuszanig. Króciutkie poły swojej sukienki podłożyła pod kolana. Babcia położyła przed każdym dzieckiem chleb, dała każdemu łyżkę. W największej misie przyniosła zupę *sermug* z drobnej kaszy. W tym domu nie było grymaszenia: „ja tego nie będę jeść”. Dzieci podrobiły chleb i wrzuciły do misy, aż wypełniła się po brzeg. I machając łyżkami, zjadły wszystko do dna (2012, s. 35).

Po zupie gospodyni przynosi na patelni drugą potrawę zwaną *szurwa*. Jest to rodzaj jajecznicy wylanej na przysmażoną z mąką cebulę. To danie również spożywane jest z dużą ilością chleba, który rwie się na małe kawałki, zanurza w patelni i nabiera do ust. Po posiłku dzieci kładą się spać. Synowe wracają ze stajni i dorośli zasiadają do kolacji – takiej samej, jaką miały dzieci. Usługuje młodsza synowa. Podaje posiłek, siada ze wszystkimi i je, potem sprząta i zmywa naczynia. Opowiadanie kończy się ulubionym przez Mintzuriego zabiegiem retorycznym, jakim jest żartobliwa personifikacja. Tym razem w roli głównej występuje wrony.

Z orzecha rosnącego u sąsiada dochodziły niekończące się wrzaski wron. Znowu się zebrały. Znowu zaczęły posiedzenie. Podzieliły się na dwie frakcje i zaczęły do siebie gardłować: kra-kra, kra-kra. Ich kierowniczkę, które usadowiły się na najwyższej gałęzi, na próżno usiłowały w swoim wronim języku zmusić je do milczenia. W domu wszyscy już się położyli, a wrzaskliwa dyskusja wron trwała aż do świtu (2012, s. 36).

W opowiadaniu *Jesień* udało się autorowi zawrzeć najważniejsze rysy wschodnioanatolijskiej rodziny ormiańskiej i jej świata. Podobne obrazy można znaleźć w innych jego opowiadaniach, ale także we wspomnieniach (2002a), co może wskazywać na autobiograficzne uwarunkowania nowelistyki Mintzuriego. Oto najbardziej charakterystyczne cechy unicestwowionego w 1915 roku świata Ormian anatolijskich:

- Rodziny są liczne, wielodzietne, głową domu jest starszy mężczyzna. Ważne miejsce zajmuje żona gospodarza, która jest w hierarchii drugą po nim osobą. Synowe są ciche, potulne, bardzo ciężko pracują w domu, w stajni i na polu. Zaawansowana ciąża nie zwalnia z pracy. Jak wielki wkład w dobrobyt rodziny mają synowe, pokazuje opowiadanie *Stambul*, w którym opisana jest podróż młodej kobiety do męża od czterech lat pracującego w Stambule. Stęskniony, pisze list do ojca i prosi, aby ten przysłał mu jego żonę. Sprawa nie jest prosta, bo każde ręce zdolne do pracy są w tym domu na wagę złota. W końcu synowi udaje się przekonać ojca do zatrudnienia pracownika do pomocy w polu i młoda żona wyrusza w długą drogę do męża. A znamienne

są słowa ojca, który na początku sprzeciwia się pomysłowi syna, pisząc do niego w liście:

No dobrze, Awedisie, ale co my tutaj poczniemy? Jak sobie poradzimy z robotą? Twoja matka i ja martwimy się o to. Młodsza synowa Taro zostanie sama. Nawet jak są dwie, to z trudem nadążają z robotą, a co będzie, jak pošlemy Tyszchu do ciebie? Wiesz przecież, ile mamy pola tu na równinie i w górach, ile ogrodów mamy we wsi, ile winnic nad rzeką. To wszystko potrzebuje człowieka. Owszem, twój brat Toros orze, sieje, młóci; przywiezie z gór opał. Ale jak obrobimy tyle pól jedną synową? No tak, są dzieci, chłopaki, dziewczęta, ale ileż można z ich pomocą zrobić? Bywa i tak, że w tym samym dniu wypada na nas kolej z podlewaniami i ogrodów, i winnic. To jak jedna synowa ma z tym nadążyć? Jeśli nie wykorzystamy swojej kolejki, to przepadnie. (...) A morwy? Kto to zbierze, rozłoży, wysuszy? A siano? Ile siana może zebrać jedna synowa? A przecież stodołę trzeba zappełnić, żeby woły, krowy i owce miały co jeść w zimie. Pewnie, że można dzieci posłać do siana, ale ile one tego mogą skosić? No, powiedz... (2012, s. 35–36).

- Opiekę nad dziećmi sprawuje babcia. Ona też przygotowuje posiłki. Synowe – zajęte pracą w polu – nieraz nie widują dzieci przez cały dzień. Jedno z opowiadań, zatytułowane *Nasze matki*, jest pięknym hołdem autora złożonym ormiańskim matkom. Opisuje ich pozbawione radości życie i ciężką pracę wykonywaną bez słowa sprzeciwu. Oprócz matek głównymi bohaterami w tym opowiadaniu są teściowe:

My, dzieci, nie mówiliśmy na nasze matki „mayr” ani „mayrig” [orm. „matka”, „mamusia” – G.Z.]. Nikt nas tego nie nauczył. Nie znaleźliśmy tego. Mówiliśmy „harsig”. W naszym regionie to nie było zdrobnienie słowa „hars” [orm. „synowa” – G.Z.], tylko oznaczało matkę. Języka uczyliśmy się od naszych babć. Ponieważ na nasze matki wołały „harsig”, to i nas do tego przyzwyczajają. (...) Byliśmy wychowywani przez babcię. Powinnością naszych matek było karmić nas do momentu odstawienia od piersi. Wpadały na chwilę, karmiły, potem nagle wyjmowały nam pierś z ust i natychmiast odchodziły. Pomyślałbyś, że to ktoś obcy.

To nasze babcie wszystko koło nas robiły. Rano wyjmowały z kołyski, przebierały; jeśli już nie byliśmy dziećmi przy piersi, to nas karmiły, a jeśli jeszcze ssaliśmy, to wołały nasze matki. W kołysce kładły nas na drobno przesianym piasku. Gdy go zmoczyliśmy, wyjmowały to, co mokre, a dokładały suchego. Gdy zmoczyliśmy powijaki, dawały naszym matkom, aby poszły wyprać w korycie przy wiejskiej studni. To babcie nas myły, czeptały, szyły nam koszule i portki, łątały nasze ubranka (2012, s. 67–68).

Ta sytuacja i tak nie była jeszcze całkiem zła dla dzieci, bo babcie dbały o wszystkie ich potrzeby. Dotyczyło to jednak okresu zimowego

oraz dzieci starszych niż dwuletnie (praktykowano karmienie piersią do ukończenia dwóch lat). W innych porach roku, kiedy na polach było dużo pracy, dzieci będące jeszcze przy piersi spędzały cały dzień z matkami daleko poza wsią i było to trudne tak dla matek, jak i niemowląt. Jak pisze Mintzuri w opowiadaniu *My – dzieci* poświęconym wyłącznie dzieciom i dzieciństwu, matki szły do pracy z niemowlętami na plecach. Na miejscu wkładały dzieci do prymitywnych hamaków rozwieszonych między drzewami, a gdy pracowało się w polu pozbawionym drzew, kładły becik na ziemi, w cieniu skał. Dzieci nieraz bardzo długo płakały, zanim matka mogła oderwać się od pracy (2012, s. 134–135).

- Synowe spędzają długie miesiące i lata bez swoich mężów, którzy wyjeżdżają do pracy. Ten aspekt życia wiejskich kobiet jest bardzo przygnębiający. Dopóki same nie zostaną teściowymi, są „tylko” synowymi w domu teściów, a jeśli nawet wyszły za mąż z miłości, nie jest im dane tą miłością się cieszyć:

Nasze matki były po to, aby rodzić „bylig” [orm. „dziecko” – G.Z.] i jeszcze po to, aby i w domu, i poza domem wykonywać ciężkie prace. Po to brano je za żony dla naszych ojców. Ale ani nasi ojcowie nie byli szczęśliwi, ani nasze matki. Szczególnie – one. Rok po ślubie nasi ojcowie zostawiali je we wsi i wyjeżdżali za chlebem. Większość z nas jeszcze nie zdążyła się urodzić, albo mieliśmy najwyżej 1–2 miesiące. I ten pobyt na obczyźnie trwał nieraz całe życie. Raz na 4–5 lat przyjeżdżali do wsi, spędzali tu rok i znowu odjeżdżali. Od wieku dwudziestu do sześćdziesięciu lat, czyli w ciągu czterdziestu lat życia, przebywali we wsi wszystkiego pięć, a najwyżej dziesięć lat. A nasze matki przez trzydzieści-czterdzieści lat żyły jak wdowy (2012, s. 71).

Autor docenia poświęcenie ormiańskich matek i dostrzega zło, jakie je dotykało. Opowiada o nich zwrotami pełnymi miłości i współczucia, a utwór *Nasze matki* kończy tymi dojmującymi słowami: „I takie oto są historie naszych matek. To, co one wycierpiały, nie było nawet udziałem świętych dziewic. Nawet nasze męczennice jak Gajana czy Rypsyma⁶ nie były aż tak udęczone” (2012, s. 73).

- Warunki życia i pracy w ormiańskich wioskach Anatolii są bardzo ciężkie, co wynika z ukształtowania terenu. Wioski leżą w dolinach, w miejscach z dostępem do wody (często jest to jedno ujęcie wody na

6 Mowa tu o grupie 37 chrześcijańskich mniszek straconych w 301 r. przez króla Armenii Tiridatesa III w Eczmiadynie. Wśród nich znajdowały się: Gajana, przywódczyni świętych kobiet, oraz Rypsyma, torturowana za to, że nie chciała oddać się królowi.

całą miejscowość), i są gęsto zabudowane domami mieszkalnymi, stajniami i stodołami. Dlatego we wsi nie ma już miejsca – poza małymi ogrodami – na uprawy. W rodzinnej wsi autora na pola uprawne i pastwiska szło się godzinę – półtorej godziny (2012, s. 134).

- Trudne warunki geograficzne wymuszają na całej społeczności wspólne działanie i wzajemną pomoc. W okresie natężenia prac polowych, szczególnie podczas zbiorów, kilka rodzin pracuje razem na jednym polu, kolejno u każdego gospodarza. Mężczyźni wspólnie dokonują wiosennej i jesiennej orki, a kobiety razem pracują przy zbiorach. W opowiadaniu *My – dzieci* autor pisze:

W sierpniu, w czasie żniw, nie było chodzenia z domu w pole i z powrotem, tylko trzy–cztery domy umawiały się i razem wyruszano na cały miesiąc w góry, w dwadzieścia osób lub więcej. Spało się w górach. Stawiano dla nas namiot na trzech tyczkach i wszystkie niemowlęta kładziono tam razem. Gdy dziecko się obudziło, matka zaraz przychodziła. Ale to nie znaczy, że ssaliśmy tylko własne matki! (...) Jeśli nie było w pobliżu Ormianki, to brała nas do karmienia Turczynka, Kurdyjka czy alewitka. Chętnie to robiły. Bały się Boga. Gdyby się ociągały z taką pomocą, Bóg mógłby się rozgniewać i zesłać na kobietę karę. A mnie podobno raz nawet nakarmiła Cyganka. Gdy już byłem większy i zdarzało mi się późno wrócić do domu, mama albo babcia mówiły: „Cóż się dziwi! Pileś cygańskie mleko, to teraz się włóczyz” (2012, s. 135–136).

W opowiadaniu *Winnice Armudanu* Mintzuri szczegółowo kreśli obraz ciężkiej pracy Ormian anatolijskich: w potwornym upale, wśród tak donośnego odgłosu cykad, że okresowo traciło się słuch, i w ciągłym niebezpieczeństwie natknięcia się na jadowite żmije, których ukąszenie oznaczało niechybną śmierć. A na koniec tego smutnego opowiadania autor dodaje:

Ale muszę jeszcze i to powiedzieć, że te nasze plony nie miały wielkiej wartości. Nie było rynku zbytu. Nie było chętnych do zakupu. Dlatego sami siebie wystawialiśmy na sprzedaż. Aby zdobyć trochę pieniędzy dla domu, wyruszyliśmy na obczyznę: do Stambułu, Warny, Bukaresztu, Odessy... (2012, s. 181).

Zakończenie

„Moje utwory to moja biografia. We wszystkim, co opowiadam, co mówię, można mnie znaleźć, bo ja tam byłem, żyłem tam” – tak Hagop Mintzuri mówił w roku 1966 o swojej twórczości, przygotowując do druku tom

opowiadań (za: Mintzuri, 2002b, s. 143). Doniosłe znaczenie dokumentalne Mintzuriego bierze się właśnie stąd, że fabuła jego nowel oparta jest na wspomnieniach. Nie bez powodu utwory o charakterze wspomnieniowym, jak autobiografie, pamiętniki, dzienniki, listy określa się mianem „literatury dokumentu osobistego”. Kluczowe w tej nazwie słowo „dokument” zdaje się przybliżać literaturę wspomnieniową do nowelistyki Mintzuriego. O dokumentalnej wartości swoich opowiadań mówił też wtedy Mintzuri tymi słowami:

W historii literatury moja sytuacja jest wyjątkowa: opowiadam o miejscach, w których nie ma już moich bohaterów ani ich potomków. Moje opowieści to nie tylko zwykłe opowieści, ale i folklor regionu, gdzie niegdyś żyli moi bohaterowie, a także historia narodu. Pisząc, daję świadectwo. Gdy piszę, tworzę film, tworzę teatr o tych ludziach. To jest panteon, który przemieniam w dzieło literackie (za: Mintzuri, 2000, s. 9).

Jakże to gorzkie słowa! Jak wielki ból musiał trawić serce tego człowieka, który „przez przypadek” zachował życie, gdy stracili je w nieznanym okolicznościach i w nieznanym miejscu wszyscy jego najbliżsi. Zapewne ta rozpacz spowodowała, że po pierwszych próbach literackich między 1906 a 1914 r. zamilkł na długie lata. A kiedy zaczął pisać na nowo, stworzył niepowtarzalny i bardzo autentyczny (bo czerpiący ze wspomnień) obraz utraconej ojczyzny wraz z jej mieszkańcami, radościami, smutkami, folklorem i wszystkim tym, co składa się na ludzkie życie. Przechowywany w pamięci przez długie lata obraz utraconego narodu i utraconej ojczyzny przelał na papier, pozostawiając potomnym swoisty „panteon” i oddając hołd unicestwionym.

BIBLIOGRAFIA

- Genç, G.A. (2013). İstanbul sürgünü Armıdanlı Hagop. *Agos*, 25.05.2013. Pozyskano z: <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/5043/istanbul-surgunu-armıdanlı-hagop> (dostęp: 14.02.2021).
- Kucharczyk, G. (2004). *Pierwszy holocaust XX wieku*. Warszawa: Fronda.
- Lewis, B. (1972). *Narodziny nowoczesnej Turcji*. Warszawa: PWN.
- Mintzuri, H. (2000). *Atina, Tuzun Var Mı?* Tłum. S. Kuyumcuyan. İstanbul: Aras.
- Mintzuri, H. (2002a). *İstanbul Anıları*. Tłum. S. Kuyumcuyan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mintzuri, H. (2002b). *Kapandı Kirve Kapıları*. Tłum. N. Büyükkürkciyan. İstanbul: Aras.

- Mintzuri, H. (2012). *Turna Nereden Gelirsin*. Tłum. S. Kuyumcuyan. İstanbul: Aras.
- Riedler, F. (2009). Hagop Mintzuri and the Cosmopolitan Memory of Istanbul, San Domenico di Fiesole, 2009. Pozyskano z: https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/10913/EUI_RSCAS_2009_13.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 14.02.2021).
- Wituch, T. (1980). *Tureckie przemiany. Dzieje Turcji 1878–1923*. Warszawa: PWN.
- Zajac, G. (2008). *Smutna ojczyzna i ja smutny... Kręgi literackie epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Zajac, G. (2013). *Ciało twoje, gości moje. Rodzina i szkoła epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Zajac, G. (2016). Szkolnictwo chrześcijańskie XIX-wiecznej Turcji i jego obraz w tureckiej autobiografii. W: D. Quirini-Popławska i Ł. Burkiewicz (red.), *Sacrum w mieście* (t. 2). Kraków: Wydawnictwo WAM, 205–220.
- Zajac, G. (2020). Halit Ziya Uşaklıgil – turecki wychowanek katolickiej szkoły ojców mechitarystów. *Nurt SVD*, nr 2/2020, 198–212.

Grażyna Zajac – orientalista-turkolog, prof. nadzw. UJ. Specjalizuje się w badaniach nad literaturą turecką XIX i XX w., ze szczególnym uwzględnieniem autobiografii oraz literatury Turków cypryjskich. Tłumaczy literaturę turecką, współpracuje z redakcjami czasopism polskich Tatarów „Przegląd Tatarski” i „Rocznik Tatarów Polskich”. Ważniejsze publikacje: *Smutna ojczyzna i ja smutny... Kręgi literackie epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii* (2008); *Ciało twoje, gości moje. Rodzina i szkoła epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii* (2013).

Bogusława Bodzioch-Bryła

<http://orcid.org/0000-0003-2453-8350>

Jesuit University Ignatianum in Krakow

boguslawa.bodzioch-bryla@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.09

“Thou who hast sewn together this canvas.”
Adam Zagajewski’s Search for the Absolute

ABSTRACT



Adam Zagajewski’s poetry proves how complex man’s relationship with the sacred can be. Despite the poet’s testimony of complete independence from established formations, including denominational ones, in his early work, when he described himself as “an atheist of both churches, non-partisan among party members, an unbeliever among believers, uncertain among the convinced” (*Mogę mówić tylko za siebie* [I can only speak for myself]; *Oda do wielości* [Ode to multiplicity], Zagajewski 1983), literary criticism has long emphasized the presence of a broadly conceived sphere of the sacred in his poetry. When reading Zagajewski’s poems, one has the impression that the sacred is permanently present, and that the poet is constantly brushing against the figure of the Absolute, while not being able (or sometimes not wanting) to fully see it. The reader even gets the impression that perhaps this may be a purposeful impossibility. For Zagajewski, an extremely important theme is circular movement, constant circling around the same issue, and a need for constant questioning. This article discusses these complex relations, proving that Zagajewski consistently reflects in on the figure of the Absolute, that the subject of his poems seeks the sacred, and that the question of the Absolute seems to be more than a poetic strategy for the author, but also a very personal dilemma. The poet died on March 21, 2021.

KEYWORDS: Adam Zagajewski, contemporary Polish poetry,
sacred in literature, interpretation, literary criticism

STRESZCZENIE

„Ty, który zszyłeś to płótno...”. Adama Zagajewskiego poszukiwanie absolutu

Poezja Adama Zagajewskiego dowodzi, jak wysoce skomplikowana bywa relacja człowieka z sacrum. Mimo świadectwa całkowitej niezależności od ustanowionych formacji, także wyznaniowych, jakie poeta dał w początkowej fazie twórczości, kiedy to określił się mianem „ateisty obydwu kościołów,”

Suggested citation: Bodzioch-Bryła, B. (2021). “Thou who hast sewn together this canvas.” Adam Zagajewski’s Search for the Absolute.   *Perspectives on Culture*, 1(32), pp. 99–133. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.09.

Submitted: 01.05.2020

Accepted: 28.03.2021

bezpartyjnego wśród partyjnych, / niewierzącego wśród wiernych, / niepewnego pośród przekonanych” (*Mogę mówić tylko za siebie; List. Oda do wielości*, Zagajewski 1983), w krytyce literackiej od dawna podkreślana bywa obecność w jego poezji szeroko pojmowanej sfery sacrum. Podczas lektury wierszy Zagajewskiego odbiorca ma wrażenie, że sacrum jest w nich permanentnie obecne, że poeta co rusz ociera się o figurę Absolutu, jednocześnie nie mogąc (nie potrafiąc, czasem nie chcąc) jej w pełni dojrzeć. Czytelnik odnosi nawet wrażenie, że być może jest to niemożność programowa, bowiem dla Zagajewskiego nadzwyczaj istotne znaczenie ma ruch kolisty, nieustanne krążenie wokół tej samej kwestii, konieczność ciągłego podawania w wątpliwość. Niniejszy artykuł przybliży te złożone relacje, dowodząc, że Zagajewski konsekwentnie prowadzi w swych wierszach refleksję nad figurą Absolutu, że podmiot jego wierszy poszukuje sacrum, a pytanie o Absolut zdaje się mieć dla twórcy charakter nie tylko strategii poezjotwórczej, lecz także dylematu bardzo osobistego. Poeta zmarł 21 marca 2021 r.

SŁOWA KLUCZE: Adam Zagajewski, współczesna poezja polska, sacrum w literaturze, interpretacja, krytyka literacka

In Gliwice, Victory Street
might have led to heaven but stops short, alas.
(Zagajewski, 2008, p. 39)

Where are you, glance of exaltation?
Everything's boredom without you.
(Zagajewski, 1989, p. 93)

Adam Zagajewski's relationship with the sacred¹ has always appeared complex. Despite the poet's testimony of complete independence from

1 I understand the concept of sacred in literature broadly, as suggested by Mircea Eliade, who used the term to include everything religious (a kind of reality common to all religions), making the opposition between the sacred and profane a tool for examining reality (cf. Eliade, 1966; Eliade, 1974, as cited in: Sawicki, 1981, p. 172). Here and there, however, I make this generality more precise, in line with the findings of Stefan Sawicki, who, focusing on the Christian idea of the *sacrum*, which is the most influential in our *Kulturkreis*, considered this category, as present in literature, to be a catchword for various sacred elements. He also wondered about the essence and legitimacy of the opposition between the sacred and profane, since – taking a certain perspective on human history – everything seems to be included in God's plan for the history of salvation and as such may be considered sacred. Sawicki points out that in the context of the history and culture of the opposition between the sacred and profane is something absolutely important and noticeable, and in a dynamic way, it explains the interpreted reality, so it can be used in research, while the very *sacrum* may appear in the subject field through themes, topics, threads, plots (surface area), topoi, archetypes, and symbols (box deeper meanings). According to the researcher, not only the object of speech may bring poetry closer to religion, often the very nature of utterance and attitude towards reality can do so (an attitude of contemplation,

established formations, including denominational ones, in his early work, when he described himself as “an atheist of both churches, non-partisan among party members, an unbeliever among believers, uncertain among the convinced” (Zagajewski, 1983), literary criticism often emphasized the connection of his poetry with the broadly understood sphere of the sacred. His above declaration was received with doubt, if not to say that it was not taken seriously.² As it turned out years later, the intuitions of critics, who found more than what Zagajewski openly admitted at the time in his poems, should be considered correct. This is evidenced by some of the

penetration into reality, opening up to it, and subjecting its impact in an anastomosis). Moreover, the concept of religiousness in poetry can often be conceived as a type of sacred vision, understanding and interpreting the world and man. What is important for this chapter’s analysis is that, according to Sawicki, religiousness may also be sought more deeply, near the function and essence of poetic texts. It is the last problem area – the broadest, most relevant, and most debatable. The researcher is aware of the fact that the indication of the “sacred” subject matter by means of the opposition between holiness and sin does not exhaust the issue, which appears to be much broader, since literature “often contains rich and subtle theological issues, expressed in existential language, far from the recognized and established terminology.” The author also mentions that it is possible to speak not only of theology in literature, but also of a theology of literature – even when neither in a work itself, nor in its authorial or native context can we find a conscious acceptance of the theological message implicit in the work of literature, when we want not only to read its message, but also to unveil its sense, the sense of specific literary phenomena in theological perspectives, for example in the perspective of the biblical history of salvation. Then the interpretive frame of reference comes with the recipient: the reader and the researcher. The recipient is the revealing instance, co-creating the theological inner and outer meaning of the work (the adjective “theological” should be understood broadly to include the human being experiencing his or her relationship to God) (Sawicki, 1983, pp. 172, 178, 182–184, 186, 189, 191). In this article, I focus on the presence in of such images of the Absolute which can be considered close to both the recognition of Eliade as cited at the beginning, as well as Stefan Sawicki’s, in Zagajewski’s poetry.

- 2 This is evidenced by early attempts to locate Zagajewski’s work against the background of the dominant currents and trends within the historical literary process. In 1992, for example, Bożena Chrzastowska listed Zagajewski as one of the representatives of the metaphysical-religious trend in the then-obligatory textbook for high school (cf. Chrzastowska, Wiegandtowa, & Wysłouch, 1992, p. 101).

Zofia Zarębianka placed Zagajewski’s work in the context of one of the two attitudes represented by the authors of post-war religious poetry, describing this attitude as the “search for and desire of God.” Ragnar Strömberg drew attention to the poet’s religious way of seeing in which an ethical and ecstatic vision is embodied at the same time. Tadeusz Nyczek wrote about the Christian values of Zagajewski’s poetry, putting this formulation in quotation marks; Dariusz Pawelec emphasized the biblical origins of the figures and motifs crucial to this poetry, such as solitude, alienation, or exile; the author of the discussion devoted a separate chapter to the sphere of the sacred in Zagajewski’s poetry and essays. These are, of course, only selected diagnoses, situating the poetry of Adam Zagajewski in the context discussed here (cf. Zarębianka, 1992, p. 10; Strömberg, 1998, p. 132; Pawelec, 1994, p. 170; Bodzioch-Bryła, 2009, pp. 42–63).

poet's statements, including one at a meeting held during one of the literary festivals as reported by *Kurier Poranny*, when he confessed:

I am a very bad Catholic; I don't go to church, but I remain faithful to Christianity. I generally don't like Polish priests. I understood a long time ago that there is a gap between religion and church (Doroszkiewicz, 2019)³.

Along with the protest against church structures there comes a complicated relationship with the sacred, and as a consequence – an interesting reflection on the Absolute, which Zagajewski treats as an essential component of spirituality and metaphysics. This approaches an attitude close to deism, and sometimes agnosticism. Not infrequently, we also see imagery similar to the classical Judeo-Christian way of representing God. Zagajewski's attempts to draw an image of the Creator undergo constant evolution, but the very frequency of the appearance of this thread signals that this very circle of exploration occupies the poet deeply, giving rise to questions that have not ceased to pervade him for years. The specifics drawn in the poems sometimes resemble biblical imagery (most often Old Testament), at other times bringing to mind representations of an omnipotent being threatening humanity (which might be associated with a malicious demiurge), while at other times they are coming close to a pantheistic anticipation of God making himself present in the phenomena and elements of nature. A weak God, a helpless God, an incapable being, is also a common way of characterizing the Creator. In *Song of an Émigré*, the poet says: „At the Orthodox / church in Paris, the last White / grey-haired Russians pray to God, who / is centuries younger than they and equally / helpless” (New York Times, 1991). In *Rogi obfitości* [Cornucopia] he confesses: “*Smutno żyć ... bez nadziei, stwarzając się / codziennie od nowa, bo Bóg był słaby /*

3 Evidence of the translatability of this stance into a poetic form can be seen in the poem *Niedziela* [Sunday], from the latest volume, *Prawdziwe życie*, in which a deeply ironic tone is combined with an ironic statement: “Proszę bardzo, idźcie do kościoła/ w każdą niedzielę, o jedenastej/ lub dwunastej, w czystych koszulach/ starannie wyprasowanych sukienkach./ [...], tam czeka na was / kapłan o tłustym podbródku./ [...] / Rozkaże wam, co myśleć i co czynić. / Bóg jest gdzie indziej, gdzie indziej. / My nic nie wiemy. Żyjemy w ciemności. / Bóg jest gdzie indziej, gdzie indziej” [Go ahead, go to church / every Sunday, at eleven / or twelve o'clock, in clean shirts, / carefully ironed dresses. / ..., there waiting for you / is a priest with a double chin. / ... / He will tell you what to think and what to do. / God is somewhere else, somewhere else. / We know nothing. We live in darkness. / God is somewhere else, somewhere else] (Zagajewski, 2019, p. 56).

Taking into account Zagajewski's authorial declaration mentioned in the introduction, and the motif of searching for the Absolute that is strongly present in his poems and contradictory at the same time, I will treat the lyrical “I” as the figure of the authorial subject.

i stworzył nas niestworzonych, / połowicznie, w brulionie” [It is sad to live without hope, creating ourselves / each day anew, for God was weak / and created us uncreated, / half-heartedly, in a notebook”⁴] (Zagajewski, 2009, p. 56). In Zagajewski’s work, God can also be outsmarted. In *Bez kształtu* [Without Form], the poet says: “If only this existed, a tree on which a star slumbers, / empty cathedral in Chartres ... / and the force which doesn’t fall asleep ... and symbols of freemasonry, / that Mozart has hidden even in his *Requiem*, / cheating God ... ” (Zagajewski, 1989).

The person of the Creator is sometimes unjust and indifferent to the fate of the individual (especially the weak individual):

*Bóg jest po stronie silnych, słabym
ofiarowuje długie godziny nicości
i strachu, daje im las, świt i gwiazdy,
muzykę i czułość, a sam wychodzi na palcach,
wraca do swoich grających w karty cesarzy.*

[God is on the side of the strong, the weak
He offers long hours of nothingness
and fear, He gives them forest and the dawn and stars,
music and tenderness, and He goes out on tiptoe,
returns to his card-playing emperors.]
(Zagajewski, 2009, p. 67).

He can also be cruel:

Go find the height ... where
... faith in the good God who does
and undoes, kindles
and extinguishes, light and desire,
and who with his quill of years
long reminiscences
on the loveliest faces;
who tempts Abraham, and casts up the domes
of Rome, and the Auschwitz barracks...
(Zagajewski, 2009, p. 71).

In one of the poems, the persona of God takes the modern form of a cinema operator or a DJ: “*Bóg cofa taśmę. Ekspedycje karne / wracają do koszar*” [God rewinds the tape. Punitive expeditions / return to the barracks] (Zagajewski, 2009, p. 33).

4 All translations in square brackets by the translator.

There are also moments when this search is rejected in favor of creating an image of emptiness formed after the removal of the sacred, only to return to it again according to an intuitive feeling of its existence. Like the lyrical protagonist of the poem *Podróżny* [Traveler] “*który w nic nie wierzył*” [who believed in nothing] but with the help of “church bells ringing in unison,” that could “*znaczyć coś więcej niż zwykle znaczyły*” [could mean something more than they usually meant], he suddenly senses the possibility of a higher meaning.

*Pewien podróżny, który w nic nie wierzył,
znalazł się w lecie w obcym mieście.
Kwitły tam lipy i obcość kwitła żarliwie.*

*Tłum szedł nieznaną pachnącą aleją,
wolno i pełen lęku, może dlatego,
że zachodziło słońce cięższe niż horyzont*

*i szkarłat na asfalcie mógł być
nie tylko cieniem i gilotyna
mogła zdobić nie tylko muzeum*

*i dzwony kościołów bijące unisono
mogły znaczyć coś więcej niż zwykle znaczyły.
Może dlatego podróżny co chwilę
kładał dłoń na piersi, nieufnie sprawdzając
czy wciąż ma przy sobie bilet powrotny
do miejsc zwyczajnych, w których my mieszkamy.*

[A traveler who believed in nothing,
found himself in a strange city,
in the summertime. The linden trees
were in bloom there and strangeness blossomed fervently.

Strange crowd was walking along a fragrant avenue,
slowly and fearfully, perhaps because
the sun was setting, heavier than the horizon

and the scarlet on the asphalt could be
not just a shadow and the guillotine
could decorate not just the museum

and the bells of churches ringing in unison
could mean something more than they usually meant.
Maybe that is why the traveler

every now and then
put his hand on his chest, mistrustfully checking
if he still had his return ticket with him
to the ordinary places where we live].
(Zagajewski, 1994, p. 40)

This disturbing, surprising intuition, a glimpse of the existence of what is unclear, or unknown, is nothing but an inner, private epiphany, a premonition of the sacred, commanding the lyrical “I” to not stop searching.

If one were to attempt a strict analysis of the relationships between objects and the sacred in Zagajewski’s poems, one could say that *Divinum* (divinity, holiness as a category belonging to God) is almost always shown with some kind of flaw, while *sacrum* (that is, sacred things, objects) is usually identified with the sphere of cultural products, monuments, masterpieces, and it is usually these motifs that trigger the admiration of the speaker (sometimes this admiration is experienced from a distance, mediated, as if tinged with fear). In contrast, the category of *sanctum* (belonging to one who is holy, holiness of a created nature) appears extremely rarely. Instead, the poet often invokes the figures of the dead, bestowing upon them the highest kind of respect. One could say that the connection between *sacrum* and *sanctum* has been broken. Derek Walcott notes that Zagajewski’s innocence is monastic, even medieval, so his works have a secular sanctity, a purposiveness of the missal (Walcott, 2002).

