

No. 46 (3/2024)

perspektywy **kultury**

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

**Synagoga i Eklezja.
Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość
Synagogue and Ecclesia:
Past, Present, Future**

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

Redaktor tematyczny/ Thematic editor

dr Paulina Winiarska (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)
dr Krzysztof Homa (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)

Redaktor naczelny / Editor-in-chief

dr Bogumił Strączek (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)

Zastępca redaktora naczelnego/ Deputy Editor-in-chief

dr Ewa Chłap-Nowak (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)
dr Bożena Prochwicz-Studnicka (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)

Sekretarz / Editorial Assistant

dr Magdalena Jankosz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Zespół redakcyjny / Editorial Board: doc. dr Sabire Arik (University of Ankara), prof. dr Luca Bernardini (Università degli Studi di Milano), dr Ricardo Godinho Bilro (Instituto Universitário de Lisboa), prof. dr Alessandro Boccolini (Università degli Studi della Tuscia), prof. dr Alberto Castaldini (University of Bucharest), prof. dr Nela Filimon Costin (Universitat de Girona), dr Nicholas Coureas (Cyprus Research Center), prof. dr Pasquale Paziienza (Università degli Studi di Foggia), prof. dr Christopher Schabel (University of Cyprus), prof. dr Siergiej A. Troicki (Estonian Literary Museum), dr M. Antoni J. Üçerler SJ (Boston College), dr hab. Andrzej Gielarowski, prof. UIK (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), dr hab. Monika Stankiewicz-Kopeć, prof. UIK (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), dr hab. Stanisław Cieślak, prof. UIK (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), dr hab. Bogusława Bodzioch-Bryła, prof. UIK (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), dr Danuta Smółucha (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)

Rada Naukowa / International Advisory Council: prof. dr Eva Ambrozova (Newton University, Brno), dr Josep Boyra (Escola Universitària Formatic Barcelona), prof. dr Caterina De Lucia (Università degli Studi di Foggia), dr Jarosław Duraj SJ (Ricci Institute, Macau), dr hab. Stanisław Sroka, prof. UIK (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), prof. dr hab. Tomasz Gąsowski (Uniwersytet Jagielloński), dr Paweł Nowakowski (Instytut Literatury w Krakowie), prof. dr Jakub Gorczyca SJ (Pontificia Università Gregoriana), prof. dr Marek Ingłot SJ (Pontificia Università Gregoriana), doc. dr Petr Mikuláš (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana), dr Joan Sorribes (Escola Universitària Formatic Barcelona), prof. dr David Ullrich (Univerzita obrany v Brne), dr Zdeněk Vybíral (Husitské Muzeum, Tabor), dr hab. Leszek Zinkow, prof. PAN (Polska Uniwersytet Nauk), dr Agnieszka Knap-Stefaniuk (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie)

Redakcja tekstów w języku angielskim / Text editing in English: Karolina Socha-Duško

Redakcja tekstów w języku polskim / Text editing in Polish: Magdalena Jankosz

Projekt graficzny / Graphic design: Joanna Panasiewicz

Tłumaczenia / Translation: Karolina Socha-Duško

Okładka / Cover: Lesław Sławiński

Na okładce wykorzystano: Konrad Witz, *Synagoge*; Konrad Witz, *Eccllesia*, Kunstmuseum Basel
dostępne pod adresem: <https://sammlungonline.kunstmuseumbasel.ch>

Skład i opracowanie techniczne / DTP: Jacek Zarzycny

ISSN (print): 2081-1446 e-ISSN 2719-8014

Deklaracja / Declaration: wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną /

The original version of this journal is the print version

Nakład / Print run: 25 egz. / copies

**Czasopismo jest dofinansowane ze środków Ministra Edukacji i Nauki
w programie „Rozwój Czasopism Naukowych” nr umowy RCN/SN/0007/2021/1.**

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

Adres redakcji / Publisher Address
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl
tel. 12 39 99 525

Spis treści

Synagoga i Eklezja. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość

Krzysztof Homa, Paulina Winiarska, *Edytorial*

7

Krzysztof Homa, Paulina Winiarska, *Editorial*

11

Stanisław Cieślak, *Ksiądz Stanisław Musiał SJ (1938–2004).*

Wspomnienie w 20. rocznicę śmierci

15

Katarzyna Kowalska, *Dialog jako droga przemiany. Doświadczenie Syjonu*

51

Andrzej Tarchała, *Dialog między chrześcijaństwem a judaizmem jako wartość
w perspektywie historycznej, aktualnej i przyszłej*

65

Marek Kita, *Żydowska wierność Imieniu Boga jako wyzwanie dla chrześcijan*

79

Anna Grzywa, *Naród wybrany w listach Ambrożego z Mediolanu*

93

Łukasz Tomasz Sroka, *Żydzi – Izrael – Europa Środkowa*

105

Sprawozdania

Urszula Hermaszewska, *Sprawozdanie z sympozjum naukowego Synagoga i Eklezja –
przeszłość, teraźniejszość, przyszłość (Kraków, 29.02.2024)*

119

Synagoga i Eklezja – Uwagi o dialogu międzyreligijnym

Krzysztof Homa, *Spotkania z Braćmi*

123

Janusz Poniewierski, *Powiedzmy prawdę! Tu i teraz*

145

Stanisław Krajewski, *Uwagi o dialogu chrześcijańsko-żydowskim
w powojennej Polsce*

157

Abraham Skorka, *The Dialogue between Synagoga and Ecclesia in 2024*

175

Varia

- Monika Ostrowska, Michał Prużiński, Cezary Podlasiński, *The Potential of Unmanned Aerial Vehicles for Use in Crisis Management in Poland*
185
- Dorota Dąbrowska, *O zróżnicowanych sposobach określania relacji między polskością a katolicyzmem we współczesnej humanistyce (Boski – Bisko)*
203
- Armina Kapusta, *Przestrzeń kulturowa dziedzictwa niematerialnego a organizacja przestrzeni turystycznej*
217
- Małgorzata Bujak, Marek Liszka, *The Heritage and Ancestral Roots of Polish Immigrants to Texas in the Second Wave*
233
- Beata Paliś, Kasper Przenzak, *Organizacja wyjazdów na międzynarodowym rynku turystyki zakupowej*
255
- Agata Morgan, *Lokalna wystawa jako miejsce wymiany komunikatów o wartości lokalnego dziedzictwa na przykładzie wystawy Ostra sztuka: Gotyk na ziemi radomskiej*
283
- Aleksandra Szczęsna, *Przejęcie od fotografii humanistycznej do fotografii humanitarnej. Manipulacja w fotografii w kontekście konfliktów politycznych*
299
- Konrad Chmielecki, *The Visual Culture of the Selfie from the Perspective of the "Culture of Narcissism": The Issues of the Selfie within the Art History of Self-Portraits*
317
- Agnieszka Barczyk-Sitkowska, Przemysław Szews, *Rzeczywistość rozszerzona (AR) w komunikacji marek*
343
- Magdalena Zdun, *Kultura gospodarcza IV rewolucji przemysłowej jako fundament rzeczywistości hybrydowej*
357
- Marcin Pomarański, *Technologia w służbie polityki w czeskich utopiach negatywnych w XX wieku*
377
- Paweł Kaźmierczak, *Pedagogia świętych na kanwie teologii Hansa Ursa von Balthasara i Adrienne von Speyr*
391
- Maria Czajkowska-Białkowska, Maciej Małarski, *Od potestas do ministerium, czyli kompetencje księdza jako lidera*
405
- Anna Ledwina, *Padoue dans les journaux des aristocrates polonaises Waleria Tarnowska et Rozalia Dunin-Borkowska*
421
- Maria Bajak, *Zapewnienie dostępu do kultury osobom z niepełnosprawnościami jako misja instytucji kultury*
433