Premonition of God

The Soviet Cosmonauts claimed they didn’t find
God in outer space, but did they look?
(Zagajewski, 2011, p. 4)

I feel you, I listen to your silence
(Zagajewski, 1998a, p. 73)

Zagajewski realizes that contact with the sacred generates questions that cannot be answered unequivocally. In *Król* [King], he asks: “*Czym jest ta chwila, kiedy objawia się boskość? / Skąd możemy wiedzieć, skoro mówimy o niej / wyłącznie w czasie przeszłym lub przyszłym (z nadzieją!)*” [What is the moment when divinity is revealed? / How can we know, since we speak of it / only in the past or future tense (with hope!)] (Zagajewski, 1999, p. 27). At the same time it becomes important to observe the world, which every now and then provides evidence of the existence of the Absolute.

One could say that the more uncomplicated the matter of reality – the more emphatically it proclaims the conviction of the existence of God. This is the case, for example, in the poem *Anteny czuwają* [Antennas keep watch], where the personified mountain landscape, pierced by the blade of technology, awaits the coming of the Messiah:

*Nocą, wysoko w Alpach,
Anteny nie śpią,
Anteny czuwają,
Obracają się uważnie
I szepczą:
Mesjaszu, przyjdź wreszcie*

[At night, high in the Alps,
Antennas don't sleep,
Antennas keep watch,
They turn attentively
And whisper:
Messiah, come at last!
(Zagajewski, 2005, p. 11)

Zagajewski often seeks the signs of divine presence not in churches, but in the signs coming from the world. He is no stranger to looking at the element of water through the filter of sacralisation. In *Eliade*, he writes: “Zbawienie to wysoka fala, ślepa uderzająca / o piaszczysty brzeg, jeżeli jest brzeg, ocean...” [Salvation is a high wave, blindly striking against / a sandy shore, if there is a shore, an ocean...] (Zagajewski, 2002, p. 43). In *Night is a cistern*, he intuits the existence of the Absolute in the following words: “High waves cry from the sea, / the wind rocks pines. / An unknown hand draws the dawn's first stroke” (Zagajewski, 2008). In *Santiago de Compostella*, the weather is defined by means of a figurative comparison of sacred provenance: “Lekka mżawka jakby Atlantyki / robił rachunek sumienia” [Light drizzle, as if the Atlantic / is doing an examination of conscience] (Zagajewski, 2019, p. 12), while in *On Swimming*, the lyrical self seeks an analogy between the figure of a swimmer and the body of a person making prayerful gestures:

I love to swim in the sea, which keeps
talking to itself
in the monologue of a vagabond
who no longer recalls
exactly how long he's been on the road.
(Zagajewski, 2019, p. 37)

What attracts attention here is, on the one hand, the perception of an element as an individual capable of conducting an unceasing dialog with itself, communicatively self-sufficient, one could say – narratively self-reversible, and on the other hand – sacralization of the only active position a human being can take in relation to water. All this is located within the association of the automaticity of swimming with the repetitiveness of prayerful gestures.

In *A Fence. Chestnut trees* we find a perfect illustration of a labyrinthine vision of the world, at the base of which, as if in the structure of a complicated braid, is the Absolute – the “first cause”⁵:

*Parąan. Kasztany. Powój. Bóg.
W pajęczynach ukrywa się
pierwsza przyczyna, w gęstej
trawie schną błyszczące
dowody na istnienie.
Pachną warłocze i wiatr
wpleciony w usta narzeczonej.
Kwaśny jest smak łądygi,
rozartej pod językiem.
Czarne jagody nie będą
naszym jabłkiem niezgody.
Kwitną zawilce nad strumykiem,
piłka ucieka przed dziewczyną,
spokojnie kółysze się
dojrzały, żółty głóg.
Zgaś słońce jaskrawe,
posłuchaj wspomnień maku.
Parąan. Kasztany. Powój. Bóg.*

[A fence. Chestnut trees. Bindweed. God.
In the cobwebs there hides
the first cause, in the thick
grass, dries the shiny
proof of existence.
The scent of braids and wind
entwined in the lips of the bride.
The taste of a stalk is sour,
crushed under the tongue.
Black berries will not be
our apple of discord.
Anemones bloom by the stream,

5 I originally analyzed this poem in my book *Kaplan Biblioteki...* (Bodzioch-Bryła, 2009, pp. 18–21).

The ball runs from the girl,
The ripe yellow hawthorn
Sways serenely.
Extinguish the bright sun,
Listen to the memories of poppies.
A fence. Chestnuts. Bindweed. God.]
(Zagajewski, 2002, p. 39)

This poem is an example of an interesting, masterfully complicated poetic puzzle, in which numerous symbols are smuggled in, referring to the sacred conceptualized as divinity hidden in the labyrinthine and confusing thicket of nature and shining through it. The labyrinth and spherical motifs appear as overriding, dominant ones here.

The plant metaphors used in the poem, combined with the bracket that frames the poem – close the labyrinthine space consisting of sequences of enumerations, almost every element of which is a part of a complicated braid. An enumeration follows: a thicket of grass, a weave of braids, “wind entwined in the lips of the bride” (the motif of betrothal can also be treated in this context as a harbinger of a future union, which is also a kind of a “weave”), and finally a spider’s web, which in itself constitutes a structural labyrinth. All of this is framed by the sequence of enumerations: “A Fence. Chestnut trees. Bindweed. God.” (this verse initiates and ends the poem). Within it, the essential role is played by the juxtaposition of two ranges of meaning, built on the basis of the words “fence” and “bindweed,” in addition to “chestnut” and “God,” referring to the semantics of labyrinth and roundness.

The theme of roundness, or circularity, is gradually being developed. The round objects listed include chestnuts and bilberries that are compared to the also round “apple of discord”; also hawthorn fruits are round, as is the ball. Round is the sun, and a poppy seed, but also the most important element referring to that semantic field is the word “God” listed in the framing verses. When we mention the stance reaching from Orphism to Neoplatonism to Christian mysticism to modern times (Lurker, 1994, p. 164) that “*Deus est sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nusquam*” (God is a sphere whose center is everywhere and circumference is nowhere) (Poulet, 1977, p. 331) “*Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam*” (Forstner, 1990, p. 57) it becomes apparent that in this case, the semantic capacity begins to give way to a symbolic one in the poem. The symbol of the circle interpreted as a sign of God implies, amongst others, eternity, the absolute, perfection, and continuity.⁶

6 This figure is, moreover, in a sense, semantically identical to the labyrinthine space, because both are characterized by a kind of closure, or limitation. After all, a circle can be looked upon as a perfect figure; wandering around its perimeter would be a permanent, never-ending

The alternating arrangement of circular and labyrinthine motifs used by Zagajewski suggests a reminiscence to the arabesque. This alternation is clearly visible, above all, in the aforementioned binding frame within the poem. However, we can speak of a bipartite structure and the domination of two motifs as well: labyrinthine in the first part, and rich in metaphors belonging to this very semantic area (cobwebs, thickets of grass, braids, “wind entwined in the lips of the bride,” and circular in the second part. As one can see, the labyrinth is located low, right next to the ground, among the thick grass, the bilberries, the anemones, the rocking hawthorn and poppies. Therefore, the author proposes a poetic image of the Absolute hidden in the labyrinth of the world thicket.

A similar situation happens in the case of Zagajewski’s flagship poem, *To Go to Lvov*. In the course of reading, we learn that not only the city of Lviv, but also the sphere of the sacred (including the very sacred of Lviv) is omnipresent. It begins to touch not only on the most important matters, but it penetrates into every crevice of the subject’s existence recalled in this poetic affirmation/afterimage of the city.

For my parents

To go to Lvov. Which station
for Lvov, if not in a dream, at dawn, when dew
gleams on a suitcase, even express
trains and bullet trains are being born. To leave
in haste for Lvov, night or day, in September
or in March. But only if Lvov exists,
if it is to be found within the frontiers and not just
in my new passport, if lances of trees
– of poplars or ash – still breathe aloud
like Indians, and if streams mumble

activity. The maze and the circle are associated in the cultural space more strongly than it might seem, and the proof of that closeness can be circular labyrinths. Examples of these are provided by Aleksandra Olędzka-Frybesowa in her book *W głąb labiryntu* [Into the Labyrinth], where she mentions, among other things, circular decorative compositions appearing on the floors of Gothic churches, which are deemed to be “a double heritage: of the labyrinth and the cosmic circle” (Olędzka-Frybesowa, 1979, p. 272). Documenting the experience of her world travels, Frybesowa writes: “Here is an outline the labyrinth engraved directly in the rock ... The soft, circular and semi-circular stacking coils around the center marked with a circular recess. ... Spanish myth scholar Luis Bonilla ... demonstrates the parallelism ... of Cretan myths like the Minotaur and the labyrinth with the ancient Iberian ritual of the heroic ‘trial’ of the elected king – his encounter with a bull in an enclosed circular space before the assembled people” (Olędzka-Frybesowa, 1979, pp. 268–269). Also D. Forstner notes that the drawing of a labyrinth is usually made with black and white stones and details. He distinguishes square, circular, less often oval or octagonal planes of various sizes (Forstner, 1990, p. 63).

their dark Esperanto, and grass snakes kike soft signs
in the Russian language disappear
into thickets.

...

And burdocks, green
armies of burdocks, and below, under the canvas
of a Venetian café, the snails converse
about eternity. But the cathedral rises,
you remember, so straight, as straight
as Sunday and white napkins and a bucket
full of raspberries standing on the floor, and
my desire which wasn't born yet,

...

There was always too much of Lvov, no one could
comprehend all the boroughs, hear
the murmur of each stone scorched
by the sun, at night the Orthodox church's silence was unlike
that of the cathedral, the Jesuits
baptized plants, leaf by leaf, but they grew
grew so mindlessly, and joy hovered
everywhere, in hallways and in the coffee mills
revolving my themselves ...

The bells pealed and the air vibrated, the cornets
of nuns sailed like schooners near
the theater, there was so much of the world that
it had to do encores over and over
... My aunts couldn't have known
yet that I'd resurrect them,
and lived so trustfully, so singly;
servants, clean and ironed, ran for
fresh cream, inside the houses
a bit of anger and great expectation. Brzozowski
came as a visiting lecturer, one of my
uncles kept writing a poem entitled *Why*,
dedicated to the Almighty, and there was too much
of Lvov, it brimmed the container,
it burst glasses, overflowed
each pond, lake, smoked through every
chimney, turned into fire, storm,
laughed with lightning, grew meek,
returned home, read the New Testament,
slept on a sofa beside the Carpathian rug,
there was too much of Lvov, and now
there isn't any, it grew relentlessly

and the scissors cut it ...
But scissors cut it, along the line and through
the fiber, tailors, gardeners, censors
cut the body, and the wreaths, pruning shears worked
diligently, as in a child's cutout
...
Scissors, penknives and razor blades scratched,
cut, and shortened the voluptuous dresses
of prelates, of squares and houses, and trees
fell soundlessly, as in a jungle,
and the cathedral trembled, people bade goodbye
without handkerchiefs, no tears, such a dry
mouth, I won't see you anymore, so much death
awaits you, why must every city
become Jerusalem and every man a Jew,
and now in a hurry just
pack, always, each day,
and go breathless, go to Lvov, after all
it exists, quiet and pure as
a peach. It is everywhere.
(Zagajewski, 1998a, pp. 55–58)

The personified lyrical space of Lviv, which – sometimes like atmospheric phenomena, sometimes like a person – “turned into fire, storm, laughed with lightning, grew meek, returned home, read the New Testament,” is filled with obvious or more distant references to the sacred. It is co-created by motifs, such as: the “Orthodox church,” whose “silence was unlike that of the cathedra,” the “cathedra,” that “trembled,” the “voluptuous dresses of prelates,” “the cornets of nuns,” and the bells that “pealed and the air vibrated.” Also relatives recalled in the poetic reminiscence engage in activities that can be described in this context as meaninglessly indifferent. “My aunts couldn't have known/et that I'd resurrect them, / and lived so trustfully, so singly”, “one of my / uncles kept writing a poem entitled *Why*, / dedicated to the Almighty.” Zagajewski recalls, asking in the final lines of the poem: “why must every city / become Jerusalem and every man a Jew”? It is, after all, the sphere of the sacred that initially helps build the verticality of the city's skyline (the vertical direction is connected both with the motif of the cathedral which “rises ... as straight / as Sunday,” or the evocation of the Jesuits who “baptized / plants, leaf after leaf, but they grew, / grew so mindlessly”) that is the most mercilessly affected in the second part of the poem by the process of the city's destruction, along with the borders of statehood, culture, and finally, the human identity engrained in them (“But scissors cut it, along the line and through / the fiber, tailors,

gardeners, censors / cut the body, and the wreaths, pruning shears worked / diligently,” “Scissors, penknives and razor blades scratched, / cut, and shortened the voluptuous dresses / of prelates, of squares and houses, and trees / fell soundlessly ... / and the cathedral trembled, people bade goodbye”).

The poem is based on an opposition between permanent, unlimited expansion and reduction, which is so painful to the lyrical “I” (“there was too much of Lvov, and now / there isn’t any, it grew relentlessly / and the scissors cut it ...”). The hyperbolic enumeration of the personified elements of nature (“poplars or ash ... breathe aloud,” “streams mumble / their dark Esperanto,” “the snails converse / about eternity,” “There was always too much of Lvov, no one could / comprehend all the boroughs, hear / the murmur of each stone,” “there was so much of the world that / it had to do encores over and over”) and the already mentioned sacralization of space, which allowed this very piece to become the most important proof of love to the eternal, although forever lost, homeland.

Symptoms and glimpses of the existence of the sacred are numerous in this lyrical space, but they do not add up to a coherent, even vaguely concrete persona of the Absolute. This is not surprising. The enormity of the wrongs and injustices recorded by the lyrical self on a personal mental map is so overwhelming that it is impossible to think that a single being could be responsible. The epiphanic glimpse of divinity thus seems to give way in this case under the onslaught of evil. However, in other poems in the same volume it happens to be different as well. In one of them, the poetic confession refers to a clearly concretized, personified figure of God:

*A jednak istniejesz i cała ziemia
mieści się w twoim uważnym spojrzeniu.
Okręty płyną pod twoją zuchwałą banderą
i wiozą w ładowniach lekką radość,
dla której jedyną granicą będzie
szlaban śmierci, obrzmiałe gorączką wargi
ostatniego pożegnania. I nawet tam będzie
z tobą miłość, początek nieskończonej
pamięci.*

[And yet you exist and the whole earth
is contained in your attentive gaze.
Ships sail under your bold flag
and carry in light joy in their load bays,
the only boundary being the barrier of death,
the lips swollen with fever
of the last farewell. And even there

love will be with you, the beginning of an endless
memory.]

(Zagajewski, 2009, pp. 67–68)

God is somewhere else, somewhere else

The lyrical self of Zagajewski’s poems visits churches, but it would be difficult to say that he sought only the presence of God in them. What always excites him is architecture and that is what he finds in the sacred interiors. His attention is captivated. One might even have the impression that through it and thanks to it, it becomes possible to experience the sacred. This is the case, for example, in the poem *The Gothic*, in which, having entered a space governed by its own laws, by its own complex symbolism (Cf. Hani, 1998), he immerses himself so definitively in medieval architecture that it becomes for him almost a medium capable of transmitting signals from the beyond. Gothic architecture turns out to be a palimpsest through which the divinity begins to shine through.

The poem as a whole, because of the features of Gothic architecture inscribed into it, brings to mind a homage paid to it. This is an obvious exemplification of the intersemiotic translation of an architectural form into verse, as Zagajewski incorporated and creatively transposed the most important features of the Gothic style into poetic images, beginning with the size of the cathedral (the speaker “suddenly subject to a new atmospheric/pressure”, notices its majesty, wanders “the cathedral as suddenly vast as a Babylonian square,” feels “interred in this slim vault,” lost, as a result of which he repeats the question “Who am I...?” three times), to more concrete features, such as cross-ribbed vaults (as he wanders under “its ribs of granite,” where it “whirling/ pointed life” goes on), and pointed arches (“the Gothic arches”). The reader is also blown away by the size of the poem, which is 74 lines long,⁷ giving the impression of rising upwards like a soaring edifice. Zagajewski clearly marked the boundary between the sacred and profane (the latter is populated by “Small demons in bodies / borrowed from bestiaries,” budding “on the church”⁸). The colors of the lyrical images are organized by a clear opposition between the darkness prevailing inside the temple (“the dark,” “evening now, dark,” “who is speaking to me so obscurely?”), asks the lyrical self) and light appearing on the outside (“fire soaring, the pure fire / of salutation” hovers above

7 This five-stanzas-long piece is one of the longest in poems by Zagajewski.

8 This type of thinking is consistent with the classic symbolic division of a Christian church. Cf. Hani, 1998, p. 80.

the church). The juxtaposition of light and darkness becomes significant also in order to make the figure of the Creator concrete, as an unpredictable, paradoxical being who “kindles / and extinguishes” or “dims / in the lightning,” and whose presence is signaled by the oxymoronic “bright gloom.” Symptomatically, this symbolic opposition acquires meaning only in the immediate vicinity of the poem’s church, because beyond it, the world regains its natural colors (outside the cathedral, there spreads “the ocean of green earth,” and “white morning glory” blooms). Essentially, then, this poem contains an interesting color solution: the identification of the sphere of darkness with the sacred⁹ is manifested within the

9 This colligation of the sacred with the dark seems interesting and symptomatic, fitting into the context of the original understanding of the category of sacred. The word sacred is derived from the Latin adjective *sacer/sacra, sacrum*. It originally defined both that which was sanctified through contact with a deity or other supernatural forces (and thus consecrated to the gods) and that which was cursed and rejected. These extremes are united in one category through a moment of exclusion from the realm of everyday life – either through contact with the sacred or through excommunication – which renders the objects involved untouchable. The particular duality of this category has been preserved by the Greek equivalent of the Latin *sacer*: *hagios*, implying both something consecrated and something wicked, or cursed (Nossol, 1998, p. 14). As noted by Władysław Stróżewski, *sacer (sacra, sacrum)* – consecrated to God, holy – is of Umbrian-Oscan origin. From Oscan *saḡarater* come words such as *sacratius, sacer* and *saḡahiter*, which meant the same as Latin *sancitur*, from which stems the name of the Umbrian-Sabine deity, Sancus. From the Umbrian *sanco*, the Latin *sancio, sancire, sanxi, sanctum* derived, meaning: to make inviolable by religious ordination, consecrate, place, resolve, as well as *sanctus*, meaning sanctified, inviolable, or sacred. Interestingly, both *sacer* and *sanctus* are derivatives from the same root. However, in terms of meaning they began to diverge at some point. Namely, *sanctus* took only positive connotations, and hence the later was the right word to be used by Christianity in the liturgy as the name of God. Meanwhile, *sacer* is ambivalent in meaning and axiologically, because on the one hand it implies: dedicated, consecrated to the gods, and on the other, also dedicated to the gods of the underground, destined to die, cursed, abominable, disgraceful, shameful, or infamous. This semantic and axiological ambiguity seems very important (Stróżewski, 1989, pp. 23–24). Sawicki (and Caillois he cites) makes a similar recognition, noting that holiness and sin, good and evil, appear – both in the perspective of the beginning and in existential experience – as dialectically related opposites within a certain complex, important whole. (Sawicki, 1981, p. 181). Blasphemy and holiness, even properly recognized, appear as two poles of one area. This is why even in highly developed cultures they are often referred to by one and the same word (Caillois, 1973, p. 63). This dialectic of the sacred, originating from primordial ambiguity, is fascinating from the cultural studies point of view, the division into antagonistic and complementary elements, in relation to which man has feelings of reverence and disgust, desire and fear, respectively (Caillois, 1995, p. 39). Sawicki also emphasizes that the current of holiness is constantly accompanied in literature by a current of evil, which can incarnate in various, more or less personified elements of the plot. “This mysterious relationship of good and evil, holiness and sin, is something commonly seen in the literature of the first half of the 20th century, that we used to call «Catholic». Let us recall, for example, the novels of François Mauriac or Graham Greene, who, reaching the essence of the Church’s holiness, unveiled its «power and glory» in a deliberately constructed situation

space of the church, and that which is light and colorful with the profane¹⁰ located outside.

What strikes the most in the course of reading, is a poignant conviction that here we encounter as if a modern, private revelation, analogous to that which happened to St. John. As if Zagajewski, like John the Evangelist, experienced visions, heard voices, “of suffering older than Cain’s” of those who have passed away, “voices of carpenters, / ashes of ash now? / voices of vanished pilgrims / who still can’t stay still?”, “languages, voices, sighs, / the hopeful laments of those who loved / and those who preferred hatred, those who betrayed / and those betrayed, all of them / voyage in the labyrinth, above them / the fire soaring, the pure fire.” Of particular note, however, is the clear voice of the Creator, as the poet confesses: “I feel / your presence in the bright gloom, / a sheet of thorn paper, healing, healing / again, no trace, no scar/ ... I feel you, I listen/to your silence,” to immediately afterwards confessionally signal to himself and the reader that the architectural Gothic is marked by the divine hand: “go back to the nave, the heart, / in its ribs of granite, the whirling / pointed life of the Gothic arches / lazily combing time, enduring / ... Go find the height again, and the dark, / where longing, pain, and joy live / and faith in the good God.”

The speaker, aware of the moment’s significance, is doubly aware of the message Sender’s omnipotence and his own smallness: “who speaks to me so obscurely / Who am I, suddenly subject to a new atmospheric / pressure? Whose voices fill / this stone space? / Who am I, interred in this slim vault, / where is my name / who’s trying to snatch it and hurl it away / like wind stealing a cap?”, he asks. It is painful to realize the ruthlessness of the Creator, whose image combines both the element of perfection, goodness, and the element of unforgiveness. Not without reason, the theme of theodicy appears in the poem. After all, it is about “faith in the good God / who does / and undoes, kindles / and extinguishes, light and desire / and who writes with his quill of years / long reminiscences / ... who tempts Abraham, casts up the domes / of Rome and the Auschwitz

of the greatest human weakness and the greatest darkness. It also seems that in ... great ... world literature, evil always demands goodness, it is as if a condition for revealing or suggesting value” (Sawicki, 1981, p. 180). I have discussed the relationship between the categories of the sacred and profane in separate articles (cf. Bodzioch-Bryła, 2014, pp. 119–138; Bodzioch-Bryła, 2016, pp. 25–51). Due to the fact that the poetic imagery of Adam Zagajewski seems very close to diagnoses of theologians and cultural anthropologists, for the purposes of this discussion, I shall recall once again the aforementioned reflection.

10 The church is transformed, at some point, into a maze. I discussed the theme of this dynamic and the labyrinthine symbolism thoroughly in my book *Kaplan Biblioteki...* (Bodzioch-Bryła, 2009, pp. 11–60).

barracks.” Such an overwhelming sense of the Divine presence is given to the lyrical self at extremely rare moments.

The lyrical self of Zagajewski’s poems does not see himself as a skilled instance in verbalizing the dialog with transcendence. His search¹¹ most often takes the form of “attempting” (as indeed it is usually called). In *Ancient History*, he recollects:

I stood stock-still on the street, pinned
by desire, partly painful, partly sweet
and prayed, ineptly
for myself and others,
for my mother, who had died,
and for my death,
an untamed animal.

(Zagajewski, 2000, p. 185)

It is difficult to determine precisely to whom these prayerful endeavors are directed, because in Zagajewski’s poetry, we see an interesting procedure of gradation of the Absolute. Analyzing this gradational structuring, one can notice that the poet usually places the divinity inherent in the nature of the world (e.g. natural beauty) at the highest level, while the sacred in the Christian sense is assigned a space that stretches far below. It is this layered ordering of space, combined with a pantheistic view of the world, that is found in *Ancient History*, in which the speaker looks at the sky, where “Beyond the rainstorm the beaming deity / of this evening, this world, lay sprawled” and “Beyond the deity was nothing, / just an earliest blackbird singing its ecstatic song” (Zagajewski, 2000, p. 185). Above, there spreads a void that, however, can also inspire. In the poem *Impassive*, awareness of the void becomes the guarantor of achieving inner peace (the lyrical “I” confesses: “... No one saw, no cameras, / only an azure eye; absolute ignorance, / serenity, glory, bliss.” (Zagajewski, 2018, p. 66), (“*Tego dnia nicość / jakby z przekory / stała się ogniem / i paliła wargi / dzieciom i poetom*” [On that day nothingness / as if out of spite / became fire / and burned the lips / of children and poets] (Zagajewski, 1994, p. 59).

Over time, however, the sense of emptiness begins to be bothersome. So is the inability to believe, to genuinely feel the existence of God. Traces of these struggles can be found in the poems *Go through this town* and *Conversation*, in which the speaker multiplies questions, initially concerning

11 The most complete representation of these inquiries is concluded in Adam Zagajewski’s *Trzej Królowie*, which I have discussed elsewhere (cf. Bodzioch-Bryła, 2017, pp. 241–254).

past time, childhood, then breaking away from the context of privacy to gradually turn to transcendence:

Why a childhood shadowed
by mining towers and not a forest's dark,
near a stream where a quiet dragonfly keeps watch
over the world's secret wholeness
– who knows.

And your love, which you lost and found,
and your God, who won't help those
who seek him,
and hides among theologians
with degrees.

Why just this town at a gray hour,
this dry tongue, these numb lips,
and so many questions before you leave
and go home to the kingdom
from which silence, rapture, and the wind
once came.

(Zagajewski, 2018, p. 31)

The enumerative flow of the argument is an evidence of a mental crisis, revealing a consciousness overwhelmed by a multitude of doubts and questions to which no clear answers are to be expected. As the poem reverberates with traces of the poet's personal experiences (“childhood shadowed / by mining towers” is after all a reference to Gliwice, the city where the Zagajewski family lived¹²), and the questions about the Absolute posed here should be read through the filter of the author's “I” (“and your God, who won't help those / who seek him / and hides among theologians / with degrees” (Zagajewski, 2005)). A continuation of the pondering on ultimate matters can be found in the poem *Conversation*, also based on a sequence of rhetorical questions:

We don't, we can't know,
if we'll be saved,
if our microscopic souls,
which have committed no evil
and likewise done no good,
will answer a question posed in an unknown tongue.

12 The poet spoke on this topic during a meeting held in his home high school. Cf. *Co poeta miał na myśli? Agam Zagajewski w VLO*, 21 October 2015. Retrieved from: <https://dzisiajwgliwicach.pl/trzeba-duzo-czytac-zeby-pisac-spotkanie-z-poeta/?cn-reloaded=1> (access: 12.09.2020).

Will poetry's epiphany suffice,
...
we don't know, we can't know,
if we'll be saved
when time ends.
(Zagajewski, 2018, p. 31)

"Thou who hast sewn together this canvas"¹³
Poetic prayers

*Może być więcej
sensu, może być nawet modlitwa.*
[There may be more
sense, there may even be a prayer.]
(Zagajewski, 2009, p. 28)

There are several poems in Zagajewski's oeuvre that, because of the clear directness of the confession (most often maintained in the convention of a lyrical address) and the unambiguously concrete lyrical addressee, bring to mind poetic prayers. There are not many of them – against the background of the author's considerable literary output – but they can be regarded as contrasting with the usually distanced tone of the lyrical utterance precisely because of the above-mentioned features. This is the case, for example, in the poem *A Flame*, in which the lyrical self articulates the following request:

God, give us a long winter
and quiet music, and patient mouths,
and a little pride – before
our age ends.
Give us astonishment
and a flame, high, bright.¹⁴
(Zagajewski, 1999, p. 50)

The title flame is a symbol of inspiration, and the lyrical situation reveals what the poet values the most, evoking admiration without which creative effort seems futile.

13 *Gospels in Pragnienie* (Zagajewski, 1999, p. 9).

14 Translation cited in *The Catholic Thing*, 28 February 2020. Retrieved from: <https://www.the-catholicthing.org/2020/02/28/a-flame/>

In the title poem *Tierra del Fuego*, the speaker addresses the Creator concretized as omniscient (the one who sees “the whites of our eyes,” “our homes at night/ and the frail walls of our conscience,” who hears “our conversations / droning on like sewing machines”), hidden (“unseen”), but at the same time being the basis of the world, dispersed in each of its elements (nature, the natural space, He hides “like a bullfinch / in the rowans/ like a falcon / in the clouds’ warm stockings”), and above all, endowed with unlimited power.

You who see our homes at night
And the frail walls of our conscience
You who hear our conversations
Droning on like sewing machines
– Save me, tear me from sleep,
from amnesia.

...

After all, you know there are days
when even thirsty runs dry
and prayer’s lips harden.

...

You who sees the whites of our eyes,
you who hide like a bullfinch
in the rowans,
like a falcon
in the clouds’ warm stockings
– open the boxes full of song,
open the blood that pulses in aortas
of animals and stones,
light lanterns in black gardens.

Nameless, unseen, silent
save me from anesthesia
take me to Tierra del Fuego,
take me where the rivers
flow straight up, horizontal rivers
flowing up and down.

(Zagajewski, 1998a, pp. 155–157)

It must be said that the metaphors used to characterize the lyrical addressee are disturbingly reminiscent of the artistic devices used by Zagajewski in the first phase of his work, in New Wave poetry. The Creator appears here not only as omnipotent, but also secretly invigilating the individual, e.g. eavesdropping on conversations. This poignant lyrical monologue can be interpreted either as a confession of faith by an individual in crisis,

who – aware of his dysfunctions – turns to God asking for a rescue, or as a strongly provocative expression of grief, intended to highlight the contrast between the creative human individual who wants to regain the ability to speak (“open the boxes full of song”) and the supposedly omnipotent and all-powerful Creator, though scant of grace and willing to speak only through signs.

The reflective and prayerful character of the lyrical monologue is apparent, for it soon becomes clear that the lyrical addressee is needed primarily to remedy the speaker’s own problems with feeling, which is a necessary component of creative potency (arguably, this is how the request: “take me where the rivers / flow straight up, horizontal rivers / flowing up and down”¹⁵). The individual elements of the poetic confession (e.g. the style and construction of lyrical utterance, the accumulation of imperative and interrogative formations) prove a very special (partner-like, or sometimes subordinate) way of treating the addressee. “After all, you know there are days / when even thirsty runs dry / and prayer’s lips harden. ... and then ... a charlatan / decides to destroy you / me, and himself,” explains the speaker to the Creator, only to spill out a litany of suggestions and demands maintained in a style much unlike humble prayer (“Save me, tear me from sleep, / from amnesia,” “open the boxes full of song, / open the blood that pulses in aortas / of animals and stones, / light lanterns in black gardens,” “save me from anesthesia, / take me to Tierra del Fuego, / take me to where the rivers / flow straight up...”). The poem ceases to resemble a prayer, evoking associations with grievance, resentment (the latter impression is reinforced by strings of rhetorical questions), and even – as has already been mentioned – a camouflaged provocation. This situation does not surprise a reader familiar with Zagajewski’s work, because the poet has already made us become accustomed to the fact that often the sphere of the sacred is important to him insofar as it can prove useful in the process of creation, to preserve beauty (the formation of beauty in matter), or simply build a mood appropriate to the contemplating works of art.

An apparent similarity of the confessional situation is seen in the poem *Gospels* (from the volume *Pragnienie*), which is supposed to bring to mind the title prayer, commonly associated with the Christian culture of the black inhabitants of the USA.

15 Anna Czabanowska-Wróbel considers *Tierra del Fuego* to be a poetic appeal to an unnamed God hiding outside the world, combined with a request for healing of the heart and mind (liberation from the dangerous contemporary powers of amnesia and anesthesia), as well as a poetic prayer that – if treated universally – directs us toward reflection on postmodern spirituality and its diagnosis – or, if taken literally – it can be read as a request for inspiration (Czabanowska-Wróbel, 2015).