Witold Warcholik, *Evaluating the Attractiveness and Authenticity of Cultural Heritage Sites: A Case Study of Ojców National Park*

449

Josep Boyra, Jordi Garcia, Joan Sorribes, Anna Alvado, Jucinara Schena, Joaquin Garcia-Lavernia, *The Casa Vidua Marfà Building. A Testimony of a Past Time*

461

Recenzje

Joanna Bachura-Wojtasik, *Złote czasy literatury dźwiękowej non-fiction*

479

Kamil Korona, *Światło wiedzy, światło pamięci*

485

Sylwia Janina Wojciechowska, *Essays on Joseph Conrad in Memory of Professor Zdzisław Najder (1930–2021)*

491

Krzysztof Homa<http://orcid.org/0000-0002-5410-1259>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

krzysztof.homa@ignatianum.edu.pl**Paulina Winiarska**<https://orcid.org/0000-0002-4316-7383>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

paulina.winiarska@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.01

Edytorial

Oddajemy w Państwa ręce kolejny numer *Perspektyw Kultury* poświęcony kulturze dialogu i dialogowi kultur. Tak się złożyło, że w bieżącym roku przypadła 20. rocznica śmierci orędownika dialogu międzyreligijnego księdza Stanisława Musiała, który należał do grona wybitnych jezuitów drugiej połowy XX w. Ojciec Stanisław Musiał SJ (1938–2004) znany był nie tylko jako orędownik dialogu międzyreligijnego, ale przede wszystkim pionier dialogu chrześcijańsko-żydowskiego i polsko-żydowskiego. Niniejszy jubileusz stwarza niezwykłą okazję do tego, aby przyjrzeć się dialogowi chrześcijańsko-żydowskiemu w teorii i praktyce. Obecny numer tematyczny *Perspektyw Kultury* zatytułowany jest *Synagoga i Eklezja. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*. Jest w pewnym stopniu pokłosiem sympozjum związanego z wręczeniem nagrody imienia Stanisława Musiała SJ. W trakcie sympozjum zastanawialiśmy się nad relacjami między Synagogą i Kościołem. Czy Kościół jest nową Synagogą? Czy teologia zastępcstwa jest nadal aktualna? Czy można jednocześnie być Żydem i chrześcijaninem? Może trzeba być Żydem, by być uczniem Jezusa z Nazaretu? Czy Kościół jest nowym Izraelem? Co więc ze „starym” Izraelem? Jak dzisiaj wyglądają relacje żydowsko-katolickie? Wspólnota żydowska i wspólnota uczniów Chrystusa mają za sobą dwa tysiące lat współistnienia, często trudnego i naznaczonego napięciami. Wspólna historia skłania nas do refleksji nad kategorią prawdy i całokształtem relacji chrześcijańsko-żydowskich.

Przygotowany tom zawiera artykuły będące refleksją nad trudnymi relacjami między judaizmem a chrześcijaństwem na przestrzeni dwóch tysięcy lat. Tom otwiera artykuł pt. *Ksiądz Stanisław Musiał SJ (1938–2004). Wspomnienie w 20. rocznicę śmierci* przygotowany przez Stanisława Cieślaka SJ, który opierając się na źródłach historycznych, rekonstruuje życie i dzieło Musiała, w sposób wyczerpujący przedstawia poszczególne etapy jego życia, nie pomijając kontekstu historycznego, który miał ogromny wpływ na jego kondycję mentalną i formację duchową. Artykuł

Katarzyny Kowalskiej koncentruje się wokół figur Synagogi i Eklezji jako metafor historii relacji pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. Autorka w niniejszej refleksji skupia się na dziejach relacji chrześcijańsko-żydowskich naznaczonych często trudnościami i napięciami. Andrzej Tarchała podejmuje kwestie relacji między judaizmem a chrześcijaństwem i dochodzi do wniosku, że wczesne stosunki żydowsko-chrześcijańskie charakteryzowały się zarówno podobieństwami, jak i różnicami pomiędzy obiema tradycjami religijnymi. Relacje pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem jako systemami religijnymi oraz relacje między Żydami i chrześcijanami jako członkami tych wyznań zostały ukształtowane przez powiązania i interakcje historyczne. Propagatorzy dialogu żydowsko-chrześcijańskiego niewątpliwie przyczynili i przyczyniają się do promocji ducha dialogu i współpracy między wyznawcami obu religii. Z kolei Marek Kita w artykule zatytułowanym *Żydowską wierność Imieniu Boga jako wyzwanie dla chrześcijan* pisze o świadomości wspólnoty judaizmu i chrześcijaństwa w afirmacji Dekalogu oraz kontrastu między chrześcijańską teologią Wcielenia a żydowskim akcentem na Transcendencję. Problematykę związaną z postrzeganiem tradycji chrześcijańskiej i judaistycznej podjęła w swoim artykule Anna Grzywa, która opisuje sposób, w jaki Ambroży, biskup Mediolanu, przedstawia w swoich listach naród wybrany oraz jego relacje z chrześcijaństwem. Autorka w swoim tekście skupia się na wątkach związanych z narodem żydowskim, postawą biskupa Mediolanu wobec Żydów w kontekście współczesnych mu wydarzeń, w tym związanych także z relacją między władzą duchowną a świecką. Łukasz Sroka pisze natomiast o uwarunkowaniach historycznych i relacjach dyplomatycznych pomiędzy Izraelem a państwami Europy Środkowej, ze szczególnym uwzględnieniem Polski. Współzależność i trwałość oddziaływania dawnych procesów i wydarzeń na współczesność odsłania czynniki obciążające nas współcześnie, ale również takie, które stanowią istotny potencjał i dobry punkt wyjścia do dalszego dialogu. Druga część niniejszego tomu zawiera zbiór artykułów, refleksji o charakterze bardziej osobistym. Krzysztof Homa w artykule zatytułowanym *Spotkanie z Braćmi* przypomina deklarację *Dabru emet*, która opisuje żydowski punkt widzenia chrześcijan i oczekiwania dotyczące dialogu. Następnie dzieli się swoim doświadczeniem spotkań z Braćmi Żydami w różnych zakątkach Europy. Zastanawia się także na postrzeganiem Stanisława Musiała. Kim on był, skoro tak różni ludzie chcą go wspominać? O *Dabru emet* pisze również Janusz Poniewierski. Z kolei Stanisław Krajewski przypomniał różne kategorie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego toczącego się od lat w Polsce i przedstawił nastawienia różnych środowisk do tej kwestii. Część drugą niniejszego tomu kończy refleksja rabina Abrahama Skorki dotycząca kształtu dialogu między chrześcijanami a Żydami w 2024 r.

Niniejszy numer *Perspektyw Kultury* nie wyczerpuje tematu dialogu katolicko-żydowskiego. Przypomina i zachęca, byśmy nie ustawiali w drodze. Dialog jest procesem, którego centrum jest Logos. Każda ze stron dialogu w różny sposób rozumie i doświadcza Logosu. Dla chrześcijan to Jezus z Nazaretu, Mesjasz, który przyjdzie, by sędzić żywych i umarłych, dla Żydów to Mesjasz zapowiedziany przez proroków, którego przyjścia oczekują. Łączy nas tak wiele, może wszystko, tylko nasze ludzkie ograniczenia stawiają bariery w pełnym porozumieniu, pełnej miłości.

Perspektywy kultury to perspektywy dialogu, cierpliwego i pokornego szukania oraz poznawania prawdy. Żydzi i chrześcijanie szukają razem prawdy, ufając, że prawda ich wyzwoli od uprzedzeń i zniewoleń. Zapraszamy do lektury i do włączenia się w proces dialogu.

Paulina Winiarska – absolwentka studiów magisterskich z doradztwa i komunikowania politycznego w Wyższej Szkole Biznesu w Nowym Sączu. W 2010 r. uzyskała dyplom Bachelor of Arts w National Louis University w Chicago. W 2019 r. obroniła doktorat z filozofii w Akademii Ignatianum w Krakowie. Jest autorką licznych publikacji poświęconych teorii komunikowania, filozofii komunikacji oraz aksjologii. W 2022 r. nakładem Wydawnictwa Naukowego Akademii Ignatianum ukazała się jej autorska monografia poświęcona w pełni koncepcji komunikacji w myśli amerykańskiego teoretyka kultury Calvina O. Schraga – jest to pierwsza tego typu publikacja w Europie. Obecnie pracuje jako adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Ponadto jest dyrektorem Centrum Kultury i Dialogu, które działa na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie.

Krzysztof Homa – adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie. Obszar badań to historia chrześcijaństwa w starożytności, twórczość Arnobiusza Starszego (z Sicca), początki chrześcijaństwa w Grecji, kultura jezuicka. Najważniejsze publikacje: *Arnobiusz. Afrykański orator* (2017); *Arnobiusz, Księga I–II Adversus Nationes* (2019); *Jezuicy misjonarze na pograniczach. O Tadeuszu Kuczyńskim i O. Jan Urban* (2021; praca zbiorowa); *Misteria w V księdze Arnobiusza z Sicca* (2020); *Polonica greckie. Korespondencja z o. Tadeuszem Kuczyńskim (1830–1856)* (2019); *Polscy jezuici na ziemiach greckich od XVI do XX wieku* (2021); *Ślady kultury chrześcijańskiej w Achai do 313 roku* (2023).

Krzysztof Homa

<http://orcid.org/0000-0002-5410-1259>

Ignatianum University in Cracow

krzysztof.homa@ignatianum.edu.pl

Paulina Winiarska

<http://orcid.org/0000-0002-4316-7383>

Ignatianum University in Cracow

paulina.winiarska@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.02

Editorial

We are pleased to present the latest issue of *Perspectives on Culture*, dedicated to the theme of dialogue among cultures. This year marks the 20th anniversary of the passing of Father Stanisław Musiał, an eminent advocate of interreligious dialogue and a distinguished member of the Jesuit order in the latter half of the 20th century. Father Stanisław Musiał SJ (1938–2004) was esteemed not only as a proponent of interfaith dialogue but also as a pioneer in advancing Christian-Jewish and Polish-Jewish discourse. This commemorative milestone provides an exceptional opportunity to examine Christian-Jewish dialogue from both theoretical and practical perspectives.

The current thematic issue of *Perspectives on Culture*, entitled “Synagogue and Ecclesia: Past, Present, Future,” emerges in part from a symposium convened alongside the conferral of the Stanisław Musiał, S.J., Prize. Throughout the symposium, we engaged in profound deliberations on the intricate relationships between the Synagogue and the Church. Is the Church the new Synagogue? Does the theology of supersessionism retain contemporary relevance? Can one simultaneously embrace Jewish and Christian identities? Perhaps it is essential to be Jewish to authentically follow Jesus of Nazareth? Is the Church the new Israel, and what, therefore, is the status of the “old” Israel? What is the current state of Jewish-Catholic relations? These questions guided our exploration of the multifaceted dynamics between Judaism and Christianity.

The Jewish community and the community of Christ’s followers have coexisted for two millennia, a history often marked by difficulties and tensions. This shared historical experience invites a profound reflection on the concept of truth and the multifaceted nature of Christian-Jewish relations.

This volume comprises a collection of articles that reflect on the complex and often challenging relations between Judaism and Christianity over the span of two millennia. The volume opens with an article “Father

Stanisław Musiał SJ (1938–2004): A Remembrance on the 20th Anniversary of His Death,” authored by Stanisław Cieślak, S.J. This piece, grounded in historical sources, meticulously reconstructs Fr. Musiał’s life and work, presenting in detail the various stages of his life and the historical context that significantly influenced his mental condition and spiritual formation.

Katarzyna Kowalska’s article explores the concepts of Synagogue and Ecclesia as metaphors for the historical relations between Judaism and Christianity. Her analysis delves into the history of Christian-Jewish relations, often marked by difficulties and tensions. Andrzej Tarchała addresses the relationship between Judaism and Christianity, concluding that early Jewish-Christian interactions were characterized by both similarities and differences between the two religious traditions. The interactions between Judaism and Christianity as religious systems, as well as between Jews and Christians as adherents of these faiths, were shaped by historical connections and interactions. Proponents of Jewish-Christian dialogue have undoubtedly contributed to and continue to promote a spirit of dialogue and cooperation between the adherents of both religions.

In his article “Jewish Fidelity to the Name of God as a Challenge for Christians,” Marek Kita discusses the awareness of the commonality between Judaism and Christianity in affirming the Decalogue, and the contrast between Christian theology of the Incarnation and the Jewish emphasis on transcendence.

In her article, Anna Grzywa explores the perception of Christian and Jewish traditions, with a focus on how Ambrose, the Bishop of Milan, depicts the chosen people and their relations with Christianity in his letters. Her analysis concerns the Jewish people, Ambrose’s stance towards Jews within the context of contemporary events, and the relationship between ecclesiastical and secular authorities.

Lukasz Sroka examines the historical conditions and diplomatic relations between Israel and Central European countries, with a particular focus on Poland. His analysis reveals how the interconnectedness and enduring impact of past processes and events shape contemporary realities, highlighting both the burdens and significant potential for further dialogue.

The second part of the issue comprises a collection of articles offering more personal reflections.. Krzysztof Homa, in his article “Meeting Our Brothers,” recalls the *Dabru Emet* declaration, which outlines the Jewish perspective on Christians and the expectations for dialogue. He shares his experiences of meeting our Jewish brothers in various parts of Europe and reflects on how Stanisław Musiał was perceived there, inquiring why so many different people wish to remember him.