*A może ktoś śpiewał gospels w niedzielę
miękkimi wargami
o Boże Boże przeznaczenia
i podróży
o Ty który się skradasz
o naczynie
Boże powstańców
o Ty który zszyłeś to płótno
o elastyczny
o Ty co w moim śnie
o świeco słońce długiej nocy
o Ty co zapominasz
o niezawodny
o wspólny
o natchnienie
o gospels bez formy
Boże turkawek i tureckich tańców
Boże tonących okrętów
krzyków i czarnej choroby
o sprawco o radości
o który zszywasz o*

[Or maybe someone was singing gospels on Sunday
with soft lips
o God of destiny
and the journey
O Thou that creepest
O vessel
O God of insurgents
O Thou who hast sewn together this canvas
o elastic
O Thou in my dream
O candle of the sun of the long night
O Thou who forgets
o reliable
o shared
o inspiration
o gospels without form
God of turtledoves and Turkish dances
God of sinking ships
of screams and black disease
o maker of joy
o Thou who sew together]
(Zagajewski, 1999, p. 9)

Reading the above-mentioned poetic prayers, one cannot help but feel that the lyrical self is alien to the kind of fervor that might come from the authenticity of religious experience. This lack may be a consequence of the conviction that sometimes not prayer, but the emptiness resulting from its failure to be articulated is capable of producing an authentic need for the sacred, a painful longing for it, and finally, an epiphany, sensitivity to its presence in the images of the world, fragments of space, and peculiar crevices of existence. Following the belief that, according to the poet, “*Może być więcej / sensu, może być nawet modlitwa, / ale nie trzeba się spieszyć, odejmowanie czasem rośnie jak/ciasto na niedzielny chleb*” [There may be more sense, / there may even be a prayer. / but no need to rush, subtraction sometimes grows like / dough for Sunday bread] (Zagajewski, 2009, p. 28). In *Zapatki* [Matches], moreover, an agnostic perspective is revealed. The poet asks why the Creator, if He exists, does not speak out; for what reason reality seems impregnated with the fullness of His revelation; why such an experience is not given to the world, and why the Absolute speaks only through indistinct signs: “*Jeżeli jestem tylko częścią / tego wiersza, dlaczego milczy całość? / Dlaczego Bóg wyręcza się śpiewem / drozdów a błyskawice noszą / rękawiczki na płomieniu?*” [If I am but a part / of this poem, why is the whole silent? / Why does God make use of the singing / of thrushes and lightning wear / gloves on their flame?] (Zagajewski, 2009, p. 28).

*Good Friday in the Tunnels of the Métro*¹⁶, *Wielka Sobota w Paryżu*¹⁷

A poignant poetic gesture, one that began already in the *Komunikat* collection (Zagajewski, 1972), can be also found in locating church holidays in the space of modernity, especially in the realities of the contemporary city. Anna Czabanowska-Wróbel notes that depending on which key is chosen to interpret the moving, but also bitterly ironic, poem *Niedziela Palmowa* [Palm Sunday], in which “*Chrystus ukrzyżowany o świcie, / o tydzień za wcześnie, nieogolony, / w brudnym ubraniu*” [Christ crucified at dawn, / a week too early, unshaven, / in dirty clothes] is presented among contemporary “*żołnierzy / w niedopiętych mundurach*” [soldiers / in untucked uniforms], the poem is either a call for freedom in times of political violence, or the first one in a series about the search for traces of the sacred in a desecralized world. Importantly, the two readings are not mutually exclusive (Czabanowska-Wróbel, 2015). It should be added that in this poem, a clearly perceptible, ironic and scathing tone is

16 Zagajewski, 1998a, p. 65.

17 Zagajewski, 1999, p. 25.

apparent,¹⁸ expressed through the multiple symptoms of pursuance of the traditional ritual and liturgical order:

*Odwołano uniesienia Tygodnia,
...
przerwane są rekolekcje
i mistyczne wzloty dojrzewających
młodzieńców, straciłmy okazję
siedmiu dni ascezy, nie czas
na pokutę...*

[The exaltations of the Week have been cancelled,
...
the retreats are interrupted
and mystical ruptures of maturing
young men, we have lost the opportunity
for seven days of asceticism, no time
for penance...]
(Zagajewski, 1972, p. 52).

The poet places All Saints' Day in a similarly ironic context, but the object of irony in the poem is not the holiday itself, but those who try to profit from it, because – as Zagajewski notes in *Święto Zmarłych* [Hallowmas] – “*Pierwszy listopad jest dniem / kiedy każdy porządny poeta / pisze przynajmniej jeden wiersz*” [The first of November is a day / when every decent poet / writes at least one piece] (Zagajewski, 1972, p. 9). Thus we can see that both in *Niedziela Palmowa* and *Święto Zmarłych*, what the poet is not attacking is the sacred as such, but the context into which contemporary culture likes to force it, and which – in the opinion of the lyrical self – does not serve understanding of the sacred, but actually works against it by distorting it.

Often, moreover, the lyrical self does not locate or identify God in the context of church holidays; nor does he usually engage in prayer. The truths of faith, however, are able to reach him through art. He writes about it clearly in *Good Friday in the Tunnels of the Métro*:

18 Derek Walcott wrote about this position of the ironist, sometimes taken by the poet, referring to the collection of essays *Two Cities* and linking it to the position of a parodist of totalitarian doctrine. “It is an irony that highlights contradictions through their detailed universalism, their pessimism, [and] their conviction of futility. These perverse and bitter epistles take the form of public speeches, private reports (also addressed to God), and confessions poisoned with cynicism foreign to Zagajewski’s poetry and personality. He seems to be saying: I try to describe the beautiful in my poems, but I am no stranger to perversity and I express it in prose, because sin is more permanent than good thoughts or good deeds. Evil is infinite, good is limited, joy is brief” (Walcott, 2002). As it turns out, the aforementioned position of the ironist is also present in some of the poet’s works, such as in one already discussed here, *Niedziela Palmowa*.

Jews of various religions meet
In the tunnels of the Métro, rosary beads
Spilled from someone's tender fingers.

Above them priests sleep after their Lenten supper,
above them the pyramids of synagogues and churches
stand like the rocks a glacier left behind.

I listened to the *St. Matthew's Passion*,
Which transforms pain into beauty.
I read the *Death Fugue* by Celan
transforming pain into beauty.

In the tunnels of the Métro no transformation of pain,
It is there, it persists and is keen.
(Zagajewski, 1998a, p. 65)

In addition to the juxtaposition of the theme of Christ's suffering (a reference to *St. Matthew's Passion* by J.S. Bach, the Good Friday) and the crime of the Holocaust (*Death Fugue* by Paul Celan), the poet builds a clear hierarchy of significance, one might say – a ladder of beings praying and acting for the benefit of religious elevation. This gradation may serve as an ironic commentary on the order governing the Christian civilization, or as a kind of guideline, a simplified explanation of the chronological order and approximate time of the emergence of major religious systems. At the bottom, “in the tunnels of the Métro,” we find the Jews and the speaker, saying that “above them priests sleep,” and “above them the pyramids of synagogues and churches.” We find references to religious devotional prayers and penitential forms in the poem (“rosary beads / spilled,” “Lenten supper”). Hierarchy is emphasized by the syntactic parallelism used by the poet, which manifests itself in the anaphoric construction that opens the enumerative course of the argument (“above them priests sleep,” “above them the pyramids of synagogues and churches”), while the monolithism and power of the observed religious system are highlighted by the following comparison: “the pyramids of synagogues and churches/ stand like the rocks a glacier left behind.” At the same time, attention is drawn to the clear biblical allusion to the *St. Matthew Passion* by J.S. Bach, which uses the text of the Gospel of Matthew.¹⁹

19 In the context of the verse in question, a passage from chapter 16 of the aforementioned Gospel also proves relevant: “And I tell you that you are Peter, and on this rock I will build my church, and the gates of Hades will not overcome it.” Matthew 16, 18. A footnote accompanying the cited biblical verse contains an explanation referring to the theme of the rock: “The Greek word for Peter means rock.” The Greek *Petros*, *petra*; and Aramaic In both cases, the same word *Kefa*.

The confession made in *Wielka Sobota w Paryżu* bears catastrophic hallmarks. The lyrical situation sketched here, taking place during the Easter holiday, As the speaker finds himself in the French capital, marks some symptoms of an impending cataclysm.

*A może to jest tylko
święto wiosennego deszczu:
rynsztkiem płyną okręty
o żaglach z wczorajszej gazety,
która nazywa się świat.*

...

*Ktoś zauważył, że pękła ziemia
i pochłonęła trochę przyszłości.
Na szczęście pęknięcie jest nieznaczące,
jeszcze można je zacerować.
Pojedźmy gdzie indziej, mówisz,
tam, gdzie mnisi śpiewają
swoje pieśni z ołowiu.
Niestety, w dzielnicy arabskiej
chmura dwugłowa jak carski orzeł
zagradsza nam drogę.
I dwugłowe wątpliwości,
smukłe jak antylopy,
barykadują wilgotną ulicę.
Panie, dlaczego umarłeś?*

[Or maybe it's just a
celebration of spring rain:
ships fare down the gutter
with sails from yesterday's newspaper,
called 'the world'.

...

Someone has noticed that the earth has cracked
and devoured some of the future.
Fortunately, the crack is insignificant,
and it can still be patched up.
Let's go somewhere else, you say,
where the monks sing

„Church” Greek word *Ekklesia* implies an assembly of the people, and also the house in which the assembly takes place. “Gates of hell” suggest the hostile powers of the underworld, striking the rock and the Church founded on it. Ibidem. It would probably be an overinterpretation to link the space of the subway corridors which appears in the poem with the underground world referred to in the Bible, although it is impossible not to admit that this line of associations may constitute an interesting interpretative variant.

their songs of lead.
Alas, in the Arab quarter
a two-headed cloud like a tsarist eagle
bars our way.
And two-headed doubts,
slender as antelopes,
barricade the damp street.
Lord, why did you die?]
(Zagajewski, 1999, p. 25)

A great downpour (“Or maybe it’s just / a celebration of spring rain: / ships fare down the gutter / with sails from yesterday’s newspaper, / called ‘the world’”), and a harbinger of another one (... a two-headed cloud like a tsarist eagle / bars our way”), blocking the way for the sacred, which results in making contact with it impossible. The essence of the Resurrection is concretized in the form of discreetly smuggled, but clear references to the Gospel description. Zagajewski writes: Someone has noticed that the earth has cracked / and devoured some of the future. Fortunately, the crack is insignificant, / and it can still be patched up” (Zagajewski, 1999, p. 25).

As Mark the Evangelist, in depicting the scenes of the Crucifixion, the Death of Jesus, and the signs and events that immediately followed, focuses on the motif of the tearing, successively, of garments and heaven, as well as of the darkness enveloping the earth, as follows: “And they crucified him. Dividing up his clothes, they cast lots to see what each would get” (Mark 15, 24); “At noon, darkness came over the whole land until three in the afternoon” (Mk 15, 33); “The curtain of the temple was torn in two from top to bottom. And when the centurion, who stood there in front of Jesus, saw how he died, he said, «Surely this man was the Son of God!»” (Mark 15, 38–39). John the Evangelist similarly mentions these two facts in the passages concerning The Way of the Cross and the Crucifixion, except that the motif of division/splitting appears as many as four times: “When the soldiers crucified Jesus, they took his clothes, dividing them into four shares, one for each of them, with the undergarment remaining. This garment was seamless, woven in one piece from top to bottom. «Let’s not tear it,» they said to one another. «Let’s decide by lot who will get it.» This happened that the scripture might be fulfilled that said, «They divided my clothes among them and cast lots for my garment.» So this is what the soldiers did” (John 19, 23–24). Luke, describing the death of Jesus, quite faithfully confirms previous reports,²⁰ while in the Gospel of Matthew,²¹ these events moreover

20 “It was now about noon, and darkness came over the whole land until three in the afternoon, for the sun stopped shining. And the curtain of the temple was torn in two” (Luke 22: 44–45).

21 In the passages Crucifixion, The Death of Jesus, The Burial of Jesus.

include information about the disaster of earthquake and rupture of the earth's crust²²: “From noon until three in the afternoon darkness came over all the land” (Matthew 27, 45). At that moment the curtain of the temple was torn in two from top to bottom. The earth shook, the rocks split and the tombs broke open. The bodies of many holy people who had died were raised to life. They came out of the tombs after Jesus' resurrection and went into the holy city and appeared to many people. When the centurion and those with him who were guarding Jesus saw the earthquake and all that had happened, they were terrified, and exclaimed, «Surely he was the Son of God!»” (Matthew 27, 51–54).

By comparing the elements that constitute an essential component of the accounts contained within the cited passages in the four Gospels, namely, the motif of “tearing” (first the garments, then the earth) and darkness (which is a foreshadowing of the coming cataclysm – an earthquake, in some versions conceptualized in less dramatic language as simply “dividing” (first of the garment, then the earth) and then comparing them with the analyzed poem by Zagajewski, it is not difficult to see that the poet smuggles symptoms of all these events into the poem. They are present in the work in a metaphorical poetic image with apocalyptic features (“a two-headed cloud ... / bars our way. / And two-headed doubts, / ... / barricade the damp street”, “the earth has cracked / and devoured some of the future.”), the catastrophic overtones of which, however, are quickly suppressed by the speaker, because – as we read – “Fortunately, the crack is insignificant, / and it can still be patched up.”). It can be presumed that without the aforementioned softening and in a context other than that of Easter, such a poetic image would lose its poetic credibility when integrated into a twentieth-century poetic situation.

The biblical allusions in *Wielka Sobota w Paryżu* do not end there, for like Matthew and Mark end their poignant description of Jesus dying with the words: “About three in the afternoon Jesus cried out in a loud voice «Eli, Eli, lema sabachthani?» (which means «My God, my God, why have you forsaken me?»)” (Matthew 27, 46)²³, so Zagajewski finishes his poem with a dramatic cry, deviating from the remaining distanced, cold words: “Lord, why did you die?” (Zagajewski, 1999, p. 25).

22 “When they had crucified him, they divided up his clothes by casting lots” (Matthew 27, 35).

23 “And at three in the afternoon Jesus cried out in a loud voice, «Eloi, Eloi, lema sabachthani?» (which means «My God, my God, why have you forsaken me?») (Mark 15,34). In the Gospels of Luke and John, these words are absent. Cf. “Jesus called out with a loud voice, «Father, into your hands I commit my spirit». When he had said this, he breathed his last. (Luke 23,46); “When he had received the drink, Jesus said, “It is finished.” With that, he bowed his head and gave up his spirit” (John 19,30).

Only mysteries are immortal

I feel
your presence in the bright gloom,
a sheet of torn paper, healing, healing
again, no trace, no scar
(Zagajewski, 1998a, p. 71).

When reading Zagajewski's poems, one has the impression that the sacred is permanently present, and that the poet is constantly brushing against the figure of the Absolute, while not being able (or sometimes not wanting?) to fully see it. It is as if the poet believes that it is better not to answer certain questions, and that certain truths should remain unsaid forever, because "tylko tajemnice są nieśmiertelne" [Only mysteries are immortal] (Zagajewski, 2002, p. 13), while "obecność ... skażona jest grzechem / pierworodnym istnienia-nadmiarem, dziką / orientalną pychą, a piękno, jak nożyk / do owoców, zadowala się skrawkiem pełni" [presence ... is contaminated with the original sin / of existence-abundance, wild / oriental pride, and beauty, like a fruit knife, / is content with a slice of fullness]. At the same time, man's relationship with God is often concretized in terms of disintegration, fragmentation, and loss of original fullness. Thus, the lyrical self turns to the Creator in *The Gothic*: „I feel / your presence in the bright gloom, / a sheet of torn paper, healing, healing / again, no trace, no scar” [*The Gothic*], *Gospels* (“O Boże / / o Ty który zszyłeś to płótno / o elastyczny / [...] / o który zszywasz o” [o God ... / O Thou who hast sewn together this canvas / o elastic ... / o Thou who sew together] (Zagajewski, 1999, p. 9)), and also in *A quick poem*, where the speaker admits: “My life lay tattered / on both sides of the road, brittle as a paper map.” The transitive lyrical self comes into contact with the sacred:

I was listening to Gregorian chants
in a speeding car
on a highway in France.
The trees rushed past. Monks' voices
sang praises to an unseen God
(at dawn, in a chapel trembling with cold).
Domine, exaudi orationem meam,
male voices pleaded calmly
As if salvation were just growing in the garden.
...
With the sweet monks
I made my way toward the clouds, deep blue,
heavy, dense,

toward the future, the abyss,
gulping heavy tears of hail.
Far from dawn. Far from home.
(Zagajewski, 1998a, p. 152)

This relationship with the sacred is strongly mediated. After all, the lyrical self is aware of the skin-deep shallowness of this contact. “In place of walls – sheet metal. / Instead of vigil – a flight. / Travel instead of remembrance. / A quick poem instead of a hymn” (The church is observed through the car mirror,²⁴ Gregorian chant is heard on the car radio – an assurance of modernity – a strategy quite often adopted by the lyrical self in moments of contact with the sacred). In this poem, however, we have to do with an additional symptom of the sacralization of the lyrical monologue, with a kind of an imitation of one of the elements of the story of the Magi from the East²⁵ – a guiding star pointing the way:

A small, tired star raced
up ahead
And the highway’s asphalt shone
Showing where the earth was,
where the horizon’s razor lay in wait,
and the black spider of evening
and night, widow of so many dreams.
(Zagajewski, 1998a, p. 152)

Reality is complex, with the mystical permeating the one-dimensional. “*Wiem, że są przynajmniej cztery rzeczywistości / a nie jedna, i wszystkie przenikają się / nawzajem, jak cztery Ewangelie. / Wiem, że jestem sam i jednocześnie złączony / z tobą, trwale, szczęśliwie i boleśnie. / Wiem, że tylko tajemnice są nieśmiertelne*” [I know that there are at least four realities / and not one, and they all interpenetrate / each other, like the four Gospels. / I know that I am alone and at the same time joined/ to you, permanently, happily and painfully. / I know that only mysteries are immortal] (Zagajewski, 2002, p. 13), the poet confesses. After all, for Zagajewski, this circular movement, this constant circling around the same problem, is extremely important (cf. Michalski, 2011, p. 170), which in this case turns out to be the problem of “feeling” and identifying the hallmarks of the Absolute, becoming aware of its presence and continuous confrontation

24 In one of his poems the poet says: “*In the rear-view mirror suddenly / I saw the bulk of the Beauvais Cathedral; / great things dwell in small ones / for a moment*” (Zagajewski, 1998b, p. 128.).

25 Instead, the Gospel story of the Three Magi itself becomes the basis for the poem *The Three Kings*, which I discussed in a separate text (cf. Bodzioch-Bryła, 2017, pp. 241–254).

of this awareness with a more rational element of nature, resulting in the need to continuously question. The question of the Absolute seems to be highly personal for Zagajewski, which is why, while trying to find an answer to it, he is unable to get “beyond the vicious circle of his own psyche” (Michalski, 2011, p. 170). Because, as he writes in an essay,

We'll never manage, after all, to settle permanently in transcendence ... We'll never fully learn its meaning. Diotima rightly urges us toward the beautiful, toward higher things, but no one will ever take up residence for good in alpine peaks, no one can pitch his tents there for long, no one will build a home on the eternal snows. We'll head back down daily (if only to sleep ...). We'll always return for the quotidian: after experiencing an epiphany, writing a poem And this is as it should be, since otherwise, lunacy lies in wait above and boredom down below (Zagajewski, 2014, p. 10).

REFERENCES

Sources:

- Zagajewski, A. (1972). *Komunikat*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Zagajewski, A. (1983). *List. Oda do wielości*. Paryż: Instytut Literacki.
- Zagajewski, A. (1989). *Audio recording*. Retrieved from: <https://voca.arizona.edu/readings-list/47/54>.
- Zagajewski, A. (1994). *Ziemia Ognista*. Poznań: Wydawnictwo a5.
- Zagajewski, A. (1998a). *Trzej aniołowie / Three Angels*. Trans. C. Cavanagh, R. Gorkczyńska, B. Ivry, & C.K. Williams. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Zagajewski, A. (1998b). Auto Mirror. In C. Miłosz (ed.), *A Book of Luminous Things: An International Anthology of Poetry*. Boston: Mariner Books.
- Zagajewski, A. (1999). *Pragnienie*. Kraków: Wydawnictwo a5.
- Zagajewski, A. (2000). In Many authors, *Literary Imagination: The Review of the Association of Literary Scholars and Critics 2.2*, pp. 185–186. Retrieved from: <https://doi.org/10.1093/litimag/2.2.185>.
- Zagajewski, A. (2002). *Plótno*. Warszawa: Wydawnictwo Zeszytów Literackich.
- Zagajewski, A. (2005). *Anteny*. Kraków: Wydawnictwo a5.
- Zagajewski, A. (2008). *Eternal Enemies*. Trans. C. Cavanagh. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Zagajewski, A. (2009). *Jechać do Lwowa*. Warszawa: Wydawnictwo Zeszytów Literackich.
- Zagajewski, A. (2011). *Unseen Hand*. Trans. C. Cavanagh. New York: Farrar, Straus and Giroux.

- Zagajewski, A. (2014). *A Defense of Ardor: Essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Zagajewski, A. (2018). *Asymmetry*. Trans. C. Cavanagh. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Zagajewski, A. (2019). *Prawdziwe życie*. Kraków: Wydawnictwo a5.

Others:

- Bodzioch-Bryła, B. (2009). *Kapłan Biblioteki. O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*. Kraków: Wydawnictwo Ignatianum.
- Bodzioch-Bryła, B. (2014). Zmierzch dialogu z transcendencją czy jego ponowoczesna transpozycja? O koligacjach sacrum z reklamą i nowymi mediami. In R. Gajewska, A. Matuszek, & B. Tomalak (eds.), *O zmierzchu myśli różne*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Naukowe ATH.
- Bodzioch-Bryła, B. (2016). „– Są znaki na niebie/ – Tak, prawie same spacje”. S@crum ponowoczesne w najnowszej literaturze polskiej. *Kultura – Media – Teologia*, 26, Iss. 6, 25–51. DOI 10.21697/kmt. Retrieved from: <http://www.kmt.uksw.edu.pl/kmt-26-absolut-nieobecny>
- Bodzioch-Bryła, B. (2017). Przybywając za późno... Adam Zagajewski, Trzej Królowie. In J.M. Ruszar, & D. Siwor (eds.), *Zemsta ręki śmiertelnej. Interpretacje wierszy poetów XX wieku*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera – JMR Trans-Atlantyk.
- Caillois, R. (1973). *Żywioł i ład*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Caillois, R. (1995). *Człowiek i sacrum*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Chrzóstowska, B., Wiegandtowa, E., & Wysłouch, S. (1992). *Literatura współczesna. Podręcznik dla maturzystów*. Poznań: Wydawnictwo Nakom.
- Co poeta miał na myśli? Agam Zagajewski w V LO. *Kurier Poranny* (2015). Retrieved from: <https://dzisiajwgliwicach.pl/trzeba-duzo-czytac-zeby-pisac-spotkanie-z-poeta/?cn-reloaded=1>.
- Czabanowska-Wróbel, A. (2015). Adam Zagajewski – twórczość. In P. Próchniak (ed.), *Monografie w toku. Kompendium multimedialne*. Strony Poezji. Retrieved from: <http://stronypoezji.pl/monografie/tworczosc-1/>
- Demińska-Pawelec, J. (1993). *W drzewach* Adama Zagajewskiego. In J. Paszek & T. Sławek (eds.), *Znajomym gościńcem*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Droszkiewicz, J., (2019). Zmiana Klimatu. 10. Festiwal Literacki Zebrane. Adam Zagajewski: Jestem krytykiem obecnego rządu. *Kurier Poranny*, 10 października 2019. Retrieved from: <https://poranny.pl/zmiana-klimatu-10-festiwal-literacki-zebrane-adam-zagajewski-jestem-krytykiem-obecnego-rzadu-zdjecia-wideo/ar/c13-14490717>
- Eliade, M. (1966). *Traktat o historii religii*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.

- Eliade, M. (1974). *Sacrum – mit – historia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gospel of John. Holy Bible, New International Version*, NIV 1973, 1978, 1984, 2011 Biblica, Inc. Retrieved from: <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible/>.
- Gospel of Mark. Holy Bible, New International Version*, NIV 1973, 1978, 1984, 2011 Biblica, Inc. Retrieved from: <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible/>.
- Gospel of Matthew. Holy Bible, New International Version*, NIV 1973, 1978, 1984, 2011 Biblica, Inc. Retrieved from: <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible/>.
- Forstner, D. (1990). *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Pax.
- Hani, J. (1998). *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lurker, M. (1994). *Przełamanie symboli w mitach, kulturach i religiach*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lyszczyna, J. (1995). Adama Zagajewskiego stwarzanie świata. In E. Jędrzejko & R. Piętkowa (eds.), *Konteksty*. Katowice: Towarzystwo Zachęty Kultury.
- Machej, Z. (1991). Nieznośna lekkość wierszy. *NaGłos*, Iss. 4.
- Michalski, P. (2011). Co można powiedzieć? Poezja konfesyjna i konfesyjność poezji. *Przekładaniec*, Iss. 25. Retrieved from: www.ejournals.eu/pliki/art/575/.
- Nossol, A. (1998). Teologiczny wymiar sacrum i profanum. In S. Gajda & H.J. Sobeczko (eds.), *Człowiek – Dzieło – Sacrum*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Oleđzka-Frybesowa, A. (1979). *W głąb labiryntu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Oleđzka-Frybesowa, A. (1989). *Patrząc na ikony. Wędrówki po Europie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Pawelec, D. (1994). Pokolenie '68 „na wygnaniu”. In J. Garliński, Z. Jagodziński, & J. Olejniczak (eds.), *Literatura emigracyjna 1939–1989*. Vol. I. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Poulet, G. (1977). *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*. Warszawa: PIW.
- Sawicki, S. (1983). Sacrum w literaturze. In J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, & S. Sawicki (eds.), *Sacrum w literaturze*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Shephard, J. (1991). *Trading One World for Another* Section 7, Page 3. Retrieved from: <https://www.nytimes.com/1991/05/26/books/keeping-it-short-a-season-of-stories-trading-one-world-for-another.html>.
- Strömberg, R. (1998). Oczyma krytyków: Adam Zagajewski. *Zeszyty Literackie*, Iss. 1 (61).
- Stróżewski, W. (1989). O możliwości sacrum w sztuce. In N. Cieślińska (ed.), *Sacrum i sztuka*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Walcott, D. (2002). Elegista. *Gazeta Wyborcza*. Retrieved from: <https://wyborcza.pl/1,75410,2957120.html>.
- Wysłouch, S. (1997). Bunt wobec sacrum. Z problemów literatury antyreligijnej w XX wieku. In M. Jasińska-Wojtkowska & J. Święch (eds.), *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Zarębianka, Z. (1992). *Poezja wymiaru sanctum: Kamięńska, Jankowski, Twardowski*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Bogusława Bodzioch-Bryła, PhD – Assistant Professor at the Jesuit University Ignatianum in Krakow (Faculty of Philosophy, Institute of Cultural Studies), author of monographs: *Sploty: przepływy, architek(s)ture, hybrydy. Polska e-poezja w dobie procesualności i konwergencji* (2019); *Z nowymi mediami w kulturze i o kulturze. Scenariusze zajęć edukacji medialnej dla nauczycieli* (2015); *Ku ciału post-ludzkiemu... Poezja polska po 1989 roku wobec nowych mediów i nowej rzeczywistości* (2011;2006), *Kapłan Biblioteki. O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego* (2009); coauthor of books: *Przepływy, protezy, przedłużenia... Przemiany kultury polskiej pod wpływem nowych mediów po 1989 roku* (2016); *Literatura i nowe media. Homo irretitus w kulturze literackiej XX/XXI wieku* (2014, 2015), *Nowy leksykon szkolny* (2005), *Leksykon wiedzy szkolnej* (2008) and collective monographs. She has written for *Teksty Drugie, Zagadnienia Rodzajów Literackich, Studia Medioznawcze, Kultura-Media-Teologia, Perspectives on Culture, Horyzonty Wychowania, Studia de Cultura, Studia Historiolitteraria, Episteme*, and *Śląsk*, among others. Member of the Polish Society for Cultural Studies and the Polish Society for Film and Media Studies. Research interests: describing the clash between literature and new media, in a broad perspective of Cultural Studies, interactive art, contemporary advertising, and journalism.

Józef Bremer

<http://orcid.org/0000-0001-9664-8896>
Jesuit University Ignatianum in Krakow
jozef.bremer@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3201.10

The Issues of Bio- and Psychopolitics in Pandemic Times as Reminiscences of the Romantic Glorification of Life

ABSTRACT

The present coronavirus pandemic has confronted each of us individually and our society at large with new existential and theoretical-practical challenges. In the following article I present a look at the pandemic from the point of view of biopolitics (Michael Foucault, Giorgio Agamben) and psychopolitics (Byung-Chul Han). The reflections on biopolitics and psychopolitics, on top of the terms they used, make us aware of the fragility of human life on the one hand, and on the other hand, they encourage us to look for historical equivalents to our current struggle with the pandemic. For me, such an equivalent would be the culture of Romanticism: for example, works by Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Juliusz Słowacki, and Friedrich von Schelling. Starting from a short description of the Romantic era, I proceed to my goal which is to show how, during the pandemic, fundamental questions asked by biotechnology and psychopolitics come to the fore as questions about us, human beings, and our individual and social survival.

KEYWORDS: biopolitics, psychopolitics, Romanticism, pandemic, bare life, *homo sacer*, achievement subjects

STRESZCZENIE

Zagadnienia bio- i psychopolityki w czasach pandemii jako reminiscencje romantycznej gloryfikacji życia

Panująca pandemia koronawirusa konfrontuje każdego z nas indywidualnie, jak i nasze społeczeństwo z nowymi egzystencjalnymi i teoretyczno-praktycznymi wyzwaniami. W poniższym artykule przedstawię spojrzenie na pandemię z punktu widzenia biopolityki (Michael Foucault, Giorgio Agamben) i psychopolityki (Byung-Chul Han). Refleksje nad biopolityką i psychopolityką, jak i nad używanymi w nich pojęciami, uświadamiają nam z jednej strony kruchość naszego ludzkiego życia, a z drugiej strony skłaniają

Suggested citation: Bremer, J. (2021). The Issues of Bio- and Psychopolitics in Pandemic Times as Reminiscences of the Romantic Glorification of Life. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 1(32), pp. 135–154. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.10.

Submitted: 7.07.2020

Accepted: 28.03.2021

do szukania historycznych odpowiedników naszego obecnego zmagania się z pandemią. Odpowiednikiem takim będzie dla mnie kultura romantyzmu: przykładowo poświęcone tej tematyce utwory Johanna W. von Goethego, Friedricha Schillera, Juliusza Słowackiego, Friedricha von Schellinga. Wychoząc od krótkiej charakterystyki okresu romantyzmu, stawiam sobie za cel pokazanie, jak w czasie pandemii na pierwszy plan wysuwają się fundamentalne pytania zadawane w ramach bio- i psychopolityki – pytania o nas, ludzi, o nasze przetrwanie indywidualne i społeczne.

SŁOWA KLUCZE: biopolityka, psychopolityka, romantyzm, pandemia, nagie życie, *homo sacer*, podmiot osiągnięć

Introduction

In the past months, we have seen scenes previously known only from the genre of Hollywood disaster movies displayed by both social and mass media: deserted streets, empty store shelves, overcrowded hospitals, and funeral halls full of coffins. The SARS-CoV-2 immobilized the world. Politicians, epidemiologists, and economists have given interviews presenting their statistics and versions of their assessment of the situation. The effectiveness of different types of vaccines has become a hot topic. Political authorities have imposed far-reaching bans and restrictions, which have directly affected the economy, education, social and religious life. COVID-19 kills; therefore, life and saving it has become the center of the crisis. Information provided by the media concerns the nature of the virus, its spread, and the deadly threat that it poses mainly to certain segments of society.

The silent, stealthy spread of the epidemic, disregarding national borders and reaching all levels of society, has united people and separated them from each other at the same time, in a very special way. Using the Internet as a medium, new groups of people have emerged who motivate each other in the struggle for survival (the so-called survivalists or preppers), actively preparing for a long-term crisis, including possible radical changes in the social or political order on both a local and global scale (cf. Bowles, 2020). On the other hand, other groups have been protesting against the restrictions being imposed on them under the slogans of freedom instead of dictatorship.

Epidemics of all kinds have threatened humanity time and time again throughout history and taken many lives, from the biblical accounts of the ten plagues of Egypt to the great medieval plague (the Black Death). This is evidenced in literary and poetic works, from Homer's *Iliad* (1924) to Giovanni Bocaccio's *Decameron* (2000) to works of such contemporary

writers as Ling Ma (2018), who describes life in a futuristic New York City during an epidemic. The coronavirus pandemic has intensified the psychological impact of such works of literature and allows them to be read in a new light.

Can we learn anything from them with regard to how we approach the pandemic? Of course, we do know that history does not repeat itself, and that we are living in the times of the “fourth industrial revolution,” which in short is the era of the Internet and artificial intelligence. In times of pestilence, the unifying element between different historical eras is the question of basic survival, of human life, and saving it. However, it is not at all clear what we mean by “life,” and to what extent cutting off entire communities from the rest of the world is “protecting” or “saving” lives. The multidimensionality of the coronavirus pandemic situation has thus been commented on by politicians, psychoanalysts, and social philosophers, as well as in popular science writings and academic studies (cf. Peters, 2020; Chandler, 2020)¹.