Janusz Poniewierski also examines *Dabru Emet*, while Stanisław Krajewski reviews various categories of Christian-Jewish dialogue that have been ongoing in Poland for years, presenting the attitudes of different communities towards this issue. The second part of this volume concludes with a reflection by Rabbi Abraham Skorka on the state of Christian-Jewish dialogue in 2024.

This edition of *Perspectives on Culture* does not exhaust the topic of Catholic-Jewish dialogue but serves as both a reminder and an encouragement to continue this ongoing journey. Dialogue is a process centered around the Logos, which each party comprehends and experiences in distinct ways. For Christians, the Logos is identified with Jesus of Nazareth, the Messiah who is expected to return to judge the living and the dead. For Jews, the Logos represents the Messiah prophesied by the prophets, whose arrival they await. While our commonalities are profound and potentially encompass the entirety of our shared human experience, it is our inherent human limitations that create barriers to achieving complete understanding and perfect love.

Perspectives on Culture offers a range of insights into dialogue as a patient and humble quest for understanding and truth. Both Jews and Christians pursue this truth together, with the belief that it can liberate them from prejudices and constraints. We encourage you to engage in this dialogue and to continue exploring this essential and dynamic exchange.

Paulina Winiarska – holds a Master’s degree in Political Consulting and Communication from Wyższa Szkoła Biznesu – National Louis University in Nowy Sącz and a Bachelor of Arts from National Louis University in Chicago, earned in 2010. She completed her Ph.D. in Philosophy at the Jesuit University Ignatianum in Krakow in 2019. Her scholarly work includes numerous publications on communication theory, the philosophy of communication, and axiology. Her 2022 monograph, published by the scientific publishing house of the Ignatianum University, provides a pioneering study of the communication concept in the thought of American cultural theorist Calvin O. Schrag, marking the first such work in Europe. Doctor Winiarska is currently an Assistant Professor in the Institute of Cultural Studies and Journalism at the Faculty of Philosophy at Ignatianum University in Cracow. She also serves as the Director of the Center for Culture and Dialogue there.

Krzysztof Homa – an Assistant Professor at the Institute of Cultural Studies and Journalism at Ignatianum University in Cracow. His research focuses on the history of early Christianity, particularly the works of Arnobius of Sicca, the origins of Christianity in Greece, and Jesuit culture. His notable publications include: *Arnobiusz. Afrykański orator* (2017);

Arnobiusz, Księga I–II Adversus Nationes (2019); *Jezuicki misjonarze na pograniczach. O. Tadeusz Kuczyński i O. Jan Urban* (2021; co-authored); *Misteria w V księdze Arnobiusza z Sicca* (2020); *Polonica greckie. Korespondencja z o. Tadeuszem Kuczyńskim (1830–1856)* (2019); *Polscy jezuici na ziemiach greckich od XVI do XX wieku* (2021); *Ślady kultury chrześcijańskiej w Achai do 313 roku* (2023).

Stanisław Cieślak<http://orcid.org/0000-0002-9079-4793>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

stanislaw.cieslak@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.03

Ksiądz Stanisław Musiał SJ (1938–2004). Wspomnienie w 20. rocznicę śmierci

STRESZCZENIE

Ksiądz Stanisław Musiał SJ (1938–2004) należy do grona wybitnych jezuitów II połowy XX w. Znany jest przede wszystkim jako jeden z pionierów dialogu międzyreligijnego w Polsce oraz orędownik dialogu katolicko-żydowskiego, który rozpoczął się na szeroką skalę wraz z ukazaniem się Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II z 28 października 1965 r. Artykuł prezentuje etapy jego duchowego i intelektualnego rozwoju, który dokonywał się nie tylko w Polsce, ale także – w czasach zimnej wojny i żelaznej kurtyny – w wielu krajach zachodniej Europy. Wprawdzie nie osiągnął upragnionego doktoratu, do którego przyznaczał się trzy razy i któremu poświęcił wiele lat pracy, ale swoją szeroką wiedzą, mądrością i działalnością ubogacił zarówno wspólnotę polskich jezuitów, jak i Kościół katolicki w Polsce. Pozostawił po sobie pamięć człowieka rozległej wiedzy, jak również wielkiej dobroci i niezwyklej wrażliwości. Dla wielu osób, które się z nim zetknęły, stał się kierownikiem i ojcem duchowym.

SŁOWA KLUCZE: Stanisław Musiał SJ, Towarzystwo Jezusowe,
dialog katolicko-żydowski

ABSTRACT

Priest Stanislaw Musial SJ (1938–2004). A Memoir on the 20th Anniversary of Death

Rev. Stanislaw Musial SJ (1938–2004) is among the prominent Jesuits of the second half of the 20th century. He is known primarily as one of the pioneers of interreligious dialogue in Poland and as an advocate of Catholic-Jewish



Regionalna
Inicjatywa
Doskonałości

Artykuł powstał w ramach realizowanego projektu „Wzmocnienie potencjału badawczego AIK w zakresie jezuickiego dziedzictwa Krakowa i Małopolski”, w ramach programu „Regionalna Inicjatywa Doskonałości”

Sugerowane cytowanie: Cieślak, S. (2024). Ksiądz Stanisław Musiał SJ (1938–2004). Wspomnienie w 20. rocznicę śmierci. © *Perspektywy Kultury*, 3(46), ss. 15–49. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.03

Nadesłano: 11.04.2024

Zaakceptowano: 12.05.2024

dialogue, which began on a large scale with the publication of the Second Vatican Council's Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions *Nostra aetate* of October 28, 1965. This article presents the stages of his spiritual and intellectual development, which took place not only in Poland, but also – during the times of the Cold War and the Iron Curtain – in many countries of Western Europe. Although he did not achieve the coveted doctorate, to which he tried on three occasions and to which he devoted many years of work, he not only enriched the Polish Jesuit community, but also the Catholic Church in Poland with his extensive knowledge, wisdom and activities. He left behind the memory of a man of extensive knowledge, as well as great kindness and extraordinary sensitivity. For many who came into contact with him, he became a guide and spiritual father.

KEYWORDS: Stanisław Musiał SJ, Society of Jesus, Catholic-Jewish dialogue

„Niech Pan Miłosierdzia ukryje go w cieniu swych skrzydeł na wieki i niech zwiąże jego duszę węzłem życia” – to słowa żydowskiej modlitwy, które zabrzmiały w poniedziałek 15 marca 2004 r. na cmentarzu Rakowickim w Krakowie. Usłyszeli je uczestnicy uroczystości pogrzebowych zakonnika, ks. Stanisława Musiała SJ. W ten sposób – co nie jest praktykowane w Kościele katolickim i jest ewenementem – zostało spełnione pragnienie ks. S. Musiała, które wyraził rok wcześniej: „Moim najgłębszym marzeniem jest, żeby nad moją trumną Żydzi odmówili *kadisz*¹. Wtedy mógłbym w pełni nazwać się katolikiem” (Skotnicki, oprac., 2016, s. 102).

Ksiądz Stanisław Musiał urodził się 1 maja 1938 r. w rodzinie rolników Józefa (1901–1976) i Antoniny z Dembskich (1909–1961), zamieszkałych we wsi Łososina Górna k. Limanowej (diecezja tarnowska). Sakrament chrztu św. otrzymał 8 maja w miejscowym kościele pw. Wszystkich Świętych, zabytkowej drewnianej świątyni z XVIII w., znajdującej się obecnie na terenie dzielnicy Limanowa-Łososina Górna (województwo małopolskie). Dojrzał w atmosferze przepojonej żywymi więzami z Kościołem katolickim. Pierwszą Komunię Świętą przyjął 1 czerwca 1946 r. w kościele w Łososinie Górnej (Augustyn, red., 2010, s. 147). Był dobrym i pobożnym dzieckiem, służył jako ministrant w kościele, lubił nabożeństwa i książki religijne (Augustyn, red., 2010, s. 309–310). Od najmłodszych lat pomagał

1 *Kadisz* – jedna z najważniejszych modlitw w judaizmie, będąca składnikiem wszelkich żydowskich modlitw zbiorowych. Jest to doksologia w języku aramejskim i hebrajskim, wyśławiająca Imię Boże, wyrażająca poddanie się Jego woli oraz wzywająca rychłego nadejścia królestwa Bożego. Z czasem wykształcają się różne odmiany tej modlitwy, w tym *kadisz jatow* wygłaszany przez żałobników po śmierci zmarłego. Odmówienie go wymaga *minjanu*, czyli obecności dziesięciu dorosłych mężczyzn (Żydów). *Sidur Szaarej Teszuwa*, 2005, s. 500.

rodzicom w prowadzeniu gospodarstwa. *Trylogię* Sienkiewicza poznał przy pasaniu krów (Bereś i Burnetko, 2006, s. 16). Miał troje rodzeństwa: starszego brata Władysława (1933–2010), starszą siostrę Marię (1935–2021), która wyszła za mąż za Antoniego Sułkowskiego (1931–2004), i młodszą siostrę Barbarę (ur. 1945), która wyszła za mąż za Józefa Twaroga (1939–2021) (Skotnicki, oprac., 2016, s. 8).

Przywiązywał wagę do daty urodzenia. Przyszedł bowiem na świat w niedzielę, kiedy dzwony były na sumę. Mówił:

tamta niedziela to był 1 maja – pewnie dlatego jestem w głębi duszy trochę socjalistą i może naiwnie, ale wierzę, że autentyczny socjalizm zwycięży. Wielkie bogactwo w prywatnych rękach uważam za rabunek zorganizowany za pomocą prawa... (Bereś i Burnetko, 2006, s. 24–25).

Ojciec był patriotą, walczył z bolszewikami i doszedł z wojskiem polskim do Kijowa. W figurce Matki Boskiej z Lourdes trzymał wszystkie odznaczenia i dokumenty (Bereś i Burnetko, 2006, s. 8). Przed wybuchem II wojny światowej ojciec wyjechał na pracę sezonową do Francji i pracował w cukrowni. Lubił książki i miał we wsi największą prywatną bibliotekę. Jak się później okazało, miłość do książek przeszła z ojca na syna. Ojciec był konserwatywny w poglądach, natomiast matka, pochodząca z rodziny zamożniejszej, była otwarta, zawsze pogodna, miała potrzeby estetyczne, była ciekawa świata i ludzi. W głęboko religijnej rodzinie był duchowny. Młodszy brat ojca, ks. Ludwik Musiał (1902–1981), był przez 44 lata (16.08.1936–17.08.1980) proboszczem w parafii Narodzenia NMP we wsi Rajbrot (diecezja tarnowska), położonej w województwie małopolskim, w powiecie bocheńskim, w gminie Lipnica Murowana.

W czasie okupacji niemieckiej, jako czteroletni chłopak, zapamiętał Żyda błagającego o litość. Rodzice udzielili mu pomocy. W tym czasie przybyli Niemcy. Ojciec, który był łącznikiem w Armii Krajowej i miał kontakty z partyzantką, zdążył wcześniej uciec. Pozostałym członkom rodziny groził nieuchronny wyrok śmierci za pomoc Żydowi. W tej sytuacji Staszek rzucił się desperacko dowodzącemu żandarmowi niemieckiemu do nóg i z całej siły go za nie oblał. Niemiec nie pozostał nieczuły wobec dziecka. Staszek był dumny, że ocalił matkę i dwoje rodzeństwa, oraz odczuwał żal, że nie uratował Żydowi życia (Bereś i Burnetko, 2006, s. 9–10).

Uczęszczał do szkoły podstawowej w rodzinnej Łososinie (1945–1950). W szóstej klasie szkoły podstawowej nauczycielka, Maria Odziomek, jego duchowa opiekunka, napisała do pięciu różnych zakonów listy o przyjęcie zdolnego ucznia do małego seminarium (Bubrowiecka, red., 2009, s. 109–110). Na pismo odpowiedzieli pozytywnie jezuici z Prowincji

Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego prowadzący Małe Seminarium w Nowym Sączu. Stanisław przebywał w nim od 1950 r. do 1952 r. i chodził do Szkoły Powszechnej im. Adama Mickiewicza, gdzie ukończył siódmą klasę.

W czwartek, 3 lipca 1952 r., w szczycie siejącego terror i śmierć stalinizmu, władze PRL rozwiązały Małe Seminarium. Komuniści zabrali jezuitom budynek, żadnego z seminarzystów nie przyjęli do tamtejszego Gimnazjum im. Jana Długosza. Toteż młodzi chłopcy zostali przyjęci do jezuitów w Starej Wsi k. Brzozowa, gdzie – później – przygotowywali się do matury. Tam 22 sierpnia 1952 r., w wieku 14 lat i 3 miesięcy, po uzyskaniu dyspensy od wieku, „z pomocą Matki Najświętszej”², Stanisław został przyjęty do Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego i rozpoczął dwuletni nowicjat (Bereś i Burnetko, 2006, s. 25–33). 3 maja 1955 r. złożył pierwsze śluby zakonne na ręce O. prowincjała Wojciecha Krupy SJ³. W latach 1954–1957 w Starej Wsi kontynuował naukę w zakonnym gimnazjum klasycznym. Egzamin maturalny zdał 14 czerwca 1957 r. Na jego świadectwie maturalnym widnieją noty dostateczne z przedmiotów ścisłych i bardzo dobre z humanistycznych (ATJKr., rkps 4996-VI).

W latach 1957–1960 zgłębiał filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego przy ul. Mikołaja Kopernika 26 w Krakowie. Uzyskał bardzo dobre oceny z przedmiotów. Studia filozoficzne zwieńczył licencjatem na podstawie pracy napisanej po łacinie pod kierunkiem wybitnego znawcy zagadnień etycznych ks. Tadeusza Ślipki SJ⁴ pt. *De planificatione oeconomica in Polonia post II bellum* (ATJKr., rkps 4996-VI). W książeczce wojskowej ks. S. Musiała wydanej 24 września 1958 r. w Krakowie zapisano, że jest studentem II roku filozofii oraz posiada znajomość trzech języków: łaciny, francuskiego i włoskiego (ATJKr., rkps 4996-VI).

W latach 1960–1964 studiował teologię na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego Bobolanum przy ul. Rakowieckiej 61 w Warszawie. Nauka szła mu bardzo dobrze. Pierwszy rok teologii zdał z „najwyższym odznaczeniem” (Augustyn, red., 2010, s. 46). Słuchał wykładów wybitnych profesorów, polskich jezuitów, m.in.: ks. Ignacego Biedy⁵,

2 Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, rkps 2435, s. 709–710 (dalej stosując skrót: ATJKr.).