The following article discusses a view on the pandemic from the perspective of issues discussed by so-called biopolitics and psychopolitics, a view that roots back to Romanticism. Contemporary philosophers, like the poets, artists, and scholars of the Romantic era, seek answers to the complex questions about life with its individual, biological, and social dimensions. These questions have added importance when asked in the face of a significant threat such as an epidemic or pandemic. Generally speaking, I show what the basic turn towards broadly understood life, which the pandemic puts in question, is present in these two ideologically similar currents. On the one hand, the study of biopolitics, psychopolitics, and the concepts they use can revitalize our perspective on the historical period of Romanticism and its presence in contemporary culture? On the other hand, it is important to note that biopolitical and psychopolitical theorists have paid little attention to discussing their Romantic roots as a literary and philosophical era. Rather, they focus on contemporary social and political science paradigms.

1 A forum for philosophical reflection on the coronavirus pandemic was created in 2020 by the *European Journal of Psychoanalysis*, which published Michel Foucault's text on “pestilent cities” as well as brief reflections by Giorgio Agamben (cf. *Coronavirus and philosophers...*, 2020). These texts are commented on by: Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito, Sergio Benvenuto, Divya Dwivedi, Shaj Mohan, Rocco Ronchi, Massimo de Carolis (*On Pandemics...*, 2020). From the psychoanalytic perspective, the following authors published their reflections on the pandemic: Monique Lauret, Elisabeth Roudinesco, Pietro Pascarelli, Javier Bolaños, Julieta Lucero, Florencia Bernthal Raz, Evan Malater, Emma R. Jones, Pietro Barbetta, and Julia Kristeva) (cf. *Psychoanalysts facing coronavirus...*, 2020). Further literature on the subject is provided on the websites I mention.

1. Romanticism: the cult of nature and life force

Views on various types of disasters caused by natural forces, which may include pandemics, have evolved throughout human history. One of the significant dates in this matter is 1755, when, after the Lisbon earthquake, Voltaire (real name: François-Marie Arouet) wrote *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755)², dedicated to the event that, in addition to the death of many thousands of people and huge material losses, led to a “worldview quake.” In the broadest terms, Voltaire presents two polar opposites: on the one hand, there is the requirement to recognize the rationality of the natural world as a whole, in which law and order reign; on the other, there is the acceptance of the reality of physical evil, of its existence, which is not subject to rationalization, just as the sudden outbreak of a pandemic is not subject to rationalization. Voltaire oscillates between the “optimism” of rational order and the “pessimism” of the triumph of absurd evil. Philosophers of the Enlightenment rejected the traditional Christian notion that supernatural forces could intervene in the laws of nature. These laws began to be viewed through the lens of mathematical models. In 1779, the term *statistique* appeared in French to denote a quantitative method of studying mass phenomena, which is now called statistical inference. By the end of the seventeenth century, statistics was a branch of state science called *Political Arithmetick* (cf. Ostasiewicz, 2012). Over the years, it has evolved into mathematical statistics, intended to help capture and naturally explain complex, often difficult to grasp relationships between seemingly independent phenomena.

What Romanticism was, or is, is aptly characterized by Rüdiger Safranski:

Romanticism is an epoch. The Romantic is a state of mind not limited to one period. It found its fullest expression in the Romantic epoch, but it does not end with that age; the Romantic exists to the present day (Safranski, 2008, p. 6).

Described so broadly in scope and time, Romanticism encompasses science, literature, art, and philosophy, unifying the two aspects of an individual’s inner and social lives: Romanticism is the culture of its era. This

2 Cf. also the passage from *Candide* referring to the Lisbon earthquake: “Scarce had they set foot in the city ..., when they perceived the earth to tremble under their feet, and saw the sea swell and foam in the harbor, and dash to pieces the ships that were at anchor. The whirling flames and ashes covered the streets and public places, the houses tottered, and their roofs fell under the foundations, and the foundations were scattered; thirty thousand inhabitants of all ages and sexes were crushed to death in the ruins” (Voltaire, 1991, p. 18).

is reflected in the views of mathematician, philosopher and scientist Friedrich von Schelling (1775–1854): “So long as I myself am identical with nature, I understand what a living nature is as well as I understand my own life” (Schelling, 1976, cited in: Fisher, 2020, p. 64, cf. Richards, 2002, p. 112). Schelling develops his organic philosophy of nature in opposition to Cartesianism, life for him being a Kantian scheme of freedom (encompassing the literal and the symbolic). Two aspects of the romantic view of life should be noted:

1. A view in which biology was treated as a scientific discipline in its own right, although combined with physics and chemistry as subsidiary disciplines subordinate to the search for a “new biology.” It was assumed that living organisms, unlike artifacts, are primarily goal-oriented and cannot be reduced to mechanical processes. The new biology was intended to realize a medicine inspired by the Hippocratic Oath and therapeutically oriented: “A new scientifically trained, activist physician would be one of the chief agents in spreading knowledge useful for economic and social improvement, thereby preparing the ground for the gradual emergence of a just society” (Lenoir, 1990, p. 119). The romantic metaphor of the universe as a dynamic and creative organism has been resurrected today and is being reused in scientific and colloquial discussions. For example, the biogenetic law, which characterized much of the Romantic naturalist’s speculation, has been reformulated and readapted to fit new discoveries and theories in the natural sciences of the twentieth century (cf. Esposito, 2016, p. 4–8). The terms “Romanticism,” “organic,” and “anti-mechanistic” were purely descriptive, implying that the aforementioned intentionality of biological organisms was not causal but regulative.
2. Issues of man’s unity with nature, the totality of life (organic, social, and individual), and the meaning of individual life are all among topics discussed in Romanticism. The thinkers of this period paid attention to the inner life of man – to spirituality, feelings, emotions, but also to the distinctiveness of the human person and their individuality. The assumed domination of emotion over reason was a rebellion against the existing Enlightenment reality and its social norms. Not only scientific empiricism and the rational arguments of the Enlightenment, but also literature, art, and poetry were accepted as methods of learning about the world. The typical romantic literary hero is a rebel who is confrontational in life and death, and also motivated to action by passions such as love or hate. The romantic hero demands freedom as the highest principle of his existence. This has a direct impact on the perception of his

passion, which he tries to live without regard for moral responsibility (cf. Hoffmeister, 1990, p. 169–170).

Among other things, pandemics were among the phenomena that posed a threat to such a conception of life, on its anatomical, spiritual, and social levels, as I demonstrate with the example of three Romantic authors and their understanding of life. On the one hand, life is a biological phenomenon, and on the other, it takes place in the spiritual-emotional sphere and has social consequences.

Friedrich Schiller (1759–1805), a physician by training, is one of the greatest romantic dramatists in German literature. By the time he wrote his poem *The Plague* (*Die Pest*) in 1782, the black death that had been ravaging Europe for centuries had essentially subsided. By means of the metaphorical “poisonous mist” (*gift’ger Nebel*), Schiller characterizes the deadly pathogen of plague, which at the time had not yet been discovered. In the last stanza of the poem, the plague (as a protagonist) cheerfully, and alternately with a roar of pleasure, praises God in its own horrible way (“Rapture change to dread alarm. / Thus the plague God wildly praises!”, Schiller, 1880, p. 316), as if aware of its own biologicality, as determined by the laws of nature, and thus maliciously challenging either divine omnipotence or divine and human powerlessness. Death is seen as a permanent, indelible reality of human existence and consciousness. Infected with tuberculosis, Schiller said shortly before his death: “Death cannot be an evil because it is something general” (Wiese, 1978, cited in: O’Callaghan, 2011, pp. 256–257).

The Romantic period poet Juliusz Słowacki (1809–1849), in his poem *Father of the Plague-Stricken at El Arish* (Słowacki, 1932), describes the plague as a biological phenomenon, negatively related to the concept of life. In the face of the plague, it turns out that nothing is given to man “permanently,” nothing is independent of the changing events of blind fate or the blind laws of nature. The protagonist of the poem is an Arab, the father of a family. His wife and children all die, day after day. This universal and psychologically profound poem is a tale of undeserved suffering, a struggle against a plague, but also against an unfeeling, merciless God-ruler against whom man has no rights: “I could not think that he would take from me / The four who yet remained within my tent” (Słowacki, 1932, p. 674). The infected family members die quickly and convulsively, one hundred and twenty days pass like a moment, and the whole family disappears from the face of the earth. The deadly plague acts as a biological machine accompanied by the violence and mercilessness of nature.

That sand-thou hast no children buried there / To thee it seems not menacing but fair, / Gilded perchance, a place of life and mirth- / To me it is the plain of hell on earth I (Słowacki, 1932, p. 678).

Above the desert shines the taunting sun:

The sun was not the brilliant orb on high, / The shining orb that yesterday I knew, / But was a vampire sun of ghostly hue. / The heavens too, which gazed upon the death / Of my three children, fading one by one (Słowacki, 1932, p. 674).

Hardly does the grief-stricken father lay his children in their grave, that already other biological organisms appear nearby – hyenas, “corpse-eaters” – attracted by the presence of decaying bodies.

Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) wrote in a letter to Charlotte von Stein (Rome, 8 June 1787):

Also, I must say myself, I think it true that humanity will ultimately triumph; only I fear that at the same time the world will become one great hospital in which one man will be the other’s humane nurse (Goethe, 1911, p. 332).

Today (February 16, 2021), according to data from Johns Hopkins University, we have had over 142 million people infected with SARS-CoV-2 and over three million dead in the around the world’s “great global hospital” (Center for Systems Science..., 2021). Coronavirus patients are in almost every country in the world. Our Earth is not only an enormous hospital, but since the pandemic broke out, it has become a great cemetery with mass graves. The mechanism of death is described by Goethe in *The Sorrows of Young Werther*:

You allow that we designate a disease as mortal when nature is so severely attacked, and her strength so far exhausted, that she cannot possibly recover her former condition under any change that may take place (Goethe, 1854, p. 285).

In a letter to Johann P. Eckermann, he wrote that when he was exposed to contracting putrid fever (*Faulfieber*), he only avoided it through a determined attitude of “moral will” and by the fact that “He stayed away from the world to stay healthy and fulfill his duties better and better” (Rossbacher, 2000, p. 67). His strategy still holds true today and is experiencing a renaissance: discipline and seclusion, staying in quarantine, avoiding contact, wearing masks, disinfecting rooms and hands.

The romantic defense of lofty and sacred ideals appealed to the beauty and majesty of the natural world and the value of the inner world of personal experience. Romanticism exalted the experience of the sacred and mysterious, but its explanation of those experiences pointed not, as in the

Middle Ages, to transcendence, but to nature. The Romantic answer to the question of where we must turn to discover true reality – the ultimate basis of consciousness, the source of meaning and beauty – was the same as that of the enlightened empiricists and materialists: to the depths of nature.

2. Biopolitics – the fight for “bare life”

In the following pages, I present the views of thinkers concerned with contemporary political, social, and cultural transformations: biopolitics and psychopolitics. Then I indicate their connections with the understanding of the phenomenon of life and its manifestations in the Romantic era outlined above.

According to Michel Foucault (1926–1984), a French psychopathologist, philosopher, sociologist, and historian, a radical transformation in the exercise of power is being revealed since the eighteenth century, when life itself became an object of concern for authority. He coined the term “biopolitics,” which he describes as: “a new technology of power ... exists at a different level, on a different scale, and ... it has a different bearing area, and makes use of very different instruments” (Foucault, 2003, p. 242). What Foucault means is biopower focused on life (individual human bodies and on whole populations), using different mechanisms from those of sovereign legal and political power. Biopolitics is a conceptual and operational framework for social development that promotes *bios* (life) as the central theme of every human endeavor, whether in politics, education, the arts, governance, science, or technology. In this conception, *bios* is a term that refers to all life forms on the planet, including their genetic variants from different parts of it. Modern biopolitics does not use a disciplinary mechanism, but acts as a population-wide control apparatus.

Foucault provided numerous examples of biopolitical control: “the ratio of births to deaths, the rate of reproduction” (Foucault, 2003, p. 243). Modern societies have created technological and political opportunities to variously regulate the life of the human species as such. Foucault claims that “what might be called a society’s ‘threshold of modernity’ has been reached when the life of the species is wagered on its own political strategies” (Foucault, 1978, p. 143). The French philosopher contrasts the biopolitical method of social control with the control exercised by political power in the Middle Ages. In the Middle Ages, pandemics caused death to be understood as an integral part of life. In the late 18th century, with the advent of the natural sciences, the reality of death was shifted to the realm of the biological sciences. The development of vaccines and medicines, on top of the introduction of public hygiene recommendations allowed for

the control of pandemics and the prevention (and/or halting) of death in parts of the population.

The concepts of biopower and biopolitics are deceptive if they appear as current buzzwords providing a perspective on the actions of governments in times of pandemic. Foucault developed three models of thinking in relation to three infectious diseases that help us better understand the actions of governments in the face of pandemics than does the semantic cliché of “biopolitics” (cf. Sarasin, 2020). He repeatedly returned to models of these diseases and described the political response to them as three models for different forms of government: leprosy (power separates the healthy from the sick, excludes deviants and lunatics from society, preferably placing them outside the city gates so as not to care about them at all), plague (exercise of power by disciplining society; Foucault, 1995), and smallpox (power “coexists” with the pathogen, collects data, and compiles statistics; Foucault, 2009, pp. 255–284). Foucault did not talk about real pandemics, but he used the phenomena of infectious diseases as models of thinking in order to organize forms of power according to his ideal models. Something opposite to these models is happening now (2019–2021): we are living in the midst of a real pandemic. Societies are subject to top-down directives, and scientists are observing different ways in which power and governments operate shown through the media. What can we learn from the three models Foucault developed? We observe transitions and overlaps between different elements present in the three models. For example, the strict lockdown of the city of Wuhan resembles the plague model, while the way of handling the issue in South Korea or Singapore is oriented according to the smallpox model. Some European countries have also slowly moved or are moving towards this operating model.

According to the chronology provided by Foucault, biopower emerged in the West in the late 18th and early 19th centuries. In other words, the genesis of biopower coincided with the literary historical period called Romanticism. Many scholars have actually connected Romanticism and biopolitics. The book by Robert Mitchell *Experimental life: Vitalism in Romantic science and literature* (2013), and Sara Guyer’s *Reading with John Clare: Biopoetics, sovereignty, Romanticism* (2015) convincingly demonstrate that the concept of biopolitics not only can shed new light on the well-known Romantic texts (philosophical, scientific, and literary), but also reveals some themes on Romanticism that have hitherto remained open: for example, the notion that Romanticism is a direct precursor to strong 20- and 21st-century nationalisms and environmentalisms.

In Romanticism, the artist or poet was often treated as a spiritual guide with a responsibility for the life of a nation or a population. The Romantics rejected the Enlightenment views treating the natural world as a regulated

organism; for them it was a primordial entity, a mysterious creation, eternally alive. In the Romantic era, responsibility for collective life was expressed, among other things, in the search for a new biology. Similarly, Foucault is concerned “to ensure, sustain, and multiply life, to put this life in order” (Foucault, 1978, p. 138). Speaking of sustaining and ordering life, Foucault refers to the German Romantic notion of “cultivation,” construction or formation (*Bildung*), which functions as part of a particular apparatus of power: an apparatus of individualization and immunization. *Bildung* emphasizes experience, which is not reducible to the precepts of pure Enlightenment reason (cf. McCall, 2007, pp. 7–13).

Against thus outlined background, which emerges after Foucault’s announcement of the end of man and humanism, reflections of Italian political philosopher and totalitarianism scholar Giorgio Agamben emerge. The situation created by the coronavirus pandemic seems at first glance to resemble the realization of a biopolitical model: governments, advised by statisticians and doctors, are imposing a “pandemic dictatorship” on the entire population, while getting rid of all democratic obstacles under the pretext of “saving lives,” “health,” and “survival.” Ultimately, they are able to govern the human population as pure “biomass,” as “bare life,” biological life. It is no coincidence that these concepts are invoked by Agamben, who introduced the concept of “bare life” into contemporary political theory.

In the book *Homo Sacer: Sovereign power and bare life* (1998), Agamben juxtaposes “sovereign power” and “bare life,” the „sovereign” and „holy man” (*homo sacer*). Both are outlaws: the sovereign stands above the law, and the holy man below the law; the sovereign defeats the law, while the *homo sacer* does not grow up to it.

The sovereign sphere is the sphere in which it is permitted to kill without committing homicide and without celebrating a sacrifice, and sacred life – that is, life that may be killed but not sacrificed – is the life that has been captured in this sphere (Agamben, 1998, p. 53).

The sovereign can put anyone in a state of emergency and place the “holy man” in that state. For the authority, everyone is a potential *homo sacer*. For the “holy man,” everyone is a potential authority. Agamben argues:

It is not possible to understand the ‘national’ and biopolitical development and vocation of the modern state in the nineteenth and twentieth centuries, if one forgets that what lies at its basis is not man as a free and conscious political subject, but, above all, man’s bare life, the simple birth that as such is, in the passage from subject to citizen, invested with the principle of sovereignty (Agamben, 1998, p. 76).

The bare or pure life is the human being, the same as an animal, without any political definition or mediation. It is the isolation of metaphysics from various forms of concrete life that defines and conditions Western politics. Projects that assume that political communities are based on belonging or seeking to establish citizens' political rights are doomed to failure. The figure of the *homo sacer* is one of the most distinctive elements of Agamben's project to redefine sovereignty in biopolitical terms. In contrast to the concept of collective political sovereignty as the basis of state policy, the *homo sacer* refers to a more authoritarian model that relies on the role of state authority to simultaneously condition and contain the transition from a bare life to a rights-owning individual.

In *Homo sacer*, Agamben (1998) analyzes Foucault's work and places it once again in an area that the latter wanted to break with: the field of sovereignty. Agamben argues that the power of the sovereign is not tied to the ability to assert rights, but is implicitly tied to "bare life," which is a life incorporated into the political universe through paradoxical exclusion, and which is subject to the violence and decisions of the sovereign. It would be interesting to explore the notion of biological power in relation to sovereign power, in order to assess its significance and productiveness, and what this brings to our understanding of modernity and postmodernity.

Foucault described "pestilent cities" where authorities exercised surveillance to control the contagion of disease. It was a kind of early form of observing others that allowed the authorities to remain anonymous. The governments of these cities implemented administrative procedures at the street level with the intention of implementing quarantines understood in terms of "strict spatial division": "It is a segmented, immobile, frozen space. Each individual is fixed in his place. And, if he moves, he does so at the risk of his life, contagion or punishment" (Foucault, 1995, p. 195). Agamben, on the other hand, citing Foucault to some extent, writes about how COVID-19 has reinforced the tendency to impose and use the state of emergency as the normal mode of government during a pandemic.

One of the first phenomena that Agamben believes have manifested themselves in the wave of pandemic panic paralyzing entire countries is that our societies no longer believe in anything but bare life. On the one hand, it is clear that many of us are willing to sacrifice virtually everything – normal living conditions, social relationships, ordinary work, even friendships and religious or political beliefs – in order to avoid the deadly threat of disease (cf. Agamben, 2020). On the other hand, however, it appears that in many cases COVID-19 virus infection causes mild, flu-like symptoms. In addition, it is estimated that only a few percent of cases require intensive care. Hence questions about the accuracy of the news reports in the media and the reactions of the authorities, who themselves

did much to bring about the panic, thus creating a genuine state of emergency with severe restrictions on the daily life in almost all regions of the world.

With reference to the notion of *homo sacer*, Agamben criticizes “romantic ideology” (i.e., the illusion that poetry can liberate us from the bonds of culture and history), noting that it attempts to define the concept of “the people” in relation to the concept of “language” by explaining “something that was already obscure (the concept of a people) with the help of something even more obscure (the concept of language)” (Agamben, 2007, p. 144). He points out that the idea of there being an entity called “the people” or an entity called “the language” that can be clearly and coherently defined is a fiction of the Romantic thought, which (by establishing a “symbiotic equivalence” between the two concepts) transformed two adventitious and indeterminate cultural entities into almost natural organisms equipped with their own necessary rights and characteristics.

3. Psychopolitics – digitized world, digitized humanism

Born in Seoul in 1959, cultural theorist and philosopher Byung-Chul Han studied philosophy, literature and theology in Germany, where he now lives. He is among the most creative and prolific minds analyzing and critiquing contemporary Western society. In his view, we live in a society of biological survival that is ultimately based on the fear of death. Today, survival, or staying alive, appears to be the highest good, which creates a belief that we are in a constant state of war.

Life has never been as fleeting as it is today. Not just human life, but the world in general is becoming radically fleeting. Nothing promises duration or substance [*Bestand*]. Given this lack of Being, nervousness and unease arise. Belonging to a species might benefit an animal that works for the sake of its kind to achieve brute *Gelassenheit*. However, the late-modern ego [*Ich*] stands utterly alone. Even religions, as thanatotechnics that would remove the fear of death and produce a feeling of duration, have run their course. The general denarrativization of the world is reinforcing the feeling of fleetingness. It makes life bare. Work itself is a bare activity. The activity of bare laboring corresponds entirely to the bare life. Merely working and merely living define and condition each other (Han, 2015, p. 18).

The enlightened modern person has lost not only faith in God, but also her Romantic faith in nature, in the very reality of commonly understood reality. All of this makes human life radically ephemeral. Life in today's

digitalized, often virtual world and society, according to Han, is much more complex and difficult than life as a *homo sacer*. Authority acts in ways that elude theorists' observations; it allows itself to be granted the right to apply law in the name of a positively understood social good. Hyperactive people today are not subjected to the controls or disciplinary repression presented by Foucault. Society today is not one where the exercise of power is reduced to disciplining citizens by placing them in hospitals, nursing homes, insane asylums, prisons, barracks, or institutions. The place of such a society has long been taken over by a society of fitness clubs, office buildings, banks, airports, cheap airline tickets, the Internet, cellular networks, shopping malls, and genetic laboratories. The society of the 21st century, then, is not one of control, discipline, or isolation, but one focused on achievement and realization thereof. We are "achievement subjects." We are constantly encouraged to see our lives as series of new "projects" that we can pursue, with a myriad of opportunities for self-improvement that are offered to us. We are emotionally stimulated to achieve a variety of successes. We adore our personal projects, using smartphones that track our steps, likes, and shares of our "tweets" (cf. Han, 2017, p. 22). We are managers of ourselves. The walls of disciplining institutions that used to separate the normal from the abnormal seem anachronistic today.

Foucaultian analyses of the workings of power fail to describe the psychological and temporal-spatial changes that have occurred in the transition from a disciplined society to a society of achievement. The oft-used Foucaultian notion of the "society of control" does not reflect these changes either; it still contains too many negative connotations. In this kind of new society, economic capital becomes more important. But no enemy nor any strangers oppress us or threaten us or infect us from the outside of this understood modern society. We "burn out" with our countless self-improvement projects. The Internet, on the one hand, clarifies this process, but on the other, it exacerbates and facilitates this kind of burnout.

We are under the threat of the Covid-19 pandemic putting the society of achievement under increasing scrutiny and imposing biopolitically understood regimes of surveillance, control, and quarantine, resulting in the loss of previous freedoms. Collective fear and hysteria can put an end to living in our connected welfare. The present pandemic has already brought mass dying into the light of day, which in turn is causing increasing anxiety in a society focused on individual achievement (cf. Sigüenza & Rebollo, 2020).

Han (2020) lists nine characterizations of the coronavirus pandemic, placing it in a broader perspective than *homo sacer*, a summary of which I give below:

1. The coronavirus pandemic shows that human vulnerability or mortality is not democratic, but rather depends on the social status of the sick person. Dying was never democratic. The poor get sick and die on the outskirts of big cities, while the rich move to their homes outside the city.
2. A pandemic is not only a medical problem but also a social one. Countries with little social disparity fare better in times of crisis.
3. COVID-19 does not support democracy, but rather autocratic rule. In times of crisis, people are looking for strong leaders.
4. As pandemics develop, we are moving toward a biopolitical surveillance system. Not only our communication, but even our bodies and our health are becoming subject to digital surveillance. The pandemic shock will result in the consolidation of digital biopolitics around the world that, through electronic systems. It will take control and surveillance of our bodies, to create a biopolitical, disciplined society with constant monitoring of citizens' health.
5. The virus has shown that we live in a society of biological survival that is ultimately based on the fear of death. Survival is seen as something absolute, as if we are in a constant state of war. All vital forces are employed to prolong life. The survival society has lost its sense of quality of life. That which is pleasurable is sacrificed for the highest goal, i.e., health.
6. The pandemic makes death visible again. The presence of death in media makes people nervous. Survival hysteria turns society into something inhuman. Something or someone right next to us is a potential virus carrier and we need to stay away from it/them. The elderly are dying alone in nursing homes because no one is willing or able to visit them because of the risk of infection.
7. To survive, we voluntarily sacrifice everything that makes life worth living and the sense of community and intimacy worth experiencing. Religious communities give up services in order to survive. Love is revealed through alienation; the religious narrative of resurrection gives way to an ideology of health and survival.
8. The panicked reactions to the virus show that something is wrong with our society.
9. COVID-19 is probably not a good omen for the countries of Europe and the United States. The virus is a test for the functioning of various political and economic systems.

Asian countries, which tend to allow less liberty, took control of the pandemic fairly quickly. The winners in the fight against the coronavirus are such countries as Japan, Korea, China, Hong Kong, Taiwan or Singapore, where an authoritarian mentality derived from the cultural

traditions (Confucianism) is still entrenched. To confront the virus, Asians are increasingly using electronic surveillance, and doing countless tests for the disease. These treatments may lead to the development of various methods of digital surveillance that are difficult to imagine for Western societies focused on individual achievement. In the aforementioned countries, not only virologists and epidemiologists, but also teams of computer scientists and Big Data specialists are fighting the epidemic and tracking the spread of the pandemic. According to Han, “‘Big Data’ enables prediction of human responses and the future, therefore, can be manipulated accordingly. Big Data has the ability to turn people into puppets” (Han, 2016). Big Data are a kind of continuation of the hopes placed in the aforementioned Enlightenment practice of statistical research.

The achievement society is shedding its increasingly negative perception of control that progressing deregulation is removing. Instead of prohibition, order or rule, there come: design, initiative and motivation. A disciplined society is constantly exposed to resistance expressed in a general “don’t”; this opposition in turn generates lunatics and criminals. Instead, the achievement society generates depressed people and losers. The positive phrase that defines achievement societies is the unlimited, often self-destructive “can,” the first-person plural of this affirmation is the widely known *Yes, we can!* It is supposed to express the positive nature of the new society. We are at the same time dealing with a kind of “exploitation”. Usually, “exploitation” means that someone is used by someone else. Han, however, believes that in reality, we are exploiting ourselves. “The crisis we are now experiencing follows from our blindness and stupefaction” (Han, 2017, p. ix). The “crisis” essentially refers to two things: first, the one of our democracy, caused by the shallowness of digital communication, social media, information overload, etc. According to Han, this crisis manifests itself in questioning the importance of critical thinking, respect, trust, etc. Secondly, it leads to consequences experienced on a personal level, such as stress, depression, professional burnout, suicide, etc.

The sudden presence of the invisible coronavirus puts a strong question mark on the “can” mentality, making us aware of the transience of the achievement-oriented life, and the camouflaged form of “exploitation,” also showing us the two aspects of the crisis in which our society has found itself.

4. Conclusions

The multidimensional crisis created by the Covid-19 pandemic has revealed the ambivalence of our human condition in the 21st century. On the one hand, it consists of an increasing number of cases and deaths,

a lack of clarity about the possibility of further recurrences of the pandemic, its side effects, and the effectiveness of different types of vaccines. In addition, it is accompanied by the closure of entire sectors of the economy, pushing the limits of health care capacity, the growing numbers of people with depression, and the increase in domestic violence. It is possible that the economic and social impact of the pandemic will keep affecting even the world's richest countries in the coming years. On the other hand, pandemic-induced development also provides an exceptionally favorable opportunity to restructure societies, perhaps not always in the spirit of democracy. The pandemic shook up many popular beliefs that had hitherto been considered more or less unassailable. State interventionism – in the economy as well as in culture – is again seen by many as a necessary aid to survival or maintaining pre-pandemic living standards.

In Foucault's work, biopolitics takes the form of concrete policies by authorities that target individuals not as "legal subjects" but as "living beings." For Agamben, the nation-state is to some extent biopolitical for the reason that it engages man not as a free and conscious political subject, but primarily focuses on *homo sacer*, the bare life of man.

Foucault and Agamben refer to the literary, philosophical, and cultural legacy of the Romantic era and show its reflection in biopolitics. In the latter's work, references to that era appear in historical retrospect, when, for example, he analyzes the birth of clinics or points to Romantic ideology. Han advocates the romantic cult of the individual, passionate hero as a symbol of resistance to what he sees as the modern cult of tranquility and achievement in the digitized world that makes it possible. "To me, the Romantic world of [German poet Friedrich] Hölderlin is the world of the future" (Han, cited in: Oltermann, 2017). Unlike Foucault's controlled society where people know that their freedom is limited, people in the achievement society are also controlled but are falsely convinced that they are free. This shift from disciplining the body (biopolitics) to controlling the mind (psychopolitics) is happening in a seductive and camouflaged way. Consequently, people become inclined to even aggressively exploit themselves until they burn out and begin to suffer from depression, for example. Somewhere along the way, the Romantic reference to reality and nature is lost in all that.

In conclusion, I would like to add that the scientific and practical use of the knowledge of philosophers, literary scholars, historians, and sociologists, in addition to the importance of the disciplines they practice, is not to multiply the knowledge of the debates these scholars have had with each other in peaceful times. The times of the pandemic are filled with real threats to life itself. Hence, the challenge for humanists or sociologists today is to be able to think fruitfully about the unknown, the disturbing,

the challenging, and even the repulsive. It is also to look for historical parallels, solutions, and to construct appropriate models that can clarify the current situation helping individuals and whole societies. They involve modifying historically existing debates, but more importantly, identifying new and current issues related to the COVID-19 virus pandemic in light thereof.

REFERENCES

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford, CA: Stanford University Press. Retrieved from: <https://www.thing.net/~rdom/ucsd/biopolitics/HomoSacer.pdf>
- Agamben, G. (2007). *Infancy and history: On the destruction of experience*. London: Verso.
- Agamben, G. (2020). The invention of an epidemic. *The European Journal of Psychoanalysis* (February 26). Retrieved from: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>
- Boccaccio, G. (2000). *DeKameron*. Trans. E. Boye. Gdańsk: Tower Press.
- Bowles, N. (2020). I used to make fun of Silicon Valley preppers. Then I became one. In tech circles, gearing up for the apocalypse was a cliché. Now it's a credential. *The New York Times* (April 24). Retrieved from: <https://www.nytimes.com/2020/04/24/technology/coronavirus-preppers.html>
- Burkhardt, C.A.H. (2015). *Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller*. Paderborn: Salzwasser.
- Center for Systems Science and Engineering (CSSE) at Johns Hopkins University. (2021). Retrieved from: <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>
- Chandler, D. (2020). Anthropocene authoritarianism (Critique in times of Corona). *Critical Legal Thinking: Law and the Political* (April 9). Retrieved from: <https://criticallegalthinking.com/2020/04/09/anthropocene-authoritarianism-critique-in-times-of-corona/>Coronavirus and philosophers.
- Esposito, M. (2016). *Romantic biology, 1890–1945*. London: Routledge.
- Fisher, N. (2020). Freedom as productivity in Schelling's philosophy of nature. In G.A. Bruno (ed.), *Schelling's philosophy: Freedom, nature, and systematicity*. Oxford: Oxford University Press, 53–70.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality*. Vol. 1: *An Introduction*. Trans. R. Hurley. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Trans. A. Sheridan. New York: Vintage Books. Retrieved from: https://monoskop.org/images/4/43/Foucault_Michel_Discipline_and_Punish_The_Birth_of_the_Prison_1977_1995.pdf

- Foucault, M. (2003). "Society must be defended": *Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Trans. D. Macey. New York: Picador. Retrieved from: <http://s3.amazonaws.com/arena-attachments/2288168/a517f6153600c84ff334b416cf460745.pdf?1528579703>
- Foucault, M. (2009). *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France 1977–1978*. Trans. G. Burchell. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M., Agamben, G. & Benvenuto S. (2020). *European Journal of Psychoanalysis*. Retrieved from: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>
- Goethe von, J.W. (1854). The sorrows of young Werther. In *Novels and tales by Goethe*. Trans. R.D. Boylan. London: H.G. Bohn, 247–355. Retrieved from: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044010023414&view=1up&seq=9>
- Goethe von, J.W. (1911). *Goethe's travels in Italy: Together with his second residence in Rome and fragments on Italy*. Trans. A.J.W. Morrison & C. Nisbet. London: G. Bell.
- Guyer, S. (2015). *Reading with John Clare: Biopoetics, sovereignty, Romanticism*. New York: Fordham University Press.
- Han, B.-C. (2015). *The burnout society*. Trans. E. Butler. Stanford, CA: Stanford University Press. Retrieved from: http://theorytuesdays.com/wp-content/uploads/2016/12/Han_Burnout.pdf
- Han, B.-C. (2016). *Digital totalitarianism: How Big Data is killing free will*. Retrieved from: <https://worldcrunch.com/culture-society/digital-totalitarianism-how-big-data-is-killing-free-will>
- Han, B.-C. (2017). *In the swarm: Digital prospects*. Trans. E. Butler. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Han, B.-C. (2020). 9 definiciones sobre la pandemia de Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que seduce al mundo. *Infobae* (May 17). Retrieved from: <https://www.infobae.com/america/mundo/2020/05/17/9-definiciones-sobre-la-pandemia-de-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-seducer-al-mundo/>
- Hoffmeister, G. (1990). *Deutsche und europäische Romantik*. Stuttgart: Metzler.
- Homer (1924). *The Iliad*. Trans. A.T. Murray. Cambridge, MA–London: Harvard University Press; William Heinemann.
- Lenoir, T. (1990). Morphotypes and the historical-genetic method in Romantic biology. In A. Cunningham & C. Jardine (eds.), *Romanticism and the sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 119–129.
- Ma, L. (2018). *Severance*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- McCall, C. (2007). Foucault's alleged irrationalism: The legacy of German Romanticism in the thought of Michel Foucault. *Idealistic Studies*, 37(1), 1–13.
- Mitchell, R. (2013). *Experimental life: Vitalism in Romantic science and literature*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

- Nancy, Dwivedi, Mohan, Esposito, Nancy, Ronchi (2020). On pandemics. *European Journal of Psychoanalysis*. Retrieved from: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/on-pandemics-nancy-esposito-nancy/>
- O’Callaghan, P. (2011). *Christ our hope: An introduction to eschatology*. Washington: Catholic University of America Press.
- Oltermann, P. (2017). Germany’s Romantic literary revival built on Blade Runner and seven deadly sins. *The Guardian* (November 10). Retrieved from: <https://www.theguardian.com/world/2017/nov/10/compromises-compromise-merkel-generation-reinvents-german-romanticism>
- Ostasiewicz, W. (2012). Rozwój myśli statystycznej w Polsce w XIX wieku. *Przegląd Statystyczny*, 59(1), 33–46. Retrieved from: <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-2af55eef-1817-43a2-870c-19de62063e30>
- Peters, M.A. (2020). Philosophy and pandemic in the postdigital era: Foucault, Agamben, Žižek. *Postdigital Science and Education*, 2, 556–561. Retrieved from: <https://doi.org/10.1007/s42438-020-00117-4>
- Psychoanalysts facing coronavirus (Roudinesco, Pascarelli, Bolaños, Lucero, Bernthal Raz, Malater, Jones, Barbetta) (2020). *European Journal of Psychoanalysis*. Retrieved from: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/category/about-coronavirus/psychoanalysts-facing-coronavirus/>
- Richards, R.J. (2002). *The Romantic conception of life: Science and philosophy in the age of Goethe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Roszbacher, K. (2000). „Ihr Traum ist sehr artig“, sagte Goethe. Johann Peter Eckermann möchte ein anderer sein. In E. Beutner & U. Tanzer (eds.), *Literatur als Geschichte des Ich*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 55–77.
- Safranski, R. (2008). *Romanticism: A German affair*. Trans. M. Rittersons. Berlin: Litrix.
- Sarasin, P. (2020). Understanding the Coronavirus Pandemic with Foucault? *Foucaultblog* (March 31). Retrieved from: <https://www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/essays/254/understanding-corona-with-foucault>
- Schiller, F. (1880). The plague: A phantasy. In *The Poems of Schiller*. Trans. E.A. Bowring. New York: Hurst & Co. Retrieved from: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433043393440&view=1up&seq=9>
- Sigüenza, C., Rebollo, E. (2020). COVID-19 zeigt: Der Tod ist nicht demokratisch. Trans. T. Steins. *EFE with EURACTIV.com* (May 20). Retrieved from: <https://www.euractiv.de/section/soziales-europa/interview/covid-19-zeigt-der-tod-ist-nicht-demokratisch/>
- Słowacki, J. (1932). Father of the plague-stricken at El Arish. Trans. M.B. Peacock & G.R. Noyes. *The Slavonic and East European Review*, 10(30), 669–683. Retrieved from: www.jstor.org/stable/4202714
- Voltaire (1991). *Candide*. New York: Quality Paperback Club. Retrieved from: https://archive.org/details/Candide_201812/mode/2up

Voltaire (1755). *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Retrieved from: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5727289v/f9.image>

Wiese von, B. (1978). *Friedrich Schiller*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Józef Bremer – professor, he teaches philosophy of language and logic at the Jesuit University Ignatianum in Krakow. His research focuses mainly on the late period in the philosophy of Ludwig Wittgenstein and the philosophy of the human person in cognitive sciences. His recently published work includes “an artistic rather than a scientific achievement”: Frege and the poeticity of Wittgenstein’s *Tractatus*, *Philosophia* (2020), <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00216-3>; *Ludwiga Wittgensteina teoria odwzorowania. W filozofii, mechanice, muzyce i architekturze* (Kraków 2018).

Agnieszka Knap-Stefaniuk
<http://orcid.org/0000-0002-9201-9889>
Jesuit University Ignatianum in Krakow
agnieszka.knap.stefaniuk@ignatianum.edu.pl

Łukasz Burkiewicz
<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>
Jesuit University Ignatianum in Krakow
lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3201.11

Cross-Cultural Competence of Students from Selected European Union Countries (Poland, Spain, Czech Republic, Italy). Preliminary Assumptions of the Research Project

ABSTRACT

The changes taking place in the contemporary labour market were the factor that prompted our project. The employee's position on this market does not depend only on his specialist knowledge and professional qualifications. This is particularly important in a multicultural environment, in which even linguistic competences are losing their significance because – without the ability to adapt to new cultural conditions – they do not play a major role. Cultural diversity becomes a source of competitive advantage at the moment when a company adopts appropriate strategies and techniques, which is the task faced by, among others, modern managers. The aim of the project is to explore the role of cross-cultural competence as an important element of university education from the point of view of both: educational programmes and the labour market. It is now believed that cross-cultural competence, understood as an attitude towards cooperation with representatives of other cultures, is a very important element of university education in the process of preparing students to successfully function on the global labour market. The level of interpersonal skills of individual members of a multicultural team (especially the level of their cultural intelligence) which enables them to effectively cooperate with representatives of other cultures is one of the main elements of cross-cultural competence. On the basis of the results of the study, the theories of management science will be elaborated on, taking into account international realities and emphasising the importance of cross-cultural competence on the labour market. The results of the project will support the development of management science, especially in the field of intercultural management, by

Suggested citation: Knap-Stefaniuk, A. & Burkiewicz, Ł. (2021). Cross-cultural Competence of Students from Selected European Union Countries (Poland, Spain, Czech Republic, Italy). Preliminary Assumptions of the Research Project. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 1(32), pp. 155–169. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.11.

Submitted: 30.08.2020

Accepted: 03.03.2021

indicating how existing management theories are based on and benefit from practice, and how they are interpreted in management practice. Thanks to the study, both theoreticians and practitioners of management will be able to obtain more knowledge about cross-cultural competence.

KEYWORDS: competences, intercultural competences, cultural awareness, cultural sensitivity, cultural diversity, students, education

STRESZCZENIE

Kompetencje międzykulturowe studentów z wybranych krajów Unii Europejskiej (Polska, Hiszpania, Czechy, Włochy). Wstępne założenia projektu badawczego

Czynnikiem determinującym podjęcie niniejszego tematu badawczego są aktualne zmiany na rynku pracy. Coraz częściej przyjmuje się, że pozycja i rola pracownika na współczesnym rynku pracy nie zależą wyłącznie od jego specjalistycznej wiedzy i zawodowych kwalifikacji. Jest to szczególnie istotne, kiedy rozważamy ten problem pod kątem wielokulturowego środowiska pracy, w którym nawet kompetencje językowe tracą na znaczeniu, ponieważ – bez umiejętności adaptacji do nowych warunków kulturowych – nie odgrywają one większej roli. Umiejętne zarządzanie różnorodnością kulturową staje się źródłem przewagi konkurencyjnej w momencie, gdy firma przyjmuje odpowiednie strategie i techniki. Głównym celem projektu jest zbadanie roli kompetencji międzykulturowych jako ważnego elementu uniwersyteckiego kształcenia, zarówno z punktu widzenia programów edukacyjnych, jak i rynku pracy. Obecnie uważa się, że kompetencje międzykulturowe, rozumiane jako zdolność do współpracy z przedstawicielami innych kultur, są bardzo ważnym elementem kształcenia uniwersyteckiego w procesie przygotowywania studentów do skutecznego funkcjonowania na globalnym rynku pracy. Poziom umiejętności interpersonalnych poszczególnych członków zespołu wielokulturowego (zwłaszcza poziom inteligencji kulturowej) umożliwiające im efektywną współpracę z przedstawicielami innych kultur jest jednym z głównych elementów kompetencji międzykulturowych. Na podstawie wyników badań zostaną zaproponowane uzupełnienia do teorii nauki o zarządzaniu, uwzględniające międzynarodowe realia oraz potrzebę wzmacniania poczucia znaczenia kompetencji międzykulturowych na rynku pracy. Wyniki projektu będą wspomagały rozwój nauki o zarządzaniu poprzez wskazanie, w jaki sposób istniejące teorie zarządzania bazują na praktyce i korzystają z niej oraz w jaki sposób są interpretowane w praktyce zarządzania. Dzięki przeprowadzonym badaniom teoretycy i praktycy zarządzania mogą zdobyć większy zakres wiedzy dotyczącej kompetencji międzykulturowych.

SŁOWA KLUCZE: kompetencje, kompetencje międzykulturowe, świadomość kulturowa, wrażliwość kulturowa, różnorodność kulturowa, studenci, edukacja

Introduction

The topic discussed herein is extremely important both for economic practice and the job market, especially in the context of the growing importance and role of multiculturalism in management, but also for the didactic processes undertaken in higher education. The issues of cultural diversity and multiculturalism in management have become the subject of numerous studies. Most often, this issue is discussed in reference to the research of the Dutch scientist Geert Hofstede (2001), who studied the impact of cultural differences in the context of national cultures years ago, mainly on the example of the IBM company. He then continued his research with his son Geert Jan Hofstede and Bulgarian researcher Michael Minkov (2010), who pointed out how national cultures influence attitudes, behaviours, and values changing the organizational culture, which has important implications for the way business is conducted. Among the researchers of cultural differences, Fons Trompenaars, Charles Hampden-Turner (1997) and Ronald Inglehart (1997) should also be mentioned.

Also, the authors of this article have taken up the subject of multiculturalism and cultural diversity before, in their publications in different contexts, among others: leadership (Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2018), team management (Burkiewicz & Knap-Stefaniuk, 2018), competencies of contemporary managers (Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2019a), conflict management (Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2019b), values management (Burkiewicz & Knap-Stefaniuk, 2020a; Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2020b), cultural differences (Burkiewicz & Knap-Stefaniuk, 2020b; Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2020a), and cross-cultural intelligence (Knap-Stefaniuk, 2020). The research undertaken by the authors (both secondary and primary) influenced their conviction of the necessity to conduct a research project in the field of intercultural competence among university level students from four selected European Union countries. Moreover, established international contacts in the scientific world allowed to conceptualize this research project, which the authors intend to present in this article.

The project aims at analysing cross-cultural competence of students from four universities (in Poland, the Czech Republic, Spain, and Italy). The choice of these countries was based on the idea of conducting research on intercultural competences of students in countries which have been in the European Union for many years (Italy, Spain) and in countries which joined the European Union later (Poland, the Czech Republic). This allows us to obtain two research perspectives: the old and new members of the European Union. Surveys, interviews, and the employment history will be used to analyse students' cross-cultural competence from the

perspective of different countries/cultures, i.e. different traditions, values, norms, or approved attitudes and behaviours. This way, their readiness to work in culturally diverse work environments will be tested. Bearing in mind the importance of cross-cultural competence, the study will allow for the assessment of the level of students' openness and tolerance to cultural diversity of the contemporary world. It will also facilitate the identification of educational challenges in the area of education and the development of cross-cultural competence, as well as the level of students' preparation for functioning in multicultural work environment. Studies conducted in the international dimension will be an opportunity to take into account and compare relevant previous experiences of particular countries/centres participating in the study and will constitute the basis to relate the results obtained to diverse cultural contexts of countries/centres involved in the project.

The project will fill in the gap in research on cross-cultural competence among students. As a result, it will guide adequate training and preparation of managers for cross-cultural management and will be conducive to treating multiculturalism as an indispensable element of company management in the 21st century, which is the basis for shaping open and tolerant attitudes that promote understanding of different cultures, lead to reducing negative effects of prejudice, and to not closing oneself off to diversity in one's own culture.

Cross-cultural competence – concept and meaning

For the purpose of this project, it is necessary to define the term “intercultural competence.” But first of all, it is necessary to understand what cultural competence is. Cultural competence is the ability to function freely, effectively, and satisfactorily in a culture according to accepted norms and patterns. Cultural competence enables full-scale participation in culture (Suchocka, 2014).

The term cultural competence “refers to the awareness, knowledge and skills and the processes needed by individuals, professions, organizations and systems to function effectively and appropriately in culturally diverse situations in general and in particular encounters from different cultures” (Bean, 2006).

Cultural competence is described in three areas. The first is the affective component, which includes attitudes such as sensitivity, respect, and openness to differences. It is important to note that an emotional mindset helps to build positive relationships across cultures. Another element is the cognitive one, involving learning about cultural differences (or similarities

between cultures). It is important to assume that prior knowledge of differences between cultures helps to develop better, more effective, open intercultural relationships and to avoid intercultural misunderstandings. The last element is the behavioural element, which involves skills needed to work across cultures. These are important skills that may include individual verbal and nonverbal skills, ability for working with interpreters, or skills needed in developing policy solutions (Bean, 2006; Graf, 2004).

An interculturally competent person can be described as someone not only with a degree of acquired knowledge on culture and its cognitive comprehension, but competent to demonstrate intercultural empathy, respect, tolerance, sensitivity and flexibility, as well as an openness to negotiate, an ability to argue, good will to understand others and debate with them to reach a consensus.

In addition, a culturally competent person functions comfortably in his or her own culture, is also aware of the differences between cultures, and therefore becomes aware of his or her own beliefs relating to and reactions to difference in situations of cultural contact. Being culturally competent means being able to function effectively in other cultural environments. It is the ability to understand and act appropriately in other cultures, and to adapt successfully to new cultural environments. It is the ability to deal effectively with cultural differences in a multicultural environment (Burkiewicz & Knap-Stefaniuk, 2020b; Knap-Stefaniuk, 2020; Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2020a).

Moreover, intercultural competence can be defined as the ability to adopt an attitude of cultural relativism when dealing with representatives of other cultures. It is accompanied by the ability to practically apply the acquired knowledge about cultural differences (Muszyńska & Danilewicz et al., 2013). Intercultural competence includes three related dimensions: sensitivity, awareness, and skills. Sensitivity refers to an individual's ability to comprehend, understand, and appreciate cultural differences. Awareness is coupled with the ability to understand how culture affects thinking, behaviour, and interactions. In turn, skills are reflected in effective communication and intercultural interactions (Chen & Starosta, 1997; 1998; 2000).

Intercultural competence falls under human competence and includes the following factors (components):

Savoir-être – getting rid of ethnocentric attitudes,¹ interest in new experiences and cultures, ability to relativise one's own cultural point of view.

1 Ethnocentrism is an attitude manifested while encountering other cultures, where one's own nation or ethnic group is recognized as particularly valuable or worthy, and seeing one's own culture as superior, which is taken as a yardstick in judging other groups, often leading to attitudes

Savoir-apprendre – the ability to analyse previously unknown cultural phenomena and the ability to learn effectively on the basis of direct observation and participation in acts of communication, in addition to the ability to use new technologies (for example, to gain knowledge about other cultures).

Savoir – socio-cultural knowledge, i.e., knowledge of the conditions of everyday life, interpersonal relations, value systems, social conventions, religious behaviour, or public ceremonies. Intercultural sensitivity is also the awareness of how one culture is perceived from the perspective of another.

Savoir-faire – the ability to act as a cultural intermediary between representatives of different cultures, making and using appropriate communicative solutions in contacts with people from other cultures, dealing with intercultural misunderstandings and conflict situations, as well as overcoming stereotypes about different cultures (Nikitorowicz, 2009).

It is important to stress that acquiring and developing intercultural competence enables a person (in the case of this project, the students) to grow in three areas: knowledge, performance (in specific areas of functioning), and attitude. All three areas are crucial in the process of developing intercultural competence (e.g., of students), and it is essential to pay attention to each of them.

Knowledge concerns the cultural diversity of the surrounding world, the effects of culture on the perception of various situations, objects and phenomena, self-awareness of the fact that our placement in a given cultural area often determines our subjective view of reality, intercultural communication, and especially noticing the differences and correct interpretation of non-verbal communication. These are extremely important elements and it should be emphasized that they are crucial for building and developing intercultural competence. Lack of knowledge causes anxious reactions, as we are usually afraid of what is unknown and different, as well as withdrawal or not establishing relations with representatives of other cultures. The effects of lack of knowledge include closing oneself in one's own cultural circle, ethnocentric attitudes, intolerance or even discrimination of representatives of other cultures.

Cultural proficiency means the ability to adapt one's behaviour to the cultural context. It also involves coping with ambiguous situations in situations of considerable cultural diversity, and speaking the language of

of resentment and even hostility. Ethnocentrism is the opposite of cultural relativism, a view that holds that no cultural practice is good or bad in itself; it should be evaluated in the context in which it functions. Methodologically, for a cultural researcher to embrace cultural relativism is to reject the value of one's own culture as a measure of a foreign culture.

another cultural group, as well as the ability to find oneself in multinational groups (e.g., in the work environment).

Attitudes, in turn, consist in cognitive openness, empathy, readiness to establish relationships with representatives of other cultures, creativity, respect and tolerance for cultural differences (Suchocka, 2016).

Intercultural competence, and especially effective intercultural communication is a priority today because of the importance it has gained in understanding the cultural diversity of the world. Immigration, urbanization, international employment, student exchange programs, and the ease of traveling abroad facilitate daily interactions between people of different cultures (Ilie, 2019).

The increasing number of interactions between countries and societies in different areas (political, economic, social and cultural) as well as the progressive integration and interdependence of international economic structures, result in the necessity of establishing cooperation with representatives of other cultures. Such conditions significantly influence the fact that intercultural competences are more and more important in modern organizations, as more and more companies operate on the international market. Their possession by companies may result in a positive impact expressed in higher creativity and innovativeness of employees belonging to culturally diverse groups.

Nowadays, multiculturalism occurs in many key areas of functioning in organizations of various types and becomes a normal element of the 21st century reality. Numerous organizations today have an international range, but representatives of different cultures also work in Polish organizations. Therefore, students' competencies necessary to work in modern organizations must take into account the intercultural view of the world.

The project scientific objective, research questions and hypotheses

The project scientific objective is to demonstrate the role of cross-cultural competences as an important element of university education, both from the point of view of educational programmes and the labour market. It is a reference to the current market trends in which high cross-cultural competences have become not only a showcase of companies but also a necessity of the market, a “must have” that helps to counteract the negative effects of cultural differences. Adequate education of managers is one of the elements of organisational development – such education that emphasises the competences which enable them to work in cross-cultural

environments and which minimize the risk of conflicts arising from cultural differences and from attempts of one culture to impose its values, norms and behavioural patterns on other cultures. Nowadays cross-cultural competences, understood as an attitude towards cooperation with representatives of other cultures, are considered a very important element of students' education in the process of preparing them to successfully function on the global labour market. The level of interpersonal skills of individual members of a multicultural team, which enables them to effectively cooperate with representatives of other cultures, is one of the main elements of cross-cultural competence. The project is based on primary research and its main objective is the comparison of cross-cultural competences of students [their "ability to quickly understand and effectively act in a culture other than ours"] and their readiness to work in culturally diverse work environments. The main research questions formulated for the project are as follows:

1. What do students know about intercultural competence?
2. Are students' intercultural competencies shaped and developed during their studies?
3. What intercultural competencies do students perceive as the most relevant to working in a multicultural professional environment?
4. Are students aware of opportunities and threats resulting from working in multicultural teams?
5. What measures should be taken in higher education (at universities) to shape and develop students' intercultural competencies in the future?

Research hypotheses

The main research hypothesis assumes that educational programs that focus on openness, tolerance and diversity of the contemporary world, i.e., the major cross-cultural competences, prepare students for functioning in multicultural work environments.

Over 30 years ago, Gareth Morgan stated that "creativity thrives on diversity" (Morgan, 1989). Undoubtedly, this is one of the most important advantages of operating a multicultural team (Ochieng & Price, 2009). In this context another hypothesis seems important, namely that cross-cultural cooperation is based on the assumption that cultures can interpenetrate and complement one another, but functioning in culturally diverse environments brings both opportunities and threats.

Cultural diversity of organizations facilitates adaptation to various market situations. This is mainly due to the fact that team members from

different cultural backgrounds, e.g., with different religions, cultural and historical traditions, legal foundations or social systems, can look at the same problem or issue from different perspectives (Cox & Blake, 1991).

This impact can be seen in employment, motivation and remuneration policies and in the rate of employees' turnover. In addition, other hypotheses assume that a lack of cross-cultural competences leads to a number of undesirable phenomena in an organisation, such as a decrease in trust, an increase in control costs, and an increase in the number of conflicts. Of course, these negative consequences appear at a later stage of working in multicultural environments – after all, the respondents in our studies are university students – but they should be recognised and eliminated already at the stage of university education.

Research methodology

The action plan includes investigating cross-cultural competences among students from four universities (in Poland, the Czech Republic, Spain and Italy). The research methods have been divided into studies based on secondary and primary data.

The desk research technique will be used to process secondary data. This technique, based on the analyses of existing data, will be implemented by identifying the methodology of teaching cross-cultural competences adopted at a given university, by identifying the tools used in the methodology of teaching cross-cultural competences, and by examining students' awareness of acquiring cross-cultural competences in the process of their university education.

Primary data will be obtained within the framework of empirical studies conducted by means of surveys, in-depth interviews, focus group interviews and employment history. This way, cross-cultural competences of students will be examined from the perspective of different countries/cultures, i.e., different traditions, values, norms, or approved attitudes and behaviours, thanks to which their readiness to work in culturally diverse work environments will be tested. The team intends to cover in the study about 400 students from 4 countries (100 students from each country).

Empirical studies will include: the analysis and evaluation of cross-cultural competences of students; identification of mechanisms that facilitate and hinder the formation and development of their cross-cultural competences; identification of factors that affect the acceptance of cultural diversity or the lack of such acceptance; the assessment of students' awareness of the role and importance of cross-cultural competences in the 21st century and their perception of these competences as a significant capital of

contemporary man; and the analysis of the previous experiences and identification of challenges in the field of education, shaping, and developing cross-cultural competences of students.

All these studies will be conducted from the perspective of different cultures. Research methodology also includes studies conducted by individual members of the team in the successive stages of the project. First of all, a library search will be conducted in order to establish the current state of research on cross-cultural competences among students. In the next stage it will be necessary to develop determinants, identify variables and their types, select a sample, and select and adjust research tools adequate for empirical studies planned in the project. During the next stage interviews with students will be conducted and their cross-cultural competences will be analysed on the basis of a questionnaire. Next, the data obtained in empirical and theoretical studies will be analysed and the results obtained will be discussed. During the last stage, on the basis of on the data obtained in the course of the study, the model of cross-cultural competences will be developed.

The importance of the project

Currently, the corporate market is characterized by several trends. One of them, which will not be further analysed here, is the process of technological development. More and more frequently the trade press or the media publish information about the implementation of robotic process automation (RPA), machine learning (ML) and artificial intelligence (AI). However, the technological development on the level of its correlation with the development of human resources management should be approached with scepticism. Sometimes, as it happens in case of artificial intelligence, this terminology is overused. Therefore, bearing in mind the synergy of human resources development, it is necessary to maintain the trends that allow for their development, especially in a multicultural environment. These trends include the competences of international managers in this area. In this context the thesis that cross-cultural cooperation is based on the assumption that cultures can interpenetrate and complement one another becomes a vital one.

The rationale for this topic can be found in studies on the contemporary corporate labour market. It is worth mentioning the research conducted by the Association of Business Service Leaders in Poland in cooperation with Ernst & Young, Jones Lang LaSalle, Randstad Poland and Randstad Sourceright. The research concerned the modern business services sector in Poland and several hundred companies took part in it.

Among the enterprises surveyed by the Association of Business Service Leaders (Związek Liderów Sektora Usług Biznesowych), as many as 94% of them employed foreigners, and their total number in Poland is estimated at 35 thousand people working in modern business service centres out of the total number of 307 thousand people employed in this sector (ABSL 2019). The majority of these foreigners are citizens of Ukraine, but they are followed by people from Italy, Spain, India, Germany, Belarus, Russia, France, Portugal and Turkey. In order to better illustrate the internationalisation of individual companies in this sector, it is worth comparing the number of languages used in one organisation – the average number is 8, nearly 30% of the companies use at least 10 languages to provide services, and the highest number of languages used in a single service centre is 31. The total number of languages used to provide services in business centres in Poland is 35. Interestingly, the dominant language in the corporations is not Polish, but English, which is used in 100% of them. It is followed by Polish (78%), German (71%), French (58%), Italian (51%), Spanish (50%), Dutch (34%), Russian (33%), Portuguese (28%) and Czech, Swedish, Norwegian and Danish (25%). Faced with such challenges, employees of multicultural organizations face the necessity to create their own policy of diversity and social integration within the management in the organization: in 2019 it was primarily directed at gender and gender identity (88% of the centres), age (67%), race and ethnic origin (66%), disability (63%), sexual orientation (59%), religion (34%), and socio-economic status (29%).

Therefore, the role of a person entering a multicultural work environment will be to shape its management in such a way that will bring chances and opportunities for the development of the organization. Although the study conducted by the Association of Business Service Leaders demonstrate that linguistic competences are still important, they are no longer the most important element in helping people to find their place in a multicultural environment. They lose their importance because – without the ability to adapt to new cultural conditions – they do not play a major role. Cultural diversity in modern organisations becomes a source of competitive advantage when they adopt appropriate strategies and techniques (ABSL, 2019).

Thanks to the study, both theoreticians and practitioners of management will be able to obtain more knowledge about cross-cultural competences needed in the labour market and thus adapt them to education at the university level. They will be able to use this knowledge in further research in management sciences and in management practice, which may contribute to an increase in the level of civilizational development.

Conclusions

Globalization and the development of international cooperation led to the creation of teams whose members represent different nationalities and cultures. Therefore, it should always be taken into account that cooperation of multinational and multicultural teams is a complex phenomenon, and such a team's results will depend on many factors. Hence, the appropriate preparation of teaching processes in higher education institutions, and especially the development of intercultural competence of students, is extremely important.

On the one hand, diversity of people and their cultures should be perceived as an opportunity for development of individuals, teams, organizations, and whole societies. On the other hand, it can also be a reason for resentment, conflicts, and very difficult cultural situations. International experiences described by both theoreticians and practitioners clearly indicate the need for effective preparation to live in a multicultural world. Especially students, who will often work in multicultural teams, must be ready to act effectively at the meeting points of cultures. Their intercultural competence will in many cases be the determinant of their success or failure.

Therefore, development of students' intercultural competences is one of the basic conditions of preventing prejudices, overcoming stereotypes, shaping a climate of peaceful coexistence and successful cooperation in professional relations, is a necessity and an indispensable element of modern education in preparing conscious, open and culturally sensitive employees.

The expected outcome of the project will be filling in the gap in research devoted to cross-cultural competences among students. As a consequence, it will guide adequate training and preparation of managers for cross-cultural management and will be conducive to treating multiculturalism as an indispensable element of company management in the 21st century, which is the basis for shaping open and tolerant attitudes that promote understanding of different cultures, lead to reducing negative effects of prejudice and to not closing oneself off to diversity in one's own culture.

Moreover, conducting the studies within the project will bring experience and skills that the team members will be able to use in their future scientific projects. At the same time, the implementation of this project will add to the scientific accomplishments of the members of the team, which is necessary in further development of their academic careers.

REFERENCES

- Bean, R. (2006). *The effectiveness of cross-cultural training in the Australian context*. Canberra: Department of Immigration and Multicultural Affairs.
- Burkiewicz, Ł. & Knap-Stefaniuk, A. (2018). Intercultural management as a challenge for modern managers – development of potential of multicultural teams. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Seria Organizacja i Zarządzanie*, 130, 61–69.
- Burkiewicz, Ł. & Knap-Stefaniuk, A. (2020a). Management by values in work of international managers. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Seria Organizacja i Zarządzanie*, 149, 47–56.
- Burkiewicz, Ł. & Knap-Stefaniuk, A. (2020b). Modern Managers and Cultural Diversity in The Workplace. In K. Soliman (ed.), *Education excellence and innovation management: a 2025. Vision to sustain economic development during global challenges*. Sevilla–New York: International Business Information Management Association, 7474–7483.
- Chen, G.M. & Starosta, W.J. (1997). A review of the concept of intercultural sensitivity. *Human Communication*, 1, 1–16.
- Chen, G.M. & Starosta, W.J. (1998). A review of the concept of intercultural awareness. *Human Communication*, 2, 27–54.
- Chen, G.M. & Starosta, W.J. (2000). The development and validation of the Intercultural Sensitivity Scale. *Human Communication*, 3, 1–15.
- Cox, T.H. & Blake, S. (1991). Managing Cultural Diversity: Implications for Organizational Competitiveness. *The Executive*, Vol. 5, No. 3: 47.
- Graf, A. (2004). Assessing intercultural training designs. *Journal of European Industrial Training*, 28(2/3/4), 199–214.
- Hofstede, G. (2001). *Culture Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks–London–New Delhi: Sage Publications.
- Hofstede, G., Hofstede, G.J. & Minkow, M. (2010). *Cultures and Organizations. Software of the Mind. Intercultural Cooperation and Its Importance for Survival*. New York: McGraw-Hill.
- Ilie, O.A. (2019). *The intercultural competence. Developing effective intercultural communication skills*. International Conference Knowledge-based organization, Vol. XXV, No. 2, 264–268.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. New Jersey-Princeton: Princeton University Press.
- Knap-Stefaniuk, A. (2020). The Importance of Cultural Intelligence in International Human Resource Management – A Pilot Study. In K. Soliman (ed.), *Education excellence and innovation management: a 2025 Vision to sustain economic development during global challenges*. Sevilla–New York: International Business Information Management Association, 7995–7836.

- Knap-Stefaniuk, A. & Burkiewicz, Ł. (2018). Contemporary Leadership in the Conditions of Multiculturalism – Challenges for Human Resources Management. *Scientia et Societas*, 2/18, 113–122.
- Knap-Stefaniuk, A. & Burkiewicz, Ł. (2019a). Contemporary Managers in Intercultural Management. *Przedsiębiorczość i Zarządzanie*, 20(6) (3), 63–75.
- Knap-Stefaniuk, A. & Burkiewicz, Ł. (2019b). Multiculturalism as a Source of Conflicts in Contemporary Organizations. *Przedsiębiorczość i Zarządzanie*, 20(11), 97–106.
- Knap-Stefaniuk, A. & Burkiewicz, Ł. (2020a). Cultural diversity of employees as a challenge at the work of international managers. In B. Domańska-Szaruga & E. Bombiak (eds.), *Współczesne wyzwania w zarządzaniu zasobami ludzkimi*. Siedlce: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, 49–61.
- Knap-Stefaniuk, A. & Burkiewicz, Ł. (2020b). Modern managers' values in a multicultural environment – an introduction to an in-depth study. In K. Soliman (ed.), *Education excellence and innovation management: a 2025. Vision to sustain economic development during global challenges*. Sevilla–New York: International Business Information Management Association, 1022–1034.
- Morgan, G. (1989). Endangered Species: New Ideas. *Business Month*, Vol. 133, No. 4, 75–77.
- Muszyńska, J., Danilewicz, W., & Bajkowski, T. (eds.) (2013). *Kompetencje międzykulturowe jako kapitał społeczności wielokulturowych*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Nikitorowicz, J. (2009). *Edukacja regionalna i międzykulturowa*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Ochieng, E.G. & Price, A.D. (2009). Framework for managing multicultural project teams. *Engineering, Construction and Architectural Management*, Vol. 16, No. 6, 527–543.
- Report prepared by Association of Business Service Leaders in Poland [Raport przygotowany przez Związek Liderów Sektora Usług Biznesowych] (2019). *Sektor nowoczesnych usług biznesowych w Polsce 2019*. Warszawa: Wydawnictwo ABSL.
- Suchocka, A. (2016). Kompetencje międzykulturowe – przywilej czy konieczność? *Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych. Kwartalnik*, 4/201, 121–131.
- Trompenaars, F. & Hampden-Turnera, Ch. (1997). *Riding The Waves of Culture: Understanding Diversity in Global Business*. New York: Nicholas Brealey Publishing.