3 Wojciech Krupa SJ (1902–1981), prowincjał Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego (1947–1955). Grzebień, oprac. 1996, s. 334–335.

4 Tadeusz Ślipko SJ (1918–2015) – filozof specjalizujący się w zagadnieniach etycznych, autor wielu publikacji.

5 Ignacy Bieda SJ (1913–1986) – profesor teologii dogmatycznej w Messynie na Sycylii (1952–1958) i na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1958–1959). Po powrocie do kraju profesor teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego

ks. Józefa Buchholtza⁶, ks. Mariana Żurowskiego⁷, ks. Stefana Moysy-Rosochackiego⁸, ks. Jana Marii Szymusiaka⁹, ks. Edwarda Haratyma¹⁰, ks. Stanisława Głowy¹¹, ks. Bogusława Waczyńskiego¹², ks. Władysława Janczaka (ATJKr., rkps 4220, s. 83, 108, 124). Wykazywał zainteresowanie językami obcymi. Z myślą o przyszłych studiach 15 września 1961 r. zaczął uczyć się na lekcje języka arabskiego do szkoły „Lingwista” (Augustyn, red., 2010, s. 54).

Jako wyróżniający się student Bobolanum został poproszony o wygłoszenie referatu w Archidiecezjalnym Seminarium Warszawskim z okazji 400-lecia dekretu *Cum adolescentium aetas* z 15 lipca 1563 r. Soboru Trydenckiego. 13 listopada 1963 r. na uroczystej akademii wygłosił referat wobec kilku biskupów i ponad trzystu gości. Mówił pełną godzinę z humorem. Referat nie przypadł do gustu wszystkim uczestnikom akademii. Gdy wspominał w swoim wystąpieniu, że biskupi, gdy im brakło argumentów, zaczęli bić się na pięści i targać za brody, ks. biskup Zygmunt

Bobolanum w Warszawie (1959–1986). Autor prac z zakresu teologii i tłumacz dokumentów kościelnych.

- 6 Józef Buchholtz SJ (1904–1979) – profesor teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego w Starej Wsi k. Brzozowa (1946–1948), Krakowie (1948–1952) i Warszawie (1952–1979). Wykształcił w teologii moralnej kilka pokoleń jezuitów.
- 7 Marian Żurowski SJ (1923–1988) – profesor prawa kanonicznego na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego Bobolanum (1960–1988) i Akademii Teologii Katolickiej (1961–1988). Wyjeżdżał z wykładami na Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie (1969–1978) oraz na Uniwersytet św. Pawła w Ottawie (1978–1981). Należał do sześciu międzynarodowych towarzystw naukowych i trzech komisji Episkopatu Polski. Autor wielu rozpraw z zakresu prawa kanonicznego.
- 8 Stefan Moysa-Rosochacki SJ (1922–2007) – od 1960 r. profesor teologii dogmatycznej i ekumenicznej na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego Bobolanum w Warszawie. Autor publikacji z teologii dogmatycznej i ekumenicznej.
- 9 Jan Maria Szymusiak SJ (1920–1987) – w 1958 r. przyjechał z Francji do Polski i podjął pracę dydaktyczno-naukową. Na KUL wykladał patrologię, a na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego Bobolanum w Warszawie patrologię i liturgikę. W 1971 r. powrócił do Francji, wykladał patrologię w Chantilly. Publikował swoje prace w wielu czasopismach polskich i zagranicznych. Otrzymał dymisję z zakonu 10.05.1974 r. we Francji.
- 10 Edward Haratym SJ (1917–1992) – profesor teologii w Nowym Sączu (1945–1946), Pisma Świętego i teologii biblijnej na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (1950–1952) i Warszawie (1952–1979). Dla *Biblii Tysiąclecia* (I wyd.) przełożył księgę proroka Daniela. Opublikował kilka artykułów naukowych z zakresu nauk biblijnych i kilka kazań.
- 11 Stanisław Głowa SJ (1930–) – od 1961 r. wykładowca na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego Bobolanum. Publikował w czasopismach: „Ateneum Kapłańskie” i „Collectanea Theologica” oraz w pracach zbiorowych.
- 12 Bogusław Waczyński SJ (1907–1981) – od 1956 r. profesor teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego Bobolanum w Warszawie oraz w latach 1957–1968 również na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Działacz ekumeniczny. Autor rozpraw z dziedziny teologii wschodniej.

Choromański¹³ zakończył całą akademię (Augustyn, red., 2010, s. 87; Bubrowiecka, red., 2009, s. 153–154).

Pracę licencjacką z teologii napisał pod kierunkiem ks. Władysława Jańczaka¹⁴ pt. *Galileusz a jezuici do 1. procesu w 1616 r. włącznie*. Świeccenia diakonatu otrzymał 13 lipca 1963 r. (ATJKr., rkps 4182, s. 181), a święcenia kapłańskie 5 sierpnia 1963 r. Święceń tych udzielił mu za każdym razem w Nowym Sączu ordynariusz diecezji tarnowskiej ks. biskup Jerzy Ablewicz¹⁵. 15 sierpnia odprawił Mszę św. prymicyjną w kościele w Łososinie Górnej (Augustyn, red., 2010, s. 321–322).

Jako neoprezbiter wziął udział w uroczystościach koronacji obrazu Matki Bożej Pocieszenia z jezuickiego kościoła pw. Świętego Ducha przy ul. ks. Piotra Skargi w Nowym Sączu. W przygotowanie uroczystości było zaangażowanych wiele osób duchownych i świeckich. Ksiadz S. Musiał został przydzielony do pięcioosobowej komisji kwaterunkowej (Preisner, 2003, s. 310). Uroczystość koronacji odbyła się w miejscowości Zabawa na placu o powierzchni 6 ha w niedzielę 11 sierpnia 1963 r. pod przewodnictwem prymasa Polski ks. kard. Stefana Wyszyńskiego przy udziale ordynariusza diecezji tarnowskiej, ks. biskupa Jerzego Ablewicza, biskupa krakowskiego Karola Wojtyły, kilkunastu biskupów, ok. 700 księży i ok. 1000 zakonnic oraz ok. 300 000 wiernych (Preisner, 2003, s. 315).

Trzecią probację, czyli ostatni etap formacji zakonnej, odbył w latach 1964/1965 w domu rekolekcyjnym pw. św. Józefa w Czechowicach-Dziedzicach pod kierunkiem doświadczonego instruktora ks. Edwarda Bulandy SJ¹⁶. Probacja miała się zakończyć 28 czerwca 1965 r. (Augustyn, red., 2010, s. 94). Po latach, w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 sierpnia 1986 r., w kościele pw. Chrystusa Króla w Krakowie-Przegorzałach, w obecności współbraci zakonnych oraz licznej grupy członków redakcji „Tygodnika Powszechnego”, złożył uroczystą profesję czterech ślubów na ręce ojca prowincjała Bogusława Steczka¹⁷.