Łukasz Burkiewicz – Cultural studies scholar, historian, economist of culture, and Assistant Professor at the Institute of Cultural Studies at the Jesuit University Ignatianum in Krakow. His scholarly interests are related to the cultural history of the Mediterranean region in the Middle Ages and the modern age. He also deals with medieval travels. His research includes issues related to cultural management, marketing, and economics.

Agnieszka Knap-Stefaniuk – Doctor of Economics at the SGH Social-Economic College, holder of an MBA from Thames Valley University, graduate of the School of Trainers at Wszechnica UJ. She was a member of the PKA (Team for Economic Sciences) and Head of the Department of Human Resources Management at the Polish Open University, lecturer of the BA, MSc, and MBA studies, and a member of the Rector's Committee and the Scientific Council. From 2007 to 2015 she was Dean of the Krakow Faculty of Wyższa Szkoła Zarządzania/ Polish Open University; 2015–2017 she was Dean of the Krakow Faculty of Vistula University and a lecturer of the BA and MA studies in AFiBVistula [Assistant Professor at the Institute of Management]. Since 2018, she has been Vice Director of the Institute of Political and Administrative Sciences for Didactic Affairs for the Faculty of Education at the Jesuit University Ignatianum in Krakow. She cooperates with businesses and has served as a trainer, consultant, and facilitator for, e.g., Lexmark, Galeco, Biprocemwap, and Capgemini. She is the author of many publications on Human Resources Management. She specializes in issues related to strategic and international HRM, leadership, motivation, and contemporary challenges in HRM, such as corporate culture, competency management and talent management. She conducts lectures and workshops at universities in Spain, Portugal, Italy, and Czechia.

Anna Alvado

<http://orcid.org/0000-0003-2440-853X>

GREPAT – Tourism Research Group – EUFB – UdG
Escola Universitària Formatic Barcelona – Universitat de Girona
annaalvado@formaticbarcelona.com

Joan Sorribes

<http://orcid.org/0000-0003-1074-0734>

GREPAT – Tourism Research Group – EUFB – UdG
Escola Universitària Formatic Barcelona – Universitat de Girona
jsorribes@formaticbarcelona.com

Josep Boyra

<http://orcid.org/0000-0002-2924-4901>



GREPAT – Tourism Research Group – EUFB – UdG
Escola Universitària Formatic Barcelona – Universitat de Girona
josepboyra@formaticbarcelona.com
DOI: 10.35765/pk.2021.3201.12

The Tourist Destination Management and Its Dynamism: The Case of Barcelona Versus Catalonia

ABSTRACT

The present article tries to evaluate, from the analysis of different managerial components and factors, the degree of competitiveness and dynamism of a tourist destination. To carry out this analysis, the city of Barcelona and its role as the capital of Catalonia have been chosen. At a time of deep worldwide economic crisis due to Covid-19 pandemic tourism has declining by 70% worldwide during 2020. Nevertheless, tourism has demonstrated its great resilience and strength as a global engine for economic activities development generating jobs and wealth over the last decades. It is in this context, where the article analyzes the behavior of Barcelona, as a reference for the destination Catalonia, in front the pandemic crisis and the strength of new emerging tourism competitors. Indeed, the reorganization of the pattern of distribution of tourist flows in the global tourism market due to health restrictions and the pace of economic emitting powers recovery generates a significant number of new opportunities. Tourist flows are posing new challenges in terms of their reception, the management of their stay and the fulfillment of a high degree of satisfaction in relation to their tourist experience. This article analyses a series of strategies promoted by different agents and managers in the field of tourism to subsequently present a set of recommendations to help assist decision-making in a tourism sector that is going through difficult times.

KEYWORDS: management, tourism competitiveness, quality of experience

Suggested citation: Alvado, A., Sorribes, J., & Boyra, J. (2021). The Tourist Destination Management and Its Dynamism: The Case of Barcelona Versus Catalonia.   *Perspectives on Culture*, 1(32), pp. 171–187. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.12.

Submitted: 02.01.2021

Accepted: 31.03.2021

STRESZCZENIE

Zarządzanie destynacją turystyczną i jego dynamika: przypadek Barcelony na tle Katalonii

Niniejszy artykuł stara się ocenić stopień konkurencyjności i dynamiki destynacji turystycznej na podstawie analizy różnych elementów i czynników zarządczych. Do przeprowadzenia analizy wybrano miasto Barcelonę i rolę jej stolicy Katalonii. W czasach głębokiego światowego kryzysu ekonomicznego z powodu pandemii Covid-19 w roku 2020 ruch turystyczny na całym świecie spadł o 70%. Niemniej, branża turystyczna wykazała wielką odporność i wytrzymałość jako globalny generator zatrudnienia i rozwoju działalności gospodarczej oraz bogactwa w ciągu ostatnich dziesięcioleci. To właśnie w tym kontekście artykuł analizuje zachowanie Barcelony jako punktu odniesienia dla destynacji, jaką jest Katalonia, w obliczu kryzysu pandemicznego i siły nowych, wschodzących konkurentów w turystyce. Reorganizacja struktury rozkładu ruchu turystycznego na światowym rynku turystycznym, spowodowana ograniczeniami zdrowotnymi i tempem odbudowy potęg gospodarczych, generuje bowiem znaczną liczbę nowych możliwości. Przepływy turystów tworzą nowe wyzwania w zakresie ich przyjmowania, zarządzania ich pobylem i zapewnienia wysokiego stopnia zadowolenia z doświadczenia turystycznego. Artykuł analizuje wiele strategii promowanych przez różnych agentów i menedżerów w dziedzinie turystyki, aby następnie przedstawić zbiór zaleceń, który wspomaga podejmowanie decyzji w sektorze turystycznym w trudnych czasach.

SŁOWA KLUCZE: zarządzanie, konkurencyjność w turystyce, jakość doświadczenia

Introduction

While international tourism is immersed in a severe economic crisis due to the pandemic of Covid-19 new adapted forms of tourism development must be put in place. Travel restrictions will change the pattern of distribution of tourist flows within the global tourism market. Countries all over the world will have to adapt to the new reality to position themselves in a new emerging tourism market with great growth potential.

Given these changes in the volume and origin of international tourist flows, to Europe in general, and to Catalonia in particular, it is necessary to undertake a series of actions to ensure the proper functioning of the entire Catalan tourism system and at the same time ensure its long-term viability and competitiveness. It is equally important to identify the needs, motivations and expectations of the new tourism market in order to

properly meet safety and quality requirements. Indeed, if the set of tourist services provided are consumed satisfactorily by the tourist flows that visit us, the destination Catalonia will have a very competitive advantage to position its image as a preferred tourist destination in the context of a new tourism emerging market.

There are, therefore, two fundamental variables that must consolidate and enhance the dynamism and competitiveness of Catalonia as a tourist destination. On the one hand, the capture of these new emerging emitting markets in origin, favoring the growth of the tourist flows towards the country, and on the other hand the development and integration of the set of the tourist services present in our territory in a save and sustainable form. Given the new both offer and demand future tourism requirements and expectations is essential to promote a strategy based on the redistribution of flows in the territory and the conditions and characteristics of their stay.

The tourist destination and its dynamism: the case of Barcelona

Barcelona, as the capital of Catalonia, has always played a polarity role with regard to the arrival of tourists, whether international or from the rest of Spain. As cities are characterized by urban growth as well as by the concentration of people, goods and services Barcelona is the result of a long historical process that attributes to the city a rich and valuable cultural heritage. Therefore, architectural and monumental urban heritage is the result of the exercise of Barcelona as the capital of Catalonia over the centuries. Indeed, the function of capital also implies the concentration of political power that determines the form of social and economic organization of the whole territory. In the case of Catalonia, the configuration of its territorial limits has evolved according to the role of capital that Barcelona has played, with greater or lesser intensity, over time. It is a fact that, despite the current political and economic situation, Barcelona has always shown a certain resilience and ability to overcome difficulties. This capacity is the result of a Catalan society that, despite its shortcomings and disagreements, has always culturally defended its national identity and independence.

Barcelona is, and has been over the years, an important port in the Mediterranean and currently has a good communications network not only by sea but also by air and land. This network is the result of an intense and constant effort to adapt infrastructures that are absolutely essential and necessary to guarantee the arrival of tourist flows in the best possible

conditions of security and comfort. Thus, the city of Barcelona is the main Catalonia's gateway for international tourists who come from abroad arriving by plane, train, cruise, bus or private car to do business as well as to discover and enjoy its attractions. Most foreign tourists are unaware of the role that Barcelona plays as the capital of Catalonia. The improvement of communication in terms of an effective transmission of the exclusive character of the Catalan culture is a key component to strengthen the Catalan tourism product identity enabling to catch the attention and the interest of international tourists. In this sense, a specific powerful strategic management based in a unique cultural environment experience along with safety travel protocols is a first step to rebuild the motivation to travel again in a post Covid-19 stage.

Tourist destinations have to adopt therefore new development patterns based on safety, quality and exclusivity of the tourist experience with the aim to capture the attention of potential foreign tourist arrivals through a consistent cultural identity communication strategy and the upgrade of hospitality industry assets and services. Safety and exclusivity arise nowadays as renewed paradigms for the tourism industry development along with its sustainability. Only destinations providing this type of managerial components will be able to attract tourists flows from now on as well as to generate repeaters satisfied by successful experiences based in fulfilling expectations; thus, a new discovering of old marketed destinations through the enhancement of a distinctive human geography and natural environment along with a specific set of managerial components can offer tourists the needed boost to restart their will and motivation towards the discovery of new tangible and intangible tourist horizons.

The celebration of the Olympic Games in Barcelona

The celebration of the Barcelona Olympic Games almost 30 years ago meant a milestone marking a turning point in the city's position within the international tourism market. The 1992 Games were perhaps the most-successful modern Olympics. More than 9,300 athletes representing 169 countries participated. For the first time in three decades, there was no boycott. The dramatic political changes that had swept across eastern Europe had a tremendous effect on the Olympics. Latvia, Lithuania, Estonia, Bosnia and Herzegovina, Croatia, and Slovenia competed as independent countries. With the fall of the Berlin Wall in 1989, the German team was again united. Although the truncated nation of Yugoslavia was banned, athletes from Serbia and Montenegro were allowed to compete as individuals. Athletes from the former Soviet republics competed for the

last time as a team. Known as the Unified Team, its members were saluted with their individual national anthems and flags at medal ceremonies. South Africa, which had abandoned its policy of apartheid, returned to the Olympics with its first racially integrated team (Britannica, 2021).

Indeed, the success of the event, thanks to the international geopolitical scenario and a coordinated and efficient organization and management, resulted in the take-off of Barcelona as an international tourist destination of reference and prestige. The growth of international tourist flows to the city of Barcelona increased since then consistently (Boyra, 2015). The creation of the Barcelona Tourism Consortium was a real revolution in tourism management terms for the city, and over the years it has become an international benchmark. At the same time, the General Directorate of Tourism of the *Generalitat de Catalunya* (autonomous government) has been promoting since then a series of strategies to boost tourism from Barcelona throughout the country. As a result of this intense work of promotion, creation and product management, both at public and private level, the Catalunya brand now occupies a place of preference as a tourist destination both from a holiday and business point of view. Indeed, there are many different motivations that have been pushing a growing number of tourists to visit Barcelona and Catalonia over the last decades.

In this sense, the city of Barcelona, and in particular its commercial, industrial, artistic and cultural trajectory have played a key role in making it a pole of attraction for tourist flows attracted by the city's ability to organize successfully a large number of events such as congresses and international fairs of great prestige like the World Mobile Congress. This position of Barcelona equates it as one of the main European capitals in terms of Meetings, Incentives, Conferences, and Events (MICE). This upward trend as a hub for MICE tourism is what should help Barcelona to better assume the consequences of the pandemic once it is overcome.

Likewise, it is necessary to keep taking advantage of the prestigious image of Barcelona as international tourist destination to continue to expand tourism flows from the capital to the rest of Catalonia. This tourism spreading strategy must be reflected into spatial dispersion and consumption diversification of tourism services and products favoring the social and economic development of inland and mountain areas.

New emerging opportunities for tourism

The socio-economic growth in recent years of the so-called emerging countries has led their societies to incorporate the tourism phenomenon into their social agenda. Of course, it is the most favored demographic

contingents of these societies, which are first and foremost have begun to practice tourism. However, as a result of the global impact of Covid-19 pandemic this trend of a limited share of travelling population is going to move to the rest of the countries reducing the total number of international tourist arrivals and at the same time characterizing the travelers remained by having a greater purchasing power. In front of this predictable phenomena of reduction of tourist demand but simultaneously of increasing tourist expenditure per capita a major degree of competitiveness and efficiency in terms of quality delivery of tourist products and services is expected. Consequently, deep changes and restructuration at all scales within the tourism productive system will occur due to the declining volume in terms of quantity of the tourism business. From that point on a strong confidence in the future recovery of socio-economic growth will drive again both inland and outland increasing tourist arrivals figures.

The future travel scenario will be characterized therefore, at least for a while, by high income levels tourists with a strong and high purchasing power. It is a general cause and effect relationship that people with more financial support and academic training have access to higher income levels. Given this consequent relationship, it can be stated that most of the next tourists who will visit Barcelona either domestic or from abroad will have, as a tourist contingent, a broader interest for all forms of culture and a stronger capacity to interact culturally with locals. It is at this point where Barcelona and Catalonia have much to offer as the Catalan tourist product is a very rich and heterogeneous one.

Destination management and product diversification

The tourist Barcelona brand is internationally well known as it register the highest number of overnight stays in Catalonia. Its status as a capital with a strong concentration of goods and services empower its attractiveness far above the Global Catalonia tourist brand itself or other successful Catalan traditional seashore tourist brands. In this sense, it is necessary to point out the product management development effort done by the *Turisme de Barcelona* Consortium during the past decades. Its contribution to the tourist product diversification within the city, throughout the last years, has been crucial indeed to market Barcelona as one of the most popular European tourist urban destination. Its successful model of tourist product management development has promoted, generated and managed with efficiency and profitability a large number of tourist products and services with great added value diversifying and disseminating tourism activities throughout the city.

Likewise, in the current context of a worldwide economic tourist crisis due to Covid-19 mobility restrictions local tourism companies have reacted positively to the new security certification promoted by the World Travel & Tourism Council (WTTC) through the *Turisme de Barcelona* Consortium. Almost a hundred companies have already applied the new label since it was announced last November, which recognizes and validates the prevention protocols and hygiene measures against the Covid-19 with the main purpose of sending a security message and international confidence. A month after the agreement between the WTTC and *Turisme de Barcelona* and after the announcement, almost a hundred applications have been received and 50 labels have been proceeded in different establishments which slowly have been added to the initiative. The majority of the companies, about the 60%, have opted for the label through some certification or prevention measures label against the Covid-19 issued by an official certification company and the other 40% have applied directly by the Barcelona Biosphere Commitment recognition. There are different establishments and sectors: the Barcelona International Convention Centre (CCIB) and Fira de Barcelona and a long and extended list of hotels and cultural equipments such as the Zoo, Sant Pau Art Nouveau Site, Casa Vicens, the Aquarium, Tibidabo Amusement Park, Can Calopa, Park Güell or Palau de la Música Catalana but also transportation companies like Julià, Sagalés or Avantgrup. Travel agencies and some shops have been added to the list too.

An extraordinary effort is need to restore the confidence and the security element in the tourism industry. This is why is so important to join this initiative for supporting the Barcelona brand in order to obtain a better international recognition. The Safe Travels, promoted by The World Travel & Tourism Council and managed by the Consortium, is the first international security label that recognizes the international safety travel protocols and it allows travelers to recognize all over the world the companies, entities and destinations which have adopted standardized protocols, security measures and prevention against the COVID-19.

Figure 1. Global Safety Stamp to Recognize Safe Travels Protocols



Source: World Travel & Tourism Council (WTTC), 2021.

The specially designed stamp will allow travelers to recognize governments and companies around the world which have adopted health and hygiene global standardized protocols – so consumers can experience ‘Safe Travels’. Eligible companies such as hotels, restaurants, airlines, cruise lines, tour operators, attractions, short term rentals, car rentals, outdoor shopping, transportation and airports, will be able to use the stamp once the health and hygiene protocols, outlined by WTTC, have been implemented (WTTC, 2021). With the objective of communicating to the world a security and confidence message, the new badge is an international recognition to the establishments in Barcelona which are offering a security guarantee. *Turisme de Barcelona* has always given support to the standardized universal protocols, processes and extends the WTTC label to the companies and entities operating in Barcelona, and at the same time extends this label for free to those companies which are members of *Turisme de Barcelona*. In order to obtain the badge, the company must provide documented proof of the certification of the anti-Covid-19 measures issued by an official certification company or previously joined the Barcelona Biosphere Commitment to Sustainable Tourism. In this sense, the companies will benefit from an international label recognition according to the protocols and rules guaranteed by the World Health Organization (WHO) who contributes to the visitor’s confidence for safety travel (*Turisme de Barcelona*, 2020).

The concentration of cultural assets like museums in Barcelona offers a wide range of leisure opportunities for tourists that should allow them to get to know and delve into the history and heritage of Catalonia as a distinctive national and cultural identity. It is at this point where Barcelona must strengthen its Global Catalonia tourist brand marketing strategy to contribute to spread international tourist flows particularly towards inland areas that have not still benefited by the arrival and stay of foreign tourists.

The promotion of Catalonia internationally is one of the great challenges that the city of Barcelona must pursue as the country's capital. Indeed, this is one of the primary tasks that any city incorporates in the exercise of its functions as a capital. Therefore, a systematic and permanent reviewed action plan for the dissemination of tourists towards all Catalan attractions both natural and cultural as well as its associated tourist products and services must be defined and put it forward through Barcelona's sponsorships. It is essential, in order to define and to launch this action plan to identify and select those products that can be particularly attractive to tourists in the post pandemic Covid-19 scenario.

Figure 2. Human Towers: A Visual History of a Catalan Tradition



Source: Smithsonian Folklife Festival, 2017.

The Catalan government (*Generalitat de Catalunya*), approved and began to deploy in 2019 the Strategic Tourism Plan for Catalonia along with the National Guidelines and the Marketing Plan make up known as the 2020 Tourism Strategy for Catalonia just some months before the arise of the

Covid-19 pandemic. Despite the negative effects on tourism derived from the Covid-19 health crisis most of the goals included in the Strategic Tourism Plan still valid to position Catalonia as one of the best destinations in the Mediterranean by achieving the following objectives:

1. Increase daily spending per tourist.
2. Reach 37% of tourists who visit us in March, April, May and October.
3. Increase up to 10% of tourists staying in inland destinations.
4. Intelligently manage growth to reach 21 million international tourists.

To achieve these objectives, the Strategic Tourism Plan for Catalonia establishes seven backbones of the actions to be carried out, which are:

1. Offer an exceptional tourist experience: Have a wide menu of experiences with your own personality and a good quality of all the associated services. Offering an extensive range of truly distinctive exceptional experiences with high-quality associated services should be one of the key components of Catalonia's competitive edge.
2. Conquer and retain the right customers: Improve tourism marketing in order to optimize the actions taken. Catalonia needs to be able to greatly improve the performance of its marketing by planning it and managing it more effectively, with a view to optimizing the scant budget available and achieving the new 4D goals.
3. Attract the necessary investments: Mobilize private capital to develop new tourism products and services and improve existing ones. Effective mobilization of private capital to develop new tourism products and services, or improve existing ones. Attracting new investors will not be easy, but failure in this area would mean the failure of a great deal of the strategy.
4. Making smart tourism: Implementing best practices of social and environmental responsibility to ensure that the growth of tourism is compatible with the preservation of the quality of life of the inhabitants and the future capacity to continue creating value. Catalonia must strive to make progress in terms of social and environmental responsibility in order to ensure that tourism growth is compatible with preserving the quality of life of its inhabitants and its ability to continue creating value.
5. Improving the competitive conditions of the destination: Ensuring good conditions for companies, decent infrastructure, positive conditions for demand and favoring the access of the tourism industry to technology and knowledge. The prosperity of the Catalan tourism industry requires good conditions for businesses, proper infrastructure, positive conditions for demand and satisfactory conditions for support administration sectors.

6. To improve the tourist management of the territory and its development: To promote a tourist planning that helps the redistribution of the tourist flows by all the territory beyond Barcelona and the coast. Tourism in Catalonia is essentially concentrated along its coast and in the city of Barcelona. Catalonia suffers from a lack of comprehensive tourism planning that would help it distribute flows throughout the territory.
7. Rethinking organization, management and governance: Develop a new system of governance to manage sectoral issues in cooperation with key players in the industry. Catalonia will develop a new governance system to manage significant sectorial problems of economic, social and political importance, in cooperation with key industry players.

Therefore, the Mission and Vision of the Directorate-General for Tourism of the Catalan government is to contribute to the effort of the Catalan Tourism System to offer an exceptional tourism experience and provide moments of happiness for visitors based on a smart growth model creating competitive conditions to facilitate the achievement of the Strategic Tourism Plan objectives (Generalitat de Catalunya, 2019).

The gap from planning to execution

Research on the impacts of COVID-19 and recovery on tourism is under construction. The vast majority of contributions, conceptual or critical reflections are still incipient and there is very little empirical research (Göösling et al., 2020; Gursoy & Chi, 2020; Hao et al., 2020). Previous research has shown that there is little preparation for a crisis situation in the tourism sector, mainly due to a lack of dedicated resources and a lack of knowledge and experience on how to act (Bremser et al., 2018; Ghaderi et al., 2014; Okumus & Karamustafa, 2005).

Notwithstanding the foregoing, based on the research and analysis carried out by the academy in previous periods of crisis in the tourism sector, it is concluded that the responses and strategies applied in the past do not seem to be useful on this occasion either. Reactive medical measures, the added value of the customer, flexibility, proactive strategies, customer loyalty and price reduction strategies are not the most appropriate to overcome this crisis. However, some academic studies analyze other measures that can help, such as the proposals made to get out of the crisis in Hong Kong, Singapore and Toronto after the SARS pandemic in 2003 (Chien & Law; Henderson & Ng 2004; Tewet et al., 2008). At that time, cost savings, promotional packages for residents, new operating measures,

temporary closures, salary cuts, unpaid leave, active collaboration with industry associations and Governments, the use of rooms for purposes other than accommodation and preventive sanitary measures were useful to improve the situation of the sector at that time.

Some countries and their respective tourist destinations have re-established the measures that were implemented in the past, but it will be necessary to add others that were not even contemplated fifteen years ago. The recovery of the sector will not be effective and complete without strong and courageous leadership that can take on all the challenges that the sector faces.

One of the fundamental aspects in the recovery process of the tourism sector is leadership. The amalgamation of public and private entities with different proposals and trends, together with the difficulty of achieving a broad vision free of particular interests, makes it difficult to implement the aforementioned plans and strategies. One of the key aspects of recovery that avoids differences of opinion, interpretation and interests is leadership. Leadership is the art of influencing others, of mobilizing others to achieve a common purpose. In this case, the purpose is one of recovery of the tourism sector and transformation of the tourism model, which had already shown signs of saturation, anomalies and imperfections. Disfunctions

But there are more and more voices, from local administrations, NGOs, and some highly responsible companies, that try to combine the generation of economic value with the generation of social and environmental value and that show their disagreement with the strategic plans of recovery of the sector in the image and likeness of what it was before the pandemic. This aspect is linked to action number 4 of the Strategic Tourism Plan for Catalonia. Therefore, the question is whether recovering the same level of activity under the same parameters prior to the pandemic is the best solution. Perhaps the tourism sector should take advantage of this unique moment to introduce real reforms in the tourism model of the city of Barcelona and Catalonia as an integrated and innovative destination.

Another fundamental aspect is the budget. If the public budget is scarce and the viability of the strategic plan is contingent on the mobilization of private capital that is difficult to attract, it seems that the plan is doomed to failure before its implementation. A strategic plan without a sufficient public budget will not allow the tourism sector to take off. And even more so when the post-pandemic tourism model must be based on sustainability advances in terms of environmental protection through tourist destinations carrying capacities monitoring, the preservation and improving of local population living conditions as the quality of the tourist experience itself. Along with it, more friendly circular economic patterns of production

and consumption must contribute to create more value in order to overcome conditioning factors that can affect performance, return on investment and short-term vision. Entrepreneur leadership is a key component to energize and drive change in the business sector to attract and to provide investors. Travel restrictions and legal limitations seem to be directly counterproductive for short-term private interests. However, it must be more than an option for the public authorities to preserve and guarantee the use and enjoyment of resources to future generations in the same or better conditions than the current ones and therefore a balance between private initiatives and a strengthened sustainable legal framework is required.

The need to distribute tourist flows towards Catalan inner areas depends mostly with the type of tourism that is attracted to Barcelona capital in the first place. Tourist flow transition from sun and beach tourism destinations or from tourism that flocks directly to Barcelona city for business purposes to the inland counties seems a difficult matter to solve due tourist time availability and spending capacity. A strong and consistent strategy based on inland tourism resources communication and promotion can, in the best of cases, achieve a considerable tourist flow transition in the long-term. The work of public administrations, at different level, and their role in doing business with tour operators are therefore key components to impel flows spreading and redistribution everywhere throughout the country making inland tourism assets more visible to potential tourists. Furthermore, the tourism business sector as well as public administrations must adapt to the 4.0 industrial revolution characterized by the rise of artificial intelligence as a central element of this transformation. Indeed, the growing accumulation of large amounts of data, big data, the use of algorithms to process them, and the massive interconnection of digital systems and devices tend to organize the means and processes of production and consumption of goods and services more efficiently preserving, a priori, more and better natural and manmade resources. Likewise, these technological advances must allow to develop a series of specific and selective promotional campaigns to facilitate the redistribution of tourist flows throughout the territory in order to boost tourism in areas that do not yet directly benefit from it.

Another fundamental aspect is the promotion by public bodies and other private entities managing inland tourism resources and assets to make known all that has been invisible to tourists until now. The location, planning, creation of value and organization of the offer will be decisive in the coming years as a renewed paradigm for a new beginning of a more sustainable development of tourism.

Conclusion

A year after the start of the pandemic, it is necessary to mitigate its effects, while it is not yet over. It is clear that collaboration between the public and private sectors is now essential to decide on the post-covid tourism model and to reach a consensus on strategic plans.

The objectives and actions that make up the strategic plans must, as a *sine qua non* condition, be accompanied by a budget that translates into direct aid, not only to large companies, but also to small and micro-enterprises, which are the majority of the tourism sector in Catalonia. Appropriate and transparent use of the various tourist taxes can help to make up this much-needed budget. Tourist municipalities must also be provided with resources so that they can maintain and improve the natural and heritage resources they possess, which often form the basis of the tourist product.

Collaboration between the different administrations is more necessary than ever so that, once and for all, they can add up and take advantage of synergies instead of subtracting and overlapping. These administrations have the duty to amplify the promotion of the territory, both in traditional markets and in newly created markets.

At the same time, the administrations must put forward much more ambitious plans that are firmly and reliably committed to quality, environmental and economic sustainability. Public management becomes the key element for the new tourism model to be based on respect for the territory, cultural and monumental heritage, as well as the environment. For its part, the private sector must be committed to sustainability, to the professional management of tourism companies, to energy efficiency, to improve the hiring conditions and to enhance the professional careers development opportunities of its employees.

It is necessary to develop renewed tourism products as hiking or sailing, as well as all those that can be classified as inland and mountain tourism, but mainly based on outdoor and healthy activities. These products must be designed, created, promoted and marketed jointly by the public and private sectors. At the same time, a series of connectivity plans need to be put in place to facilitate travel and exchanges between the coast and the inland and mountain areas contributing to intensify the distribution of tourist flows throughout the territory. Therefore, the territory should be approached from the perspective of managing the destination Catalonia as a whole, without regional or provincial borders.

The digitalisation of the sector, as well as the improvement of information systems, is seen as a pillar to adjust supply to demand and to know the satisfaction of tourists. The effective creation of data collection and analysis centres can help to gain in-depth knowledge of the data provided

by tourism stakeholders. Companies in the sector should be more involved in collecting data and providing it to these tourism intelligence centres. The use of big data is therefore unavoidable to update communication strategies that will help for sure a more quick and successful recovery of tourism companies and destinations.

Finally, breaking seasonality is one of the sector's pending issues. On the one hand, the administration must extend the high season by means of public policies that force this shorter concentration of the holiday period in a few months of the year. Beyond climatic and geopolitical factors, public authorities should consider finding a solution not only within the tourism sector, which has been trying for years to escape from seasonality without success. It seems more than likely that the solution to the seasonality of the tourism sector is outside the sector itself, only through complementarity and complicity with the rest of economic sectors and other organizational and social improvements does it seem reasonable to reduce it.

REFERENCES

- Boyra, J. (2015). Tourism destination management: an overview of the advances of Catalonia. *Tourismos: An International Multidisciplinary Refereed Journal of Tourism*, Vol. 10, No. 2, 185–198.
- Bremser, K., Alonso-Almeida, M.M., & Llach, J. (2018). Strategic alternatives for tourism companies to overcome times of crisis. *Service Business*, Vol. 12, No. 2, 229–251.
- Britannica. (2021). Barcelona 1992 Olympic Games. Retrieved from: <https://www.britannica.com/event/Barcelona-1992-Olympic-Games>
- Chien, G.C. & Law, R. (2003). The impact of the severe acute respiratory syndrome on hotels: A case study of Hong Kong. *International Journal of Hospitality Management*, Vol. 22, No. 3, 327–332.
- Henderson, J.C. & Ng, A. (2004). Responding to crisis: Severe acute respiratory syndrome (SARS) and hotels in Singapore. *International Journal of Tourism Research*, Vol. 6, No. 6, 411–419.
- GeneralitatDeCatalunya. (2019). Directorate General of Tourism. Strategic Plan for Tourism of Catalonia 2018–2022. Retrieved from: http://empresa.gencat.cat/web/.content/20_-_turisme/coneixement_i_planificacio/documents/arxius/Pla-estrategic-de-turisme-de-Catalunya-2018-2022_en.pdf
- Ghaderi, Z., Mat Som, A.P., & Wang, J. (2014). Organizational learning in tourism crisis management: An experience from Malaysia. *Journal of Travel & Tourism Marketing*, Vol. 31, No. 5, 627–648.
- Gössling, S., Scott, D., & Hall, C.M. (2020). Pandemics, tourism and global change: A rapid assessment of COVID-19. *Journal of Sustainable Tourism*, Vol. 29, No. 1, 1–20.

- Gursoy, D. & Chi, C.G. (2020). Effects of COVID-19 pandemic on hospitality industry: Review of the current situations and a research agenda. *Journal of Hospitality Marketing & Management*, Vol. 29, No. 5, 527–529.
- Hao, F., Xiao, Q., & Chon, K. (2020). COVID-19 and China's hotel industry: Impacts, a disaster management framework, and post-pandemic agenda. *International Journal of Hospitality Management*, vol. 90:102636.
- Okumus, F. & Karamustafa, K. (2005). Impact of an economic crisis evidence from Turkey. *Annals of Tourism Research*, Vol. 32, No. 4, 942–961.
- Smithsonian Folklife Festival. (2017). Human Towers: A Visual History of a Catalan Tradition. Retrieved from: <https://festival.si.edu/blog/human-towers-a-visual-history-of-a-catalan-tradition>
- Tew, P.J., Lu, Z., Tolomiczenko, G., & Gellatly, J. (2008). SARS: Lessons in strategic planning for hoteliers and destination marketers. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, Vol. 20, No. 3, 332–346.
- Turisme De Barcelona. (2020). More than fifty tourism companies have obtained the Safe Travels label by the WTTC. Barcelona, 29th December 2020. Retrieved from: <https://professional.barcelonaturisme.com/storage/medias/files/dJVsOVRrL6aLG2bFS6l04WTIEII2KjF903c0iUoh.pdf>
- WTTC. (2021). Global Safety Stamp to Recognize Safe Travels Protocols. Retrieved from: <https://wttc.org/COVID-19/Safe-Travels-Global-Protocols-Stamp>

Anna Alvado Teixido – Official Master's Degree in Information and Knowledge Society (Open University of Catalonia). Postgraduate in Corporate Communication and Service Quality from Blanquerna Faculty of Communication Sciences (Ramon Llull University). Degree in Communication Sciences from Blanquerna Faculty of Communication Sciences (Ramon Llull University). Head of Studies and Head of the Department of Marketing and Communication at Formatic Barcelona University School (University of Girona).