W sierpniu 1965 r. wyjechał na studia doktoranckie do Rzymu, które miały trwać od dwóch do trzech lat (Augustyn, red., 2010, s. 55). Uzyskał

13 Zygmunt Choromański (1892–1968) – biskup pomocniczy warszawski (1946–1968), sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski (1946–1968).

14 Władysław Janczak SJ (1920–2006) – w 1959 r. podjął na Bobolanum wykłady z historii Kościoła w Polsce. Rektor kolegium w Warszawie (1963–1968); prowincjał Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego (1968–1973).

15 Jerzy Ablewicz (1919–1990) – biskup diecezjalny tarnowski w latach 1962–1990.

16 Edward Bulanda SJ (1902–1992) – etnolog, religioznawca. Prowincjał Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej (1948–1952), instruktor III probacji z przerwami od 1959 do 1976.

17 Bogusław Steczek SJ (1945–) – prowincjał Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego (01.01.1984–22.04.1990); popierał studia specjalistyczne oraz inicjował liczne inwestycje budowlane (Grzebień, oprac., 1996, s. 644).

paszport dzięki pomocy Bolesława Piaseckiego¹⁸, z którym nawiązał kontakt. Decyzję o przyznaniu mu paszportu podjął sam Zenon Kliszko¹⁹, wtedy druga osoba w PRL-u. Ksiądz S. Musiał, przynajmniej pod pewnymi względami, cenił Piaseckiego: „Cokolwiek by mówić, był osobowością. Rzeczywiście typ wodza. Wytwarzał jakąś aurę przywódczą. No i miał poukładane w głowie” (Bereś i Burnetko, 2006, s. 51–55). W Rzymie młody polski jezuita mieszkał w jezuickim międzynarodowym Collegio Bellarmino przy via del Seminario 120, gdzie jednym ze 140 księży był ks. Roman Darowski. Od 15 października 1965 r., w ramach zajęć i wykładów przewidzianych dla doktorantów z filozofii, zaczął chodzić na Papieski Uniwersytet Gregoriański przy Piazza della Pilotta 4 (*Catalogus Romanarum*, 1965, s. 33, 73; Augustyn, red., 2010, s. 108). W okresie od 28 stycznia do 23 czerwca 1966 r. zaliczył sześć wykładów prowadzonych po łacinie przez wybitnych jezuickich profesorów, pochodzących z różnych europejskich krajów (ATJKr., rkps 4996-VI): *De experientia religiosa et de eius fundatione in philosophia ipsius esse* oraz *De philosophia existentiae ut incitamento philosophiae scolasticae* – Johannes Baptist Lotz²⁰, *De possibilitate et iustificazione metaphysicae, ratione habita oppugnationis recentioris et magis radicalis contra eam* – Frederick Charles Copleston²¹, *De acto humano eiusque primo motivo* – Joseph de Finance²², *Ethnologia fundamentalis* – Vedastus van Bulck oraz *De Deo Platonis, praesertim secundum Epinomida* – Édouard des Places²³. W liście do rodziny z 30 października 1967 r. sygnalizował, że studia w Rzymie pragnie ukończyć do czerwca 1968 r. (Augustyn, red., 2010, s. 165). W liście do ojca z 7 marca 1968 r. z Rzymu napisał, że od nowego roku akademickiego chciałby się przenieść do Europy Zachodniej, do Francji lub Niemiec, na dalszą specjalizację w zakresie historii filozofii epoki humanizmu i renesansu i że do

18 Bolesław Piasecki (1915–1979) – współzałożyciel Obozu Narodowo-Radykalnego (ONR) w 1934 r., w latach 1935–1939 przywódca Ruchu Narodowo-Radykalnego „Falanga”. Założyciel i wieloletni prezes Stowarzyszenia „Pax”. W latach 1971–1979 członek Rady Państwa PRL. Poseł na Sejm PRL.

19 Zenon Kliszko (1908–1989) – działacz komunistyczny, oficer AL i uczestnik powstania warszawskiego, najbliższy współpracownik Władysława Gomułki, członek Biura Politycznego KC PZPR (1959–1970).

20 Johannes Baptist Lotz SJ (1903–1992) – niemiecki filozof neotomizmu i katolickiej filozofii egzystencjalnej.

21 Frederick Charles Copleston SJ (1907–1994) – angielski historyk filozofii. Autor jedenastotomowej *Historii filozofii*, obejmującej okres od starożytności do XX w. (Bereś i Burnetko, 2006, s. 57).

22 Joseph de Finance SJ (1904–2000) – francuski filozof i teolog, neotomista. Autor *Éthique générale* (Roma 1967).

23 Édouard des Places SJ (1900–2000 in Paris) – filolog klasyczny, profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego (*Catalogus Romanarum*, 1965, s. 19–27).

lipca 1968 r. „chciałby jako tako ukończyć rozprawę doktorską” (Augustyn, red., 2010, s. 97, 169). Czas pokazał, że nie zdołał jej ukończyć.

Świadomie i konsekwentnie poszerzał znajomość nowożytnych języków obcych o kolejne. Podczas miesięcy letnich w latach 1966–1968 r. mieszkał w parafii w Bawarii i uczęszczał na kursy z języka niemieckiego w Goethe-Institut w małej miejscowości Grafrath, położonej w regionie Monachium. Kiedy poznał język niemiecki, zastępował proboszczów na parafiach i pracował naukowo w miejscowych bibliotekach (Augustyn, red., 2010, s. 138–140, 161). Na rok akademicki 1968/1969 uzyskał stypendium na kierunku filozofii państwowego Uniwersytetu Ludwiga Maximiliana w Monachium. Mieszkał we wspólnocie jezuitów niemieckich przy Kaulbachstraße 31a (*Catalogus Provinciae*, 1968, s. 13) i uczęszczał na ćwiczenia, seminarium doktoranckie i wykłady prominentnych profesorów (ATJKr, rkps 4996-VI; Bubrowiecka, red., 2009, s. 154): *Über einige philosophiegeschichtliche Linien, die von Kant, Hegel, Marx und Nietzsche zu Heidegger führen* oraz *Epochen des abendländischen Denkgeschichte* – Max Müller²⁴; *Hauptseminar: Weltgeschichte und Heilgeschenken. Interpretationen zum mittelalterlichen Geschichtsdenken* – Eckhard Keßler²⁵; *Der englische Empirismus* (I i II semestr) oraz *Einführung in der neuzeitlichen Rationalismus* – Wolfgang Stegmüller²⁶; *Philosophische Ethik* – Anton Neuhäusler²⁷; *Allgemeine Wissenschaftstheorie* – Henry Deku²⁸; *Erkenntnis, Metapher und Symbol in der Philosophie* oraz *Doktoranden-seminar* (I i II semestr): *Probleme der Philosophie des Humanismus und der Renaissance* oraz *Asthetik des Humanismus* – Ernest Grassi²⁹; *Der Kampf der Ideologen* – Helmut Kuhn³⁰, *Erkenntnistheorie* oraz *Johann Gottlieb Fichte „Transzendente Logik” 1812* – Reinhard Lauth³¹. Później z nostalgią wspominał rok studiów w Monachium:

24 Max Müller (1906–1994) – niemiecki filozof i wpływowy intelektualista katolicki po II wojnie światowej. Od 1960 r. był profesorem na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium.