Josep Boyra – PhD in Geography, Mention of European Doctor and Master in Cartographic Production and Geographic Information Systems by the University of Barcelona. Deputy Director and Head of Research at the Escola Universitària Formatic Barcelona attached to the University of Girona. Lecturer at the University of Barcelona and Ramon Llull University. Doctor accredited by the National Agency for Quality Evaluation and Accreditation of Spain. Scientific interests: Geography, Financial Economics and Public Economics. Current research project: Analysis and Sustainable Planning of Tourism.

Joan Sorribes – PhD in Economics in the discipline of Applied Economics by the University of Girona. Member of the INSETUR research group. Member of the GREPAT research group at the Formatic Barcelona University School. Member of the competitive consolidated research

group SGR „TRIP” at University of Girona. Head of Quality and Head of the Department of Economic and Legal Sciences at the Formatic Barcelona University School. Associate Professor at Applied Economics Department of the Faculty of Economic and Business Sciences at the University of Girona. Associate Professor at the School of Social and Business Sciences (Pompeu Fabra University). Scientific interests: Economic crisis, Corporate Social Responsibility, Human Resource Management, Sustainable Tourism and E-learning.

Marzena Kutt<http://orcid.org/0000-0002-5343-8925>

Pedagogical University of Krakow

marzena.kutt@up.krakow.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.13

Identity Based on Subjectivity: The Usefulness of Feliks Koneczny's Statements for Research on the Contemporary Clash of Civilizations

ABSTRACT

In Latin civilization, subjectivity and the associated identity are integral components of the human being. In this area, one person can fully update their potentialities – as Koneczny says. Other civilizations perceive the individual being differently; rather as an object than as a subject. These differences are particularly important in the face of the growing number of migrants coming to Europe from the Middle East and Africa.

KEYWORDS: identity, subjectivity, multiculti, Feliks Koneczny, Arabic civilization, Latin civilization, migration crisis

STRESZCZENIE

Tożsamość oparta na podmiotowości. Przydatność tez Feliksa Konecznego do badań nad współczesnym zderzeniem cywilizacji

W obrębie cywilizacji łacińskiej podmiotowość oraz związana z nią tożsamość są integralnymi składowymi osoby ludzkiej. Dzięki temu, zdaniem Feliksa Konecznego, człowiek może w pełni aktualizować swoje potencjalności. Pozostałym analizowanym cywilizacjom autor historiozoficznej teorii przypisuje przedmiotowe traktowanie jednostki. Rozróżnienia te dają dodatkowe narzędzia interpretacji zjawisk kulturowych i nabierają szczególnego znaczenia w obliczu rosnącej liczby migrantów przybywających do Europy z państw Bliskiego Wschodu i Afryki.

SŁOWA KLUCZE: tożsamość, podmiotowość, multi-kulti, Feliks Koneczny, cywilizacja arabska, cywilizacja łacińska, kryzys migracyjny

Suggested citation: Kutt, M. (2020). Identity Based on Subjectivity: The Usefulness of Feliks Koneczny's Statements for Research on the Contemporary Clash of Civilizations. *Perspectives on Culture*, 3(30), pp. 189–201. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.13.

Submitted: 03.03.2020

Accepted: 24.02.2021

In the face of the decreasing population of Europe and a simultaneous influx of people from other parts of the world to the continent, issues related to cultural identity and the consequences of accepting foreign patterns are increasingly being raised. Openness to otherness may result in disintegration, as Leszek Kołakowski points out. In his opinion, the confrontation of various visions of reality and of a human being results in criticism not only towards foreign elements, but also towards native ones. In this way, some distance to one's own culture and cultural identity is born (Hańderek, 2015). The concept of identity (cultural identity as well) is closely related to the issue of subjectivity. It can even be argued that it grows out of it. The perception of subjectivity is very different in different regions of the world, which was indirectly pointed out by Feliks Koneczny, who is, incidentally, often quoted in the context of refugee and migration problems. Following the course of thinking of this Polish philosopher of history, one should assume that only "Latin civilization" valorizes a person as a subject. Adopting such an attitude would justify the fear of foreign cultural influences – all the more so because, according to certain representatives of the academic community, Europe is currently experiencing a serious civilizational crisis over a disruption of the system of values and norms (Szabelski, 2016). The resulting void can easily be filled, for example, by Islam, a phenomenon which is already happening in Western Europe, e.g. in Germany. At the same time, the proportion of the Old Continent's population among the global population is significantly decreasing, and a significant increase in the population of Sub-Saharan Africa is forecast. Among the causes of this state of affairs, some mention the use of demographics as a kind of weapon ("*broń D*"). There are voices suggesting that Muslim communities, for example, may deliberately act in this way. One of the rationales is the higher fertility rates observed within these communities as compared to the overall fertility rate of the European continent (Repetowicz, 2018). Unruly birth rates are also one of the causes of migration. They lead to changes in the proportion of religious communities, and in consequence – to the movement of population surpluses, and to conflicts. Among the proposed theoretical analyses of the current global situation, the theory of the multiplicity of civilizations by Feliks Koneczny is cited more and more often. The critical reflection on its validity has indicated a number of problematic issues that require deeper analysis. Is it really only Latin civilization that sanctions the subjectivity of a human being? Is personalism, as understood in the Latin world, really be threatened? Is the use of Koneczny's theses justified in this current cultural and geopolitical situation? The rest of the text will focus on these questions.

The issue of identity enjoys unflagging interest in sociology, psychology, anthropology, and philosophy. In each of these approaches, the answer to

the question, “Who am I?” sounds different. It is worth considering, however, why and in which circumstances we ask this question at all. According to Zygmunt Bauman, reflection on identity arises in a situation of danger or confrontation. One can compare it to a besieged fortress (Bauman, 1993). He also states that “identity is not given as a gift or as an irrevocable sentence; it is something that is constructed and that can (at least in principle) be constructed in various ways” (Bauman, 1993, p. 8). We create ourselves, incorporating various content into our own identity. One trend that can now be observed is the abandonment of traditional values in favor of the lifestyle promoted in the media, which is largely based on consumerism and unification (Bauman, 2014). Thus, identity is no longer a uniform phenomenon, uniquely bound with the place of origin. Modern people seem to be first of all citizens of the world or of Europe, and only secondarily residents of a specific country. This is how the “identity for rent” is born. This entails a lack of the sense of belonging to a specific place and the impression that you are “at home” everywhere. Another phenomenon is “insert identity.” This is based on constant becoming; including new elements from every available source (e.g. one’s own experiences, but also the media) and rejecting other, previously assimilated elements (Bauman, 2014). Since identity is such an unstable and changeable construct, including elements from foreign cultures and civilizations into it should not be difficult or problematic. Similarly, neither should a rejection of one’s own culture patterns. Consequently, it would be possible to consider a modification of the identity of European residents and a European approach to subjectivity under the influence of constantly inflowing foreign patterns.

Identity is inseparably connected with subjectivity. One can even say, following Charles Taylor, that subjectivity determines identity (Karmolińska-Jagodzik, 2014). Speaking of identity from a subjective point of view, one should distinguish its cultural, religious, social, territorial, and national variety. They are shaped by both similarities to the representatives of one’s own group and separateness from others. All of these elements are included in the definition of identity as a whole

structure of the subject, which he refers to himself, but ... it is an integrated system in accordance with some principle. Elements of identity structure are derived from identification with other people, groups, [and] selected social structures ... they are also derived from such cultural categories as values, norms, and even artifacts. (Boksański, 1999, p. 4)

In turn, subjectivity itself means that “a person is a being capable of subjectifying (emerging from oneself) autonomous actions, capable of self-organizing various types of activities” (Maryniarczyk, 2014). Tadeusz

Tomaszewski defines the area of subjectivity even more broadly (in a psychological perspective), claiming that it includes a specific identity, individuality, and separateness from others, and is largely independent management of one's own activities (Karmolińska-Jagodzik, 2014). In conclusion, a person is an individual who is obliged to update their potentialities, and who has their own unique identity.

A phenomenon that is parallel to the aforementioned crisis of European identity is the increase in the number of communities representing non-European civilizations on the Old Continent. We can observe cases where minorities are gradually beginning to dominate the local population.¹ In recent years, the migration crisis has raised concerns about the potential escalation of such events. Since 2015, no solution has been found that would be accepted by all European Union countries. Emotional media messages and the involvement of politicians using the topic to achieve their own goals seem to strongly influence the social perception of the problem. The increased influx of people from regions affected by civil war raises the fear of many Europeans. Difficulties with dislocation and the inability to meet the basic needs of people staying in refugee facilities – e.g., insufficient food and drink, lack of cleaning products, a large number of births, social mechanisms that are incompatible with the conditions, and cultural diversity – are just some of the problems. These circumstances are accompanied by growing concerns about the potential Islamization of Europe, which would result in the collapse of Latin civilization and all its fundamental values. One of those values is a subjectivity-based attitude towards the individual, which, in Koneczny's theory, should be traced to the concept of personalism. The Polish philosopher of history argues that

man consists of body and soul... all human knowledge will not provide a better and more accurate anchoring. Everything, whatever is human and has anything to do with man, everything has an external and internal side (form and content). The inner, spiritual side consists of the concepts of good (morality) and truth (natural and supernatural); on the other hand, the corporeal, external side consists of the matters of health and well-being; moreover, there is the concept of beauty, common to body and soul, which is a great bridge from the outside to the inside. (Koneczny, 2002, p. 16)

1 One example is Frankfurt am Main, where the German population makes up 48.8% of the city's population. The remaining 51.2% consists of minorities, mainly Turkish (12.9% of immigrants), Croatian (7.3%), and Italian (7.2%). In turn, in Berlin Kreuzberg, a district inhabited mainly by Muslim immigrants, is commonly referred to as "Little Istanbul" (Matros, 2012).

According to Koneczny, humans are characterized by rationality and irreducibility, which are found in aspects of life such as knowledge, love, freedom, responsibility, subjectivity of the law, sovereignty, and religious dignity. According to this approach, personal life consists in actualizing those potentialities (Kiereś, 2000). According to the author of this theory, it is only possible to fully accomplish this in Latin civilization.² Koneczny defines it as a personalist civilization, i.e., a civilization in which the individual has the highest value. It seems that this approach is compatible with the previously mentioned approaches to subjectivity and identity. On the basis of this similarity, an attempt can be made to reformulate Koneczny's theories in the following way: only in Latin civilization is the individual a subject and able to base his/her identity on this subjectivity.

Developing the interpretation of Koneczny's thought as outlined above, one should recognize that the level of subjectivity of an individual and the way they function in society result directly from the civilization to which they belong.

Civilization is the sum of everything that is common to a given branch of humanity, and at the same time the sum of all that differentiates this branch from others (Koneczny, 2015, p. 204).

Koneczny recognizes a number of factors which differentiate civilizations into two categories. These are certain general, abstract concepts. The Polish philosopher writes about them as follows:

there are six such dichotomies in the system of collective life: personalism or collective life; apriorism or aposterorism; historicism or negation of everything; unity in diversity or uniformity; organism or mechanism; legal dualism or monism.... They always occur together to form this or that series of features. Based on the first term mentioned, it is appropriate to call them personalistic or collectivist. (Koneczny, 1997b, p. 141)

In other words, according to him, there are two types of civilizations: collectivist and personalistic. The former includes almost all civilizations identified by Koneczny: Turanian, Jewish, Brahmin, Arabic, Chinese, and Byzantine. Only Latin civilization is attributed the term personalistic. Koneczny sees in it the affirmation of the human being and the supremacy

2 Koneczny very clearly values Latin civilization. He believes that it is better in every respect than the others. As Leszek Gawor writes, "due to this kind of Eurocentrism, non-European civilizations are underestimated and even simply depreciated. By contrast, Latin civilization becomes a measure of progress and development; it plays the role of a guide of humanity on its way through history in the thought of the Polish scholar" (Gawor, 2005, p. 87).

of spiritual forces. In order to better understand the diversity of these two types of civilization, one should look at dichotomies laid out by Koneczny:

1. Personalism or collectivism

A personalistic civilization, in Koneczny's view, is a set of individuals responsible for their own decisions and fate. Here, people are integral personal beings, not just a component of a larger whole. Hence, a society of people guarantees diverse attitudes, behavior, and personalities among its members. On the other hand, Koneczny believes that collectivist civilizations are made up of uniform, homogeneous communities. Passivity, apathy, coercion, and lack of interest in public affairs is typical of them.

2. Organism or mechanism

Koneczny claims that organic communities are shaped in personalist civilizations, while collectivist civilizations are associated with mechanical communities. Organism understood in this way develops on the basis of history, collective experience, and a common pursuit of goals that is consistent with the beliefs of the general public. It is self-sufficient, i.e., it can solve crises on its own and return to balance. Things are different in the case of collectivist civilizations: the mechanism of other civilizations manifests in an artificiality and formalization of interpersonal relationships. According to this approach, they are unable to avert the danger arising from a crisis on their own. According to Koneczny, external intervention is necessary. All aspects of life are centrally managed in such communities.

3. Legal monism or dualism

The state apparatus may rely entirely on the monism of private or public law, but in Latin civilization they have relied on legal dualism from the outset... Legal monism is combined with mechanisms in social and state life; dualism promotes organisms (Koneczny, 1997a, p. 20).

According to Koneczny, this is because monism, which is linked with the use of one type of law, results in slavery and despotism. However, the duality of private and public law allows society to dominate over the state, the family over the community, and, finally, an individual over groups (Skrzydlewski, 2009).

In the approach of the Polish historian, what distinguishes a personalist civilization from a collectivist one is the aggregate pentagon of being, the tri-law, the presence of ethics in the life of the community, the valorization of spiritual (not vital) forces, the monogamous nature of marriage, and the presence of Catholic ethics in public and private life (Brzuzy, 2015). The quotes from the Polish scholar can be reduced to the following statement: Koneczny unambiguously presents Latin civilization as the only form of social life where the individual dominates over the collective.

It is worth pointing to one of the arguments on which Koneczny builds his thesis, i.e., monogamy, which, according to the researcher, stems from the presence of Catholic ethics in Latin civilization. As the historian notes, it strengthens the subjectivity and dignity of a woman.

It is well-known that this ... gave her rights, and finally moral and property equality. Monogamy makes a woman a creative factor in collective life, and doubles the number of civilization workers. It is less well-known that monogamy is the basis of personal property, that these two concepts are inextricably linked (Koneczny, 1938, p. 14).

The other three postulates of Catholicism indicated by Koneczny are “striving for the abolition of slavery, abolition of revenge and transfer of revenge to public justice, and, finally, the independence of the Church from state government” (Koneczny, 2015, p. 269). In addition, Latin civilization is the only one, in Koneczny’s opinion, to possess a historical awareness. In other words, it draws conclusions based on past experience and takes them into account when formulating and achieving goals (Szabelski, 2016, p. 31). In this way, according to this theory, social awareness and the perception of tradition are formed.

Koneczny contrasts Latin civilization with Arabic civilization, which embodies the collectivist type. He believes the differences are visible, for example, in polygamy. The consequence of polygamy is to severely reduce women’s freedom and subjectivity. They have no right to intellectual development and their children struggle with problems arising from the law of succession, which results in poverty that affects the entire community, according to Koneczny. He contends that only a man can grant a divorce and that it can lead to the stoning of a wife if she is accused of cheating. In this way, by means of terror, the family law set out by the Qur’an is respected – according to the philosopher/historian. The holy book of Islam and Islam itself, according to his theory, are very important elements of Arabic civilization, yet Koneczny does not recognize this book as sacred.

Koneczny also noted how freedom is understood in Arabic civilization. This aspect is important in his reasoning, as subjectivity and personalism

are associated with responsible, independent management of one's own behavior, which are only possible if the autonomy of the individual is maintained. In Islam's theology, there are two currents that interpret this matter differently. The Kadarites (and later Mutazylites) postulated man's freedom and his full responsibility for the acts he commits. This approach also implies the existence of God's justice. The Jabrites, however, rejected free will. In classical theology, a specific compromise was adopted in Al-Ashari's teaching. According to him, there is determinism arising from God's will, but at the same time man has a choice. "God is the actual perpetrator of human deeds, but there is a responsible human participation in the deeds, because man acquires them for himself" (Gondek, 1998). It is a certain, perhaps limited, form of freedom. However, we should be keep in mind that we are talking only about theological discourse, which is not necessarily reflected in the beliefs of the followers of Islam. Nevertheless, the literature shows Muslims' attachment to a passive attitude resulting from their belief in destiny and the inability to modify reality: only God has that ability (Gondek, 1998). These views deprive the individual of the responsibility that is inextricably linked to free will and independent decision-making.

The notion of freedom is inseparably connected with dichotomy when dividing people into free men and slaves, Koneczny points out. According to the philosopher of history, slave systems reduce one's existence to finite goods and take from an individual private property as well as the possibility of intellectual development. Based on ancient sources, a free man should be seen as one who participates in public life and influences the fate of his community. The slave, in Koneczny's opinion, "was neither an exemplary nor a causal nor an intentional being" (Skrzydlewski, 2000). Rather, he was a kind of tool in the hands of his master.

He is more a caricature of man than man himself, because he does not have what is characteristic of man – meaning a spiritual, rational, virtuous life, manifested in the ability to distinguish between good and evil, justice from injustice, and truth from falsehood (Skrzydlewski, 2000, p. 227).

Aristotle, on the other hand, claims that the slave does not have reason, which is a key element that constitutes humanity. The result is an inability to direct one's own actions and a "lack of harmony in sensual and lustful realms" (Skrzydlewski, 2000, p. 228). An individual who is a slave, according to the Greek philosopher, is reduced to being the property of others. Meanwhile, objectification

is clearly in contradiction to the internal experience of man, by virtue of which man recognizes himself and his action as always being above,

open to even greater good than what is currently the motive of his action (Skrzydlewski, 2000, p. 230).

In Koneczny's view, a man who is a slave is only an element of a larger whole. He loses freedom, dignity, subjectivity, and – consequently – the purpose of life and the sense of life's meaning. Following this way of thinking, free communities should be regarded as the opposite of this state of affairs (Skrzydlewski, 2000). When analyzing the theory of Koneczny, it is necessary to juxtapose Arabic civilization with a slave community. Identifying them as the same leads to the conclusion that in Arabic civilization, the individual is not a subject – so Koneczny claims.

According to Koneczny's theses, Latin civilization valorizes spirituality and puts the person above the group. In turn, Arabic civilization consists of a crowd of uniform, indistinguishable individuals. According to the Polish historian, Latin civilization unites free communities, while Arabic civilization incorporates slave communities. In reference to the picture of reality sketched this way, one should ask the question that was asked at the beginning of the article: are Koneczny's theses valid today? Such a doubt cannot be answered without being fully aware of the allegations directed against the Krakowian researcher. One concern is the explicit glorification of Latin civilization. Every other civilization is assessed poorly by Koneczny, and all errors or mistakes appearing in Latin civilization result from the harmful influence of the others, in his opinion. According to Koneczny, Latin civilization is a determinant of progress and humanism (Gawor, 2005). Another matter is the total separateness of the civilizations he described. They are separate, highly diverse entities. This perception of reality can be contrasted with the thesis about the interconnectedness of civilizations that occurs in space and time. The intensity of their characteristics varies with their location. In turn, the fact that they originated at different times means that subsequent civilizations can be treated as the result of a convergence or divergence of other civilizations. Koneczny is also accused of anachronism in assessing Latin civilization. It should be noted that he attributes features (such as citizenship and nationality) to this civilization, which were not seen as culture-forming factors before the end of the 18th century (Leszczak, 2011). It is also worth bearing in mind the dependence of Koneczny's theory on the realities in which it originates. Perhaps the professor from Krakow had not only a scholarly objective but an ideological one as well.

In a sense, this explains the general glorification of Latin civilization, recognized by the author as the best of the methods for a system of collective life. The then Polish society and the ruling class turning towards

values considered typically Latin was a factor that stimulated the sense of patriotism and enhanced national identity in difficult times. (Niewęglowski, 2008)

Also, the methodology used by Koneczny raises doubts, expressed in allegations of inconsistency and heedlessness. Hilckman (1991) argues that Koneczny essentially reaches for more and more facts and only then interprets them, which means his method is inductive and a posteriori. Koneczny perceives and describes the world through the prism of Catholic philosophy and neo-Thomistic anthropology, which certainly makes him biased. Another problematic issue is the diversity of civilizations in the context of their genesis. These are impenetrable structures, however their numbers must have grown and commensurability must have been produced in the past (Niewęglowski, 2008).

These examples of criticism of Koneczny's ideas, although they raise important and even fundamental issues, do not, in my opinion, fully discredit his theory. One of the most important problems addressed by Koneczny – though perhaps imperfectly – is the diversity of the world's population. Despite the progress of globalization, humanity has not yet been fully unified. There are communities which are strongly tied with their own tradition and culture. Undoubtedly, these include representatives of Arabic civilization, which Koneczny describes in his classification. The ethics originating from the Qur'an has become deeply embedded into the life of this community and, despite some exceptions, are a hallmark. At the same time, it is incompatible with the ethics underlying Latin civilization. Following Koneczny's thought and assuming that a less-developed civilization is able to dominate a more-developed one, one should assume that there is indeed a certain threat to personalism in European terms and to the identity of the inhabitants of the Old Continent – especially because a significant proportion of immigrants from Islamic countries do not make any effort to assimilate, isolating themselves from European society and its traditions (Mrozek-Dumanowska & Zdanowski, 2011). Terrorist attacks by radical followers of Islam are also a source of concern. To interpret these events in accordance with Koneczny's idea, we should refer to the law of expansiveness and of the impossibility of synthesizing civilizations. The first law says that every vital civilization tends towards expansion at the expense of others. The other law can be summarized in the words of Koneczny: "Civilizations do not unite the peoples of the earth, but divide them, and will never stop dividing them" (Koneczny, 1991, p. 15). Therefore, according to him, they cannot become united with each other. The disproportion between them stands in the way. Following this line of thinking, one should perceive the wave of immigrants as a kind of civilization

invasion, which may result in the collapse of Latin civilization. These are, of course, hypothetical and deliberately exaggerated considerations based on the assumption that Koneczny's theory is at all usable in modern times.

In the context of Koneczny's differentiation of civilization, it is worth quoting a statement by Leszek Kołakowski from 1980:

Whoever says in Europe that all cultures are equal would normally not want to have their arm cut off when they cheat on taxes, or to be publicly scourged – or stoned in the case of a woman, if they make love with a person who is not their legal wife or husband. To say in this case “such is the law of the Qur'an, you have to respect other traditions,” to say in fact “it would be terrible in our culture, but for these savages it is just right”; so, it is to express not so much respect, but contempt for other traditions. (Ślusarczyk, 2009)

Therefore, even out of respect for other civilizations, one should be aware of their differences and, at the same time, remember the uniqueness of the Latin civilization from which Polish culture originates. By maintaining your own civilizational and cultural identity, so strongly rooted in personalism, you can best avert the danger of losing your identity. Such an attitude can also become a model for Islamic societies, in which groups are now being formed to fight for individual rights, even women's rights (Brzezińska, 2011). Koneczny's theory, which is valued by such researchers as Anton Hilckman and Arnold J. Toynbee (Białkowski, 2009), is definitely worth pursuing and rereading in the context of this difficult contemporary history. On the other hand, using it without the necessary reinterpretation and criticism seems pointless.

REFERENCES

- Bauman, Z. (1993). Ponowoczesne wzory osobowe. *Studia Socjologiczne*, 2, 7–31.
- Bauman, Z. (2014). Kreowanie tożsamości kulturowej jako wyzwanie XXI wieku. *Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych*, 4, 73–88.
- Białkowski, I. (2009). Profesor Feliks Koneczny jako prekursor nauki o cywilizacjach. *Przegląd Geopolityczny*, 1, 101–118.
- Bokszański, Z. (1999). Tożsamość jednostki. *Kultura i Społeczeństwo*, 32(2), 3–17.
- Brzezińska, J. (2011). Islam i feminizm? – ruch kobiet w Egipcie na rzecz równouprawnienia płci. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica*, 39, 129–148.

- Brzuzo, W. (2015). W obronie cywilizacji łacińskiej (zachodniej). *Studia Ełckie*, 17(2), 149–157.
- Gawor, L. (2005). Feliksa Konecznego nauka o wielości cywilizacji. *Sofia. Pismo filozofów krajów słowiańskich*, 5, 81–96.
- Gondek, M.J. (1998). Rozumienie pracy w cywilizacji arabskiej. *Człowiek w Kulturze*, 17, 102–117.
- Hańderek, J. (2015). Pojęcia i definicje kultury. In P. Mróz (ed.), *Filozofia kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 23–42.
- Hilckman, A. (1991). Rozwój cywilizacji według prof. Feliksa Konecznego. In F. Koneczny (ed.), *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*. Warszawa: Michalineum, 77–87.
- Karmolińska-Jagodzika, E. (2014). Podmiotowość a tożsamość współczesnego człowieka w przestrzeni rodzinnej. Dyskurs teoretyczny. *Studia Edukacyjne*, 31, 113–136.
- Kiereś, H. (2000). Polityka a religia. Na kanwie myśli Feliksa Konecznego. *Człowiek w Kulturze*, 13, 191–205.
- Koneczny, F. (1938). *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*. Warszawa: Katolickie Towarzystwo Wydawnicze „Kronika Rodzinna”.
- Koneczny, F. (1991). *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*. Warszawa: Michalineum.
- Koneczny, F. (1997a). *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*. Kraków: WAM.
- Koneczny, F. (1997b). *Prawa dziejowe*. Komorów: Wydawnictwo ANTYK Marcin Dybowski.
- Koneczny, F. (2002). *Obronić cywilizację łacińską*. Lublin: Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej.
- Koneczny, F. (2015). *O wielości cywilizacji*. Warszawa: Capital.
- Leszczak, O. (2011). Stereotypy etnicznych obrazów świata w aspekcie typologii cywilizacji: metodologiczne załączki badania kontrastywnego. In M. Miłek (ed.), *Polityczne, gospodarcze i kulturowe aspekty relacji Polski z krajami byłego ZSRR*. Kielce: Wydawnictwo Stowarzyszenia Współpracy Polska-Wschód, 127–140.
- Maryniarczyk, A. (2014). Osoba a wielokulturowość. *Człowiek w Kulturze*, 24, 17–25.
- Matros, K. (2012). Muzułmanie w europejskiej przestrzeni publicznej na przykładzie miast niemieckich. In *Zachód a świat islamu – Zrozumieć Innego*. Łódź: Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ, 32–40.
- Mrozek-Dumanowska, A., & Zdanowski, J. (2011). *Islam a globalizacja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Askon.
- Niewęglowski, P. (2008). Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji. *Kultura i Historia*, 15.

- Repetowicz, W. (2018). Niezrównoważony przyrost naturalny w Europie, Afryce i na Bliskim Wschodzie. *Roczniki Kulturoznawcze*, 9(2), 21–39. <https://doi.org/10.18290/rkult.2018.9.2-2>
- Skrzydlewski, P. (2000). Cywilizacyjne zagrożenia życia osobowego na przykładzie zagrożeń ludzkiej wolności. *Człowiek w Kulturze*, 13, 219–236.
- Skrzydlewski, P. (2009). Sprawiedliwość w różnych typach cywilizacji – na kanwie rozważań F. Konecznego. In P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, & M. Smoleń-Wawrzusiszyn (eds.), *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*. Lublin: Fundacja “Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, 177–205.
- Szabelski, M. (2016). Ponowoczesność jako odrębna cywilizacja w świetle koncepcji cywilizacyjnej Feliksa Konecznego. *Konteksty Społeczne*, 4(2), 27–40.
- Ślusarczyk, P.S. (2009). *Tożsamość europejską wobec multikulturowości w esejach Kołakowskiego, Finkielkraut i Eagletona*. Retrieved from: <https://euroislam.pl/tozsamosc-europejska-wobec-multikulturowosci-kryzys-kultury-w-eseistyce-leszka-kolakowskiego-allana-finkielkraut-i-terry-eagleton'a> (access: 11.01.2018).

Marzena Kutt – Research and Teaching Assistant at the Institute of Psychology of the Pedagogical University in Krakow and a PhD student at the Institute of Cultural Studies at the Faculty of Philosophy of the Jesuit University Ignatianum in Krakow. She holds Master’s degrees in Polish philology (Pedagogical University of KEN in Krakow) and psychology (Jagiellonian University). She is interested in issues related to multiculturalism, the clash of civilizations in the context of modern history, Islam in Europe, Bollywood cinematography, and the mechanisms of propaganda and manipulation.

Klaudia Mularczyk<http://orcid.org/0000-0002-5935-1660>

Akademia Ignatianum w Krakowie

klaudia.weronika.mularczyk@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.14

Jednostka uwikłana we współczesny marksizm kulturowy według Slavoj Žižka

STRESZCZENIE

Wraz z nowymi możliwościami, jakie dziś oferuje świat, powstały nowe zagrożenia. Szybsza i lepsza komunikacja, bezproblemowe dotarcie do niemal każdego interesującego obszaru wiedzy, a także ważność informacji i polityczna poprawność doprowadziły do rozszerzenia pola działania współczesnej formy marksizmu w tychże strefach, lecz przede wszystkim w kulturze. Jednostka, będąc stale pod napływem nowych bodźców, przyjmuje pewne postawy, często wygenerowane na podstawie wcześniej obserwowalnych czy też podświadomie zaszczipione za pomocą przekazów medialnych, wizualnych, kulturowych. Jednym z badaczy zajmujących się tą tematyką jest słoweński filozof i krytyk kultury, Slavoj Žižek. Przybliży on problemy, z jakimi stykają się jednostki we współczesnej rzeczywistości, i z sobie właściwą manierą zajmuje wobec nich krytyczne stanowisko.

SŁOWA KLUCZE: marksizm kulturowy, Slavoj Žižek, współczesne problemy jednostki

ABSTRACT

The individual Entangled in Modern Cultural Marxism According to Slavoj Žižek

With the new opportunities that the world offers today, new threats have arisen. Faster and better communication, trouble-free access to almost any interesting area of knowledge, as well as the importance of information and political correctness led to the expansion of the field of operation of the modern form of Marxism in these zones, but above all in culture. The individual, constantly under the influx of new stimuli, adopts certain attitudes, often generated on the basis of previously observable, or subconsciously instilled with the help of media, visual and cultural messages. One of the researchers dealing with this subject is the Slovenian philosopher and cultural critic, Slavoj Žižek. He introduces problems faced by individuals in modern reality and takes a critical attitude towards them with his typical manner.

KEYWORDS: cultural Marxism, Slavoj Žižek, modern problems of the individual

Sugerowane cytowanie: Mularczyk, K. (2021). Jednostka uwikłana we współczesny marksizm kulturowy według Slavoj Žižka. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(32), ss. 203–209. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.14.

Nadesłano: 28.06.2020

Zaakceptowano: 30.01.2021

Wraz z rozwojem dziedziny, jaką dziś nazywamy, niekoniecznie wciąż aktualnie, nowymi mediami, wiek XX otworzył nam drogę do informacji ogólnodostępnej dla niemal każdego człowieka posiadającego odpowiednie narzędzie, by móc ją odebrać. Koniec ubiegłego i początek obecnego stulecia, oprócz niezaprzeczalnych korzyści sprowokowanych przez ciągle zmieniający się w coraz szybszym tempie świat, przyniosły nam także nowe problemy. Prócz pytań, które kierować można do całości ludzkiej populacji, bardziej generalizując ją i uogólniając jako nierozdzielny wspólny umysł, coraz widoczniej wyodrębniają się te, które jednostka może, czy też często, niestety niezauważalnie, powinna przyjmować jako swoje. Od czasów, do których sięga bardziej zaawansowana myśl ludzka, pojawiały się osoby chcące ułatwić innym pojmowanie skomplikowanych zagadnień świata i w możliwie najlepszy uznawany przez siebie sposób podejmowały one próby dialogu, stawiając często nie do końca wygodne do zaakceptowania przez ogół odpowiedzi i sugestie, jak właściwie powinno się żyć, czy nawet ważniejsze – kim jest człowiek i co to znaczy być. Współcześnie wydaje się to coraz trudniejsze, jednakże wysiłku podania rozwiązania podejmują się wciąż nowi myśliciele.

Polskie realia marksizmu kulturowego pozostają często nacechowane pejoratywnie, za co odpowiedzialny jest współcześnie panujący dialog medialny. Czy zatem wszystko, co odmienne, nowe i nieznanne, czy po prostu zachodnie możemy nazywać marksizmem kulturowym? Wysoce wątpliwe. Tym, co pozostaje jednak pewne, jest fakt, iż Karla Marksa nie interesowała kultura, której rolę sprowadzał do „opium dla ludu”, a wszelkim jej wytworom nadawał znaczenie czysto ekonomiczne czy gospodarcze. Łącząca marksistów kulturowych teoria degeneracji kultury, sztuki czy wręcz ich upadku w dążeniu ludzkości do prostoty i użyteczności wpisuje się zdecydowanie w definicję przeciwników Marksa – twórców teorii marksizmu kulturowego.

Mówiąc jednak o nowym marksizmie, warto zaznaczyć, iż opiera się on wciąż na czterech podstawowych filarach założeń sprzed niemal wieku: teorii nierozwiązywalnego konfliktu, nieuchronności rewolucji, rewolucyjnej roli proletariatu (jednak już nie klasy robotniczej) oraz kierowniczej roli marksistów. Zwolennicy tej ideologii starają się bowiem już nie w sposób rewolucyjny, lecz pokojowy wpłynąć na współczesną kulturę¹

1 Za głównego propagatora tejże koncepcji uznaje się Antonia Gramsciego, który zwrócił uwagę na decydującą rolę tzw. nadbudowy, czyli kultury. Według niego Marks pozostawał w błędzie, sądząc, iż można zmienić bazę, czyli stosunki ekonomiczne, bez uprzedniej zmiany nadbudowy. Stworzył on zatem własną strategię opanowania i przekształcenia istniejącej kultury, wprowadzając pojęcie „hegemonii kulturowej”. Droga pokojowa, dzięki której możliwe stanie się osiągnięcie zamierzonych celów, odbyć ma się poprzez długi marsz przez instytucje. Ideolodzy obrali sobie za cel, by każda z najważniejszych dla społeczności instytucji została przejęta,

(Rozwadowski, 2018). Dzieje się to za sprawą kierowniczych stanowisk, nowych ideologii firm czy też poprzez środowiska akademickie. Dobrym przykładem niekoniecznie propagowania kulturowego marksizmu, lecz prób nawiązania dialogu na jego temat, ze zwróceniem uwagi na piętrzące się problemy, jest myśl słoweńskiego filozofa Slavoję Žižka. Marksizm kulturowy dzięki osobom medialnym staje się dziś szeroko rozpoznawalnym pojęciem, warto jednak sięgnąć odrobinę do jego historii. Pojawiając się po raz pierwszy na początku ostatniej dekady ubiegłego wieku², pojęcie to odzwierciedla stan zachodnich społeczeństw, kryzys estetyczny dotyczący człowieka, brak zdolności jednostki do kreatywności, stagnację (Bartyzel, 2017). Upadek ten wynika w znacznej mierze ze współczesnych mediów, których głównym zadaniem jest wzbudzać w ludziach pasywność. Koniec ubiegłego i początek obecnego stulecia, oprócz niezaprzeczalnych korzyści sprowokowanych mediatyzacją, wywołały falę nowych problemów. Nie tylko dla mas, społeczeństw jako ogółu, lecz przede wszystkim dla jednostki. Osoba, pozostając pod nieustającym wpływem chaosu informacyjnego, nie jest w stanie odnaleźć samej siebie. Odczuwa ona kryzys egzystencjalny, wynikający z zaburzonego poczucia tak klasycznych platońskich wartości – prawdy, dobra i piękna. Wyrazem tego procesu jest brak przynależności ideologicznej, a także wyznaniowej, często globalizm kulturowy czy też usiłowanie wywarcia na jednostce poczucia wewnętrznego konfliktu z własnym sumieniem poprzez nacisk na odejście od tolerancji na rzecz akceptacji. Sprzeciwiając się ogólnie rozpowszechnionej ideologii, jednostka naraża się na ostracyzm i odrzucenie (Durden, 2016).

Przez likwidowanie dwudziestowiecznego schematu klasowego³ (Rozwadowski, 2018) marksiści zostali zmuszeni do znalezienia nowego substytutu klasy robotniczej. Zastąpiły ją więc wszelkie mniejszości⁴, w których to propagatorzy upatrywali swoich nowych zwolenników. Świat zachodni jest współcześnie zalewany pewnego rodzaju filozofią absurdu, za którą kryje się rozbijanie wielowiekowych wartości zarówno

przebudowana, aby następnie wykorzystując swój dawny potencjał i autorytet, móc działać w na rzecz rewolucji.

Istotna jest także postać Wilhelma Reicha, którego obok Gramsciego uznaje się za prekursora owego podejścia. Odnosił się on głównie do rewolucji seksualnej, jednak jego stanowisko tak daleko odbiegało od panujących norm i przekonań, iż sami rewolucjoniści je odrzucili, a jego postulaty nie wpasowały się w krzyk rewolucji.

- 2 Idee marksizmu kulturowego pojawiają się pierwszy raz w pracy Michaela Minnicina *Szkola frankfurcka i poprawność polityczna*.
- 3 Produkowanie w krajach o najtańszej sile roboczej, likwidowanie klasy robotniczej i przeniesienie jej do sektora usług.
- 4 Znajdowały się wśród nich grupy zbuntowanej młodzieży, feministki, mniejszości etniczne i narodowe, ruchy pacyfistyczne i antynuklearne oraz przede wszystkim mniejszości seksualne.

kulturowych, jak i społecznych⁵. Ci zwolennicy liberalizmu kulturowego wydają się za główny cel obierać sobie odwrócenie pojęć, a w konsekwencji zaburzenie życia i harmonii wewnętrznej jednostki. Warto także zauważyć istotną rolę szkoły frankfurckiej w tworzeniu marksizmu kulturowego, dzięki której pojęcie to zyskało więcej sympatyków⁶.

Godne uwagi jest podejście Slavoj Żižka⁷ do omawianego problemu. Warto zaznaczyć, iż jego zdecydowanie najwyraźniej rozpoznawalną cechą jest przywiązanie do niepopularnego już terminu ideologia. Podkreślił to już w swojej pierwszej książce *Wzniosły obiekt ideologii*, uwidaczniając znaczący wpływ na jednostki multikulturalizmu, rozumianego jako doskonała forma globalnego ideologicznego kapitalizmu. Bazując na tak sformułowanej myśli filozoficznej, myśliciel często odwołuje się w swoich pracach właśnie do marksizmu (Żižek, 2001). Ideologia dla filozofa opiera się na klasycznej definicji Karola Marksa⁸. Słowniec podchodzi do niej jednak od nieco innej strony, tłumacząc, iż mimo tego, że fałszywe przekonania narzucają jednostce pewien kształt postrzegania rzeczy i nie dają jej pełnego oglądu na to, jaki ten stan w rzeczywistości jest, dodając tu kontekst Althussera, ideologia jest nie do końca świadomie przez nią antycypowana. Funkcjonuje jako seria nakazów, regulacji, a także spontanicznych socjosymbolicznych rytuałów, których zadaniem jest wspieranie wirtualnych autorytetów. Filozof poświęcił wyjaśnianiu tego zjawiska niemal całe swoje życie, odwołując się do współczesnych form przekazywania ludziom ideologii (kino, kultura popularna, media). Twierdzi, iż nie jest to do końca Realne doświadczenie⁹ (Żižek, 2004). Żižek postuluje, iż wszystkie idee

5 Te idee i pseudowartości to przede wszystkim zgoda na legalizację związków nieheteronormatywnych, aborcja na życzenie, niszczenie poczucia wspólnoty narodowej, demoralizowanie kobiet, rozbijanie tradycyjnej rodziny, walka z religią chrześcijańską i Kościołem katolickim.

6 György Lukács stał się jednym z pierwszych krzewicieli nowej ideologii na Węgrzech, gdzie po upadku komunizmu dążył do przekonania społeczeństwa o odrzuceniu Kościoła katolickiego i wiary chrześcijańskiej, a także do odejścia od tradycyjnej formy rodziny na rzecz rewolucji seksualnej.

7 Filozof, zajmując się głównie problematyką współczesnego świata, relacjonuje często bieżące wydarzenia, ustosunkowując się do nich w sobie właściwy sposób: analizy i interpretacji czyichś wypowiedzi. Podejmuje tematy związane z ekologią, sytuacją kobiet, polityką klimatyczną, biogenetyką, cyberprzestrzenią i terroryzmem, mniejszościami seksualnymi, a także multikulturalizmem.

8 Bazując na klasycznej definicji Marksa, ideologie interpretujemy jako dyskursy promujące fałszywe idee w kontekstach związanych z politycznymi reżimami, w których funkcjonują. Ponieważ idee te są przyjmowane przez podmiot je uznający za prawdziwe, pojawiają się w propagowaniu istniejącego *statusu quo*.

9 Realne, odpowiadając za Lacanem, nie jest doświadczane jako coś w jakimś stopniu uporządkowane, w sposób dający satysfakcję znaczeniową wszystkim swoim elementom w relacji jednego z drugim. Natomiast jest to doświadczane jakoby przez pewne zniekształcenie hegemonicznych systemów reprezentacji i reprodukcji, podczas opierania się pełnemu poddaniu

świata nie mogą mieć trwałego efektu politycznego, o ile nie odnoszą się bezpośrednio do życia codziennego podmiotów (Žižek, 1991). Słoweńiec sugeruje tu, iż jednostka powinna zdać sobie sprawę, że konkretne jej akcje są spowodowane odpowiadającymi im przekonaniem, którymi dana osoba się kieruje, często podświadomie je integrując na drodze medialnej indoktrynacji¹⁰ (Sharpe, 2004; Trzeciak, 2013). Na tej podstawie możemy określić Žižka jako nieustającego krytyka nie tylko w kwestii ważności wiedzy, lecz także w formowaniu politycznych konsensusów w tradycji duchowości opartej na myśli młodego Carla Schmitta. Autor niezmiennie skupia się na twierdzeniu, iż jednostki, jako cywilizowane podmioty polityczne, doświadczają wyjątkowości poprzez to, co zazwyczaj jest zabronione. Słoweński filozof sugeruje też, że jednostki, mimo iż nie dochodzą świadomie do tych wewnętrznych przekonań, delektują się nimi jako czymś absolutnie wewnętrznym, identyfikując jako „ja”. W świetle powyższego, człowiek dla Žižka to obiekt, który nie jest w stanie wyrwać się z oków przytłaczającego go świata. Wszystko bowiem nacechowane jest w jakimś stopniu ideologią, jednostka nie może w pełni świadomie doświadczyć Realnego, ponieważ kieruje się głównie dążeniem do niewyartykułowanej przyjemności¹¹, z której asymilacją często ma problem.

W świecie, gdzie przyjemności stają się dla jednostki obrazowymi marzeniami zintegrowanymi poprzez medialne dyskursy, gdzie panuje przekonanie, iż „wszystkiego należy w życiu spróbować”, tradycyjne wartości nie doświadczają już tak realnej potrzeby egzystencji. Jednostka, będąc

rządzącego systemu przypisanemu do niego. Może to w konsekwencji prowadzić podmiot do doświadczania Realnego jako tworzącego opór polityczny. Bazując na lacanowskiej definicji nagiego podmiotu, jest on czysto negatywną jednostką, próżnią negatywności (podkreślając Hegla), która pozwala na elastyczność i refleksyjność kartezyjskiego *cogito* (transcendentalnego podmiotu). Pomimo iż świadomość jest nieprzezroczysta (cytując Hegla), epistemologiczna przerwa pomiędzy w sobie i dla siebie jest immanentna dla rzeczywistości samej w sobie. Antynomie Kanta, fizyka kwantowa i zasada „materialistyczna” Alaina Badiou, że „Jeden nie jest”, wskazują na niekonsekwentne („zakazane”) Realne samo w sobie (które już znacznie wcześniej pojmował Lacan). Pośród wielu definicji możemy jednak wyróżnić dwa główne Realne: nikczemne Realne (albo prawdziwe Realne), które nie może zostać w całości zintegrowane jako symboliczny porządek, a także symboliczne Realne jako zestaw wyznaczników, które nigdy nie mogą być właściwie zintegrowane jako horyzont sensu podmiotu.

- 10 Gramsci zauważył, iż dwa najistotniejsze elementy „hegemonii kulturowej” to właśnie doświadczenie potoczne oraz zdroworozsądkowy obraz świata. Stwierdził także, że zdrowy rozsądek naturalizuje ideologię i sprawia, że jest ona postrzegana przez jednostki jako prawda objawiona.
- 11 *Jouissance* – z fr. przyjemność, jednak zawsze mająca podtekst seksualny. Poststrukturalizm rozwinął to rozumienie *jouissance* w złożony sposób, aby oznaczyć transgresyjny, nadmierny rodzaj przyjemności związany z różnorodnością i podziałem podmiotu. Žižek zapożycza ten termin od Lacana, który wartościuje w nim przede wszystkim to, iż ten rodzaj przyjemności jest sankcjonowany społecznie podczas publicznych dyskusji.

pod ciągłą presją wcześniej wspomnianej akceptacji, jest zmuszona odrzucić dotychczas przyswojoną na drodze kulturowego wychowania tolerancję, by nie zostać posądzoną choćby o mowę nienawiści. Czy zaś współcześnie żyłkowskie *jouissance* powinno ustąpić miejsca czemuś nowemu, np. ideologii lęku? Žižek radzi, by nie poddawać się presji i indoktrynacji, by doszukiwać się prawdziwego sensu każdej wypowiedzi i nie pozwalać kulturze popularnej, reżimom politycznych, religijnych czy ideologicznym sugestywnie nami manipulować, dojrzewając do poznania swoich wewnętrznych, podświadomych przekonań i kierowania się nimi. Według niego jednak terażniejsze jednostki nie są na tyle samoświadome, by poddać się choćby próbie odszukania wewnętrznych motywacji i odnaleźć w nich marksizm kulturowy, który indoktrynowany jest im każdego dnia.

BIBLIOGRAFIA

- Bartyzel, J. (2017). *Szkola Frankfurcka, Antonio Gramsci i Nowa Lewica*. Pozyskano z: <https://teologiapolityczna.pl/prof-jacek-bartyzel-szkola-frankfurcka-antonio-gramsci-i-nowa-lewica> (dostęp: 20.06.2020).
- Durden, T. (2016). *The Birth Of Cultural Marxism: How The „Frankfurt School” Changed America*. Pozyskano z: <https://www.zerohedge.com/news/2016-08-12/birth-cultural-marxism-how-frankfurt-school-changed-america> (dostęp: 20.06.2020).
- Jackson, P. (2014). *Shekhovtsov, Anton, The post-war Anglo-American far right: a special relationship of hate*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Pivot.
- Kay, S. (2003). *Žižek: A Critical Introduction*. Londyn: Polity.
- Lacan, J. (1994). *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Londyn: Penguin Books.
- Parker, I. (2004). *Slavoj Žižek: A Critical Introduction*. Londyn: Pluto Press.
- Rozwadowski, D. (2018). *Marxizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*. Warszawa: Prohibita.
- Sharpe, M. *Slavoj Žižek, Internet Encyclopedia of Philosophy*. Pozyskano z: <https://www.iep.utm.edu/zizek/> (dostęp: 20.06.2020).
- Sharpe, M. (2004). *Slavoj Žižek: A Little Piece of the Real*. Hants: Routledge.
- Trzeciak, K. (2013). *Žižek, czyli wszystko. Czas Kultury*. Pozyskano z: <https://czaskultury.pl/czytanki/zizek-metastaz-rozkoszy/> (dostęp: 20.06.2020)
- Žižek, S. *Multiculturalism or the cultural logic of multinational capitalism*. Pozyskano z: https://www.infoamerica.org/teoria_articulos/zizek01.htm (dostęp: 20.06.2020).
- Žižek, S. (1991). *For They Know Not What They Do: Enjoyment As A Political Factor*. Londyn: Verso Books.

- Žižek, S. (1993). *Tarrying With The Negative: Kant, Hegel And The Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.
- Žižek, S. (1999). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Londyn: Verso Books.
- Žižek, S. (2001). *Wzniosły obiekt ideologii*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Žižek, S. (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Londyn: Verso Books.
- Žižek, S. (2014). *Absolute Recoil: Towards A New Foundation Of Dialectical Materialism*. Londyn: Verso Books.
- 50 Najbardziej wpływowych żyjących współcześnie filozofów. Pozyskano z: <https://thebestschools.org/features/most-influential-living-philosophers/> (dostęp: 20.06.2020).
- Literary Encyclopedia. The Literary Dictionary Company Limited. Pozyskano z: <https://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=602> (dostęp: 20.06.2020).

Klaudia Mularczyk – absolwentka kulturoznawstwa Wydziału Humanistycznego AGH, w 2017 r. rozpoczęła studia doktoranckie na Akademii Ignatianum w Krakowie. Interesuje się problematyką nowych mediów, jak również współczesną krytyką kultury.

Piotr Wróbel

<http://orcid.org/0000-0002-1332-4181>

Uniwersytet Jagielloński

piotr.wrobel@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3201.15

Wkład arcybiskupa zadarskiego
Minuccio Minucciego (1551–1604)
w dzieło reformy Kościoła

Vrandečić, J. (2017). *Zadarski nadbiskup Minuccio Minucci i njegova jadransku misija*. Zagreb–Split: Leykam International, Odsjek za povijest filozofskog fakulteta u Splitu, 2017, ss. 383.

Josip Vrandečić jest chorwackim badaczem dziejów nowożytnych i XIX w., wykładowcą na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Splicie. Specjalizuje się w badaniach dziejów Dalmacji, a szczególnie ruchów narodowych, walki o autonomię oraz dyplomatycznej aktywności Kościoła katolickiego na tym obszarze. Jest autorem kilku książek oraz licznych artykułów publikowanych głównie w języku chorwackim, ale też po angielsku i włosku.

Recenzowana monografia poświęcona została Minuccio Minucciemu (1551–1604), duchownemu i urzędnikowi Kurii Rzymskiej, dyplomacie aktywnemu w służbie trzech papieży (Grzegorza XIII, Innocentego IX i Klemensa VIII). Minucci urodził się w 1551 r. w Seravalle na terytorium Republiki Weneckiej. Jako nastolatek w 1567 r. został wysłany na dwa lata pod opiekę stryja Andrei Minucciego, który sprawował wówczas godność arcybiskupa Zadaru (*Zara*). Po powrocie do Italii podjął studia na Uniwersytecie Padewskim, gdzie uzyskał doktorat z obojga praw. W 1573 r. został sekretarzem nuncjusza apostolskiego dla południowych Niemiec, w wyniku czego spędził pięć lat w Monachium. Nawiązał wówczas pierwsze kontakty z rodem Wittelsbachów. Po śmierci nuncjusza Minucci został sekretarzem Giovaniego Ludovica Madruzzo, arcybiskupa Trydentu. Uczestniczył w sejmach Rzeszy w Ratyzbonie (1576) i Augsbu (1582). W 1583 r. został zaangażowany w dyplomatyczne działania związane z głośnym skandalem w Kolonii, gdzie tamtejszy arcybiskup Gebhard Truchsess von Waldburg przeszedł na protestantyzm i ożenił się. Minucci

Sugerowane cytowanie: Wróbel, P. (2021). Wkład arcybiskupa zadarskiego Minuccio Minucciego (1551–1604) w dzieło reformy Kościoła. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(32), ss. 211–214. DOI: 10.35765/pk.2021.3201.15.

Nadesłano: 24.01.2021

Zaakceptowano: 27.03.2021

wspierał kandydaturę Ernsta Wittelsbacha, który przejął ostatecznie arcybiskupstwo w Kolonii. Młody dyplomata zdobył sobie wówczas przychylność Wittelsbachów i wszedł w skład tajnej rady dworu księcia Bawarii. Utrzymywał też bliskie kontakty z dworami w Urbino i Ferrarze w Italii, a na przełomie lat 1583/1584 odbył podróż dyplomatyczną do Hiszpanii, gdzie został przyjęty przez Filipa II. Prawdopodobnie w 1585 r. przyjął święcenia kapłańskie, a dwa lata później wysłany został do Rzymu, gdzie miał reprezentować interesy Wittelsbachów przy Stolicy Apostolskiej. Był czynny w papieskiej służbie dyplomatycznej. Jego rola znacząco urosła po wybuchu wojny między Habsburgami a Turcją (1593–1606). Papież Klemens VIII powierzył mu wówczas niezwykle trudne zadanie włączenia do konfliktu Wenecji, Rzeczypospolitej, Rosji oraz księstw naddunajskich. Niestety, mimo usilnych starań Minucci nie był w stanie przekonać Wenecjan do włączenia się do wojny, co naraziło go na szykany ze strony przedstawicieli cesarza na dworze papieskim. Rozgoryczony i schorowany opuścił Rzym i udał się do Zadaru, gdzie w 1596 r. objął godność arcybiskupa. Ambitny i przepełniony duchem reformy duchowny popadł tam szybko w konflikt zarówno z miejscowym duchowieństwem, jak i z władzami świeckimi. Pogłębiło to jego chorobę i w konsekwencji doprowadziło do wyjazdu (1602 r.) do rodzinnego Seravalle, a potem do Niemiec. Minuccio Minucci zmarł w Monachium w 1604 r. i tam też został pochowany.

Choć napisaną przez Josipa Vrandučicia biografię Minuccio Minucciego uznać można za kompletną, należy zauważyć, iż autor skoncentrował swą uwagę (ponad połowa tekstu pracy!) na analizie schyłkowego okresu jego życia, który przypada na pobyt w Zadarze (1596–1602). To prowincjonalne miasto, znajdujące się wówczas pod polityczną kontrolą Wenecji, leżało na chrześcijańsko-muzułmańskim pograniczu i było miejscem ważnym z punktu widzenia wielkiej polityki Wenecji, Turcji i Habsburgów. Jak zaakcentował J. Vrandučić, sytuację komplikowały konflikty lokalne, będące efektem rywalizacji między miejscowymi ugrupowaniami inspirowanymi niekiedy przez weneckie władze. Minucci, człowiek z zewnątrz i entuzjastyczny zwolennik reformy w Kościele, znalazł się szybko w ostrym sporze z miejscowym klerem. Represje stosowane wobec nieposłusznych duchownych tylko zaogniły sytuację. Paradoksalnie w swych reformatorskich działaniach arcybiskup napotykał także opór władz weneckich. Tradycyjnie sprzeciwiały się one niezależnej działalności Kościoła i blokowały próby zmian, które mogłyby go wzmocnić. W dodatku, w opinii Wenecjan arcybiskup był człowiekiem papieża i Habsburgów. Mimo wieloletnich starań Minucci nie zdołał zrealizować swego głównego celu. Nie powiodło mu się otwarcie seminarium duchownego w Zadarze, co byłoby praktyczną realizacją postulatów ruchu reformy i miało zapewnić kadry do jej wdrażania na szczeblu

lokalnym. Duszpasterski entuzjazm, z jakim Minucci przystąpił do wprowadzenia reform, z czasem wygasł, a to przyczyniło się do pogorszenia jego stanu zdrowia. Jak dostrzega J. Vrandučić, trwałym efektem pobytu Minuccio Minucciego w Zagrzebiu okazały się napisane przez niego prace o charakterze teologicznym i historycznym. Za najcenniejszą chorwacki historyk uznaje *Historię uskołów* (*Historia degli Vscoci*, 1602), historię dalmatyńskich buntowników opisującą ich wieloletnią walkę z Turkami, ale także z Wenecją oraz – co warto podkreślić – kulisy politycznych intryg, które towarzyszyły temu ruchowi. Analizie tej rozprawy poświęcony został oddzielny rozdział biografii Minucciego.

Pracę Josipa Vrandučicia należy ocenić wysoko. Pod względem metodycznym nie jest może nowatorska. Reprezentuje tradycyjny, ale bardzo solidny nurt biografistyki. Autor oparł się na szerokiej bazie źródłowej. Poza podstawowym zbiorem pism Minucciego przechowywanym w *Deutsches Historisches Institut* w Rzymie wykorzystał także zbiory watykańskie (*Archivio Segreto, Biblioteca Apostolica*) oraz weneckie, Parmy, Modeny, Monachium i Wiednia. Na uwagę zasługuje wysiłek chorwackiego badacza, aby przedstawić poglądy arcybiskupa, jego rozumienie reformy Kościoła, dróg jej wdrażania i jego ocenę niebezpieczeństwa tureckiego. Na bazie zachowanych listów Minucciego J. Vrandučić zdołał zarysować ciekawy psychologiczno-polityczny portret arcybiskupa. W szczególności zwrócił uwagę na zderzenie się jego poglądów politycznych z koncepcjami elity weneckiej (chodzi nie tylko o władze świeckie, ale także patriarchę weneckiego), która broniąc zaciekle podmiotowości własnej ojczyzny na przełomie XVI i XVII w., zdecydowanie przeciwstawiała się dziedzictwu Soboru Trydenckiego i próbowała ograniczać nowe trendy w Kościele. J. Vrandučić podkreślił, iż Minucci przestrzegał Wenecjan przed skutkami konfliktu, zarówno w kontekście wąskich relacji papiesko-weneckich, jak też szerszym zagrożenia tureckiego, jednak niestety nie spotkał się ze zrozumieniem. Można stwierdzić, iż do dwóch głosnych i chętnie omawianych w historiografii przykładów zderzenia polityki Wenecji i Kościoła, tj. diecezji Ceneda i patriarchy Akwilei, J. Vrandučić dodał jeszcze podobny konflikt w przypadku arcybiskupstwa zadarskiego.

Do oceny pracy można dołączyć tylko jedną uwagę krytyczną – autor wydaje się nieco stronniczy. Łatwo identyfikuje się z polityką papieżstwa (i postawą samego bohatera), ale brak mu chyba niekiedy zrozumienia dla polityki Wenecji, która kierowała się własnymi racjami. Problem ten pojawia się jednak w wielu pracach badaczy chorwackich dotyczących Dalmacji i nie umniejsza wartości omawianej biografii.

Piotr Wróbel – dr hab., prof. UJ, mediewista, zajmujący się dziejami Bałkanów i państw basenu Morza Śródziemnego w późnym średniowieczu.

Od 1991 r. zatrudniony w Instytucie Historii UJ, najpierw w Pracowni Dydaktyki Historii, a od 1993 r. w Zakładzie Historii Średniowiecznej Powszechnej. W 1997 r. obronił pracę doktorską, a w 2010 r. pracę habilitacyjną na Wydziale Historycznym UJ. W latach 2008–2011 kierownik studiów licencjackich mediterancistyka; od 2012 r. kierownik Zakładu Historii Średniowiecznej Powszechnej; w latach 2012–2020 zastępca dyrektora, a od 2020 r. dyrektor Instytutu Historii UJ. Autor monografii: *Krzyż i Półksiężyc. Zachodnie Bałkany w latach 1444–1463* (Kraków 2000); *Dubrownik w latach 1358–1526. Organizacja przestrzeni* (Kraków 2010). Współautor przekładów (wraz z J. Bonarkiem) Filip de Diversis, *Opis Dubrownika* (Kraków 2004); Benedykt Cotruglio, *Księga o sztuce handlu* (Kraków 2007); Ludwik Tuberon de Crieva, *Pamiętniki o czasach moich* (Kraków 2016).

Perspektywy Kultury

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

ISSN 2081-1446

„Perspektywy Kultury” to regularnie ukazujący się od 2009 roku kwartalnik Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Czasopismo w 2019 roku zostało nagrodzone grantem w ramach programu *Wsparcie 500 czasopism naukowych* Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego i jest ujęte w wykazie czasopism naukowych MNiSW z dnia 31 lipca 2019 roku, w którym przyznano mu 20 punktów. Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Każdy numer czasopisma wydawany jest z określonym tematem przewodnim (tzw. temat numeru) oraz stałymi działami, którymi są:

1. **Zarządzanie międzykulturowe** (*Cross-cultural Management*)
2. **Europejskie dziedzictwo duchowe** (*European Spiritual Heritage*)
3. **Przestrzenie cyberkultury** (*Areas of Cyberculture*)
4. **Varia**
5. **Inne** (*Others*)

W dziale *Varia* publikowane są teksty o ogólnej tematyce kulturoznawczej. Dział *Inne* przyjmuje recenzje, sprawozdania, opinie, dyskusje i inne formy publikacji niebędące klasycznymi artykułami naukowymi.

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

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

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

Proces recenzji kończy się 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 Ministry of Science and Higher Education on 31 July 2019, where it was assigned 20 points. The archival numbers and the guidelines for authors can be found in libraries and in the digitised form in the Open Journal Systems platform: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Each issue of the journal has a specific leading theme and the following regular sections:

1. **Cross-cultural Management**
2. **European Spiritual Heritage**
3. **Areas of Cyberculture**
4. **Varia**
5. **Others**

The *Varia* section includes texts devoted to general cultural, literary, and historical topics. The *Others* section contains reviews, reports, opinions, discussions, and other texts that are not traditional (ranked) scientific articles.

Reviewing procedure: Each article sent to the editorial team of *Perspectives on Culture* is reviewed. The editorial team reserves the right to shorten the texts and change the titles. Materials which had not been ordered will not be returned.

Initially, a text is reviewed by thematic and language editors in order to predetermine its substantive and formal value. The editors may reject a text at this stage should it not meet the expectations and requirements of substance related to the current state of knowledge in the given field of the humanities. Interesting texts, but deviating from language norms or formal recommendations proposed by the editors in the instructions for authors are sent back to the authors with suggestions of improvement.

All texts that are positively evaluated at the initial stage of creating the issue are then passed on to external reviewers (the "double blind review" procedure). In other cases, the reviewers are required to sign a declaration of no conflict of interest.

The review process ends with a 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

HUMANITAS

STUDIA KULTUROZNAWCZE

Badania • Wprowadzenia • Monografie • Źródła

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego

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

Celem serii jest wprowadzanie w meandry nauk o kulturze i religii, a także prezentowanie najnowszych badań w tym zakresie. Dlatego w serii tej publikowane są zarówno prace zbiorowe i podręczniki, jak też monografie oraz teksty źródłowe ujmujące kulturę i religię z różnych perspektyw badawczych.

Naukowy charakter serii – gwarantowany przez uczestnictwo w jej tworzeniu kompetentnych badaczy poszczególnych nauk o kulturze i religii – idzie w parze z jej przystępnością dla czytelników stawiających pierwsze kroki w analizowaniu fenomenów kultury i religii.

DOTĄD OPUBLIKOWANO:

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

- *Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera” i „Reguły reformacji”, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2012.*
- Stanisław Stabryła, *Historia kultury europejskiej. Starożytność*, Kraków 2012.
- Jan Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013.
- *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, red. naukowa T. Obolovich, T. Homa, J. Bremer, Kraków 2013.
- *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę. „Frycz” St. Orzechowskiego oraz „Prosta opowieść” i „Orzechowski” A.F. Modrzewskiego*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2013.
- *W stronę hermeneutyki kultury*, red. naukowa T. Tisończyk, A. Waśko, Kraków 2013.
- Monika Stankiewicz-Kopeć, *Pominięte, niedocenione, niedokończone. Studia i rozprawy o kulturze literackiej XIX wieku*, Kraków 2014.
- Jan Konior SJ, *Rola i znaczenie chrześcijaństwa w historii i kulturze Chin (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków 2014.
- *Oblicza wody w kulturze*, red. naukowa Łukasz Burkiewicz, Piotr Duchliński, Jarosław Kucharski, Kraków 2014.
- Bogusława Bodzioch-Bryła, Lilianna Dorak-Wojakowska, Michał Kaczmarczyk, Adam Regiewicz, *Przepływy, protezy, przedłużenia... Przemiany kultury polskiej pod wpływem nowych mediów po 1989 roku*, Kraków 2015.
- *Kronika za Zygmunta Augusta w Knyszynie zmarłego roku 1572 i inne dokumenty polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*. Vol. 1. *Od lipca 1572 do marca 1573*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2016.
- *Kultura na rynku. Wybrane zagadnienia z zarządzania, marketingu i ekonomiki w sferze kultury*, red. naukowa Ł. Burkiewicz, J. Kucharski, Kraków 2017.
- *Anatomia strachu. Strach, lęk i ich oblicza we współczesnej kulturze*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, L. Dorak-Wojakowska, Kraków 2017.
- *Wzrokocentryzm, wizualność, wizualizacja we współczesnej kulturze*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, L. Dorak-Wojakowska, D. Smołucha, Kraków 2017.
- *Management – Tourism – Culture. Studies and reflections on tourism management*, red. Ł. Burkiewicz, A. Knap-Stefaniuk, Kraków 2020.