25 Eckhard Keßler (1938–2018) – niemiecki historyk filozofii.

26 Wolfgang Stegmüller (1923–1991) – austriacki filozof ze znaczącym wkładem w epistemologię, filozofię nauki i filozofię analityczną.

27 Anton Neuhäusler (1919–1997) – niemiecki filozof i poeta bawarskiego dialektu.

28 Henry Deku (Heinz Dekuczynski) (1909–1993) – niemiecki filozof. Przez wiele lat wykładał filozofię na uniwersytecie w Monachium.

29 Ernesto Grassi (1902–1991) – włoski filozof. W 1948 r. założył w Monachium *Centro italiano di studi umanistici e filosofici*. Profesor zwyczajny od 1948 r. do 1970 r., następnie emerytowany na Uniwersytecie Ludwiga Maximiliana. Od 1965 r. kierował też seminarium z filozofii i historii intelektualnej humanizmu na uniwersytecie.

30 Helmut Kuhn (1899–1991) – niemiecki filozof.

31 Reinhard Lauth (1919–2007) – niemiecki filozof. W 1954 r. został mianowany adiunktem na Uniwersytecie w Monachium. W 1978 r. został powołany na katedrę filozofii ogólnej na Uniwersytecie w Monachium.

Rok minął na ciekawych wykładach, seminariach, lekturach. Nie mówiąc o tym, że często po seminarium, które zaczynało się o godzinie 22 i na którym między innymi czytywaliśmy w oryginale Platona, szliśmy – profesor, studentki i studenci – na piwo, gdzie trwały jeszcze bardziej ożywione dyskusje. A że szybko opanowałem i polubiłem niemiecki, więc była to sama przyjemność (Bereś i Burnetko, 2006, s. 63).

Początkowo pod wpływem prof. Antona Hilckmanna³² z Moguncji zamierzał napisać doktorat na temat filozofii Feliksa Konecznego³³, ale niebawem zrezygnował z tego zamiaru (Bereś i Burnetko, 2006, s. 58). Oczarowały go wykłady włoskiego filozofa prof. Ernesta Grassiego na temat filozofii okresu renesansu, dlatego postanowił napisać rozprawę doktorską na temat antropologii filozoficznej Charlesa de Bovellesa (łac. Carolus Bovillus) (1479–1567), francuskiego matematyka i filozofa, kanonika Noyon, autora wielu traktatów filologicznych, teologicznych i mistycznych. Jego *Géométrie en françoys* (1511) było pierwszą pracą naukową wydrukowaną w języku francuskim. Mimo że czas wyznaczony przez przełożonych zakonnych na napisanie doktoratu dawno upłynął, ks. S. Musiał corocznie uzyskiwał od nich pozwolenie na kontynuowanie swoich studiów nad renesansem i Bovillusem.

Dalej uczył się języków obcych i zmieniał miejsca pobytu. W połowie października 1969 r. opuścił Monachium, który stało się dla niego nieznośne, i chętnie objął ofiarowaną mu kapelanię u sióstr zakonnych w Klosterberg, zwanych Pannami Angielskimi (Englischen Fraulein vom Heiligen Schutzengel), które w większości były dawnymi nauczycielkami. W Klosterberg, który leży na uboczu i jest malowniczo położoną maleńką wioseczką, obok Ebersbach, 10 km na południe od Aschaffenburga, żył jak prawdziwy mnich. Czuł się tam bardzo dobrze. Nie był przez nikogo niepokojony, miał wymarzone warunki do pracy naukowej (Augustyn, red., 2010, s. 169–199). Od 1970 r. zmieniał miejsce zamieszkania, zastępował proboszczów i posługiwał w różnych parafiach Monachium. Pod koniec października 1970 r. objął kapelaństwo u znajomych sióstr zakonnych w Bürgeln, nad granicą francusko-szwajcarską, i przy tej okazji korzystał z biblioteki uniwersyteckiej pobliskiego Freiburg im Breisgau (Augustyn, red., 2010, s. 213).

W lipcu i sierpniu 1971 r. zrobił kurs języka angielskiego w School of English Studies w Folkestone, angielskim mieście położonym nad

32 Antoni Hilckman (1900–1970) – niemiecki filozof i politolog, profesor Uniwersytetu Jana Gutenberga w Moguncji (1946–1968), badacz różnych typów cywilizacji i kultur, przeciwnik narodowego socjalizmu, więzień hitlerowskich obozów koncentracyjnych, kontynuator nauki Feliksa Konecznego.

33 Feliks Koneczny (1862–1949) – historyk i historyzof, twórca oryginalnej koncepcji cywilizacji.

kanalem La Manche. Jeden z jego nauczycieli był przed wojną w Polsce kilka miesięcy, gdzie uczył angielskiego w pewnej arystokratycznej rodzinie (Augustyn, red., 2010, s. 220). Anglię opuścił 27 sierpnia 1971 r., powrócił na kontynent i zaczął zmieniać miejsca pobytu. Najpierw był w Niemczech, potem znalazł się w Paryżu itd. (Augustyn, red., 2010, s. 221, 225).

W październiku 1971 r., w celu lepszego poznania renesansu, który go zafascynował, usadowił się we wspólnocie włoskich jezuitów przy Viale Don Minzoni 25 we Florencji (*Catalogus Provinciarum*, 1972, s. 56). W następnym roku zamieszkał znów w Collegio Bellarmino w Rzymie i podejmował podróże, m.in. do Monachium (Augustyn, red., 2010, s. 227–229). W latach 1975–1979 gościł u francuskich jezuitów w „Les Fontaines” w Chantilly, położonym w uroczej miejscowości w regionie Hauts-de-France, 40 km na północ od Paryża. W 1970 r., wraz ze spadkiem liczby powołań, jezuita przenieśli studia dla kleryków do Paryża i przekształcili to pięknie położone miejsce w Centrum Kulturalno-Duchowe. Jednakże najbardziej interesowała go biblioteka obejmująca ponad 500 000 cennych dzieł. Chantilly jest znane też z renesansowego zamku z XVI w., w którym znalazło siedzibę Musée Condé. Posiada ono kolekcję 2500 rysunków oraz bibliotekę zawierającą 1500 rękopisów, z czego 200 jest iluminowanych. Kolekcja obrazów dawnych mistrzów należy do najważniejszych we Francji. Składa się głównie z dzieł włoskich i francuskich, m.in. są tam trzy obrazy Fra Angelico i trzy Rafaela Santi.

Podczas pobytu w Chantilly ks. S. Musiał ponownie zabrał się do pracy nad rozprawą doktorską, która – jak wyznał w liście do ojca z 24 września 1976 r. z Chantilly – „leżała ostatnio całkowicie odłogiem” (Augustyn, red., 2010, s. 221, 225). Przesiadywał w bibliotekach i archiwach oraz prowadził badania naukowe nad Bovillusem. Zbierał dokumenty do doktoratu, który miał być nie tylko odkrywczy, ale i doskonały, opierający się na możliwie wszystkich materiałach. Owocem jego żmudnej pracy jest kilka rozdziałów rozprawy doktorskiej. Po prostu perfekcjonizm uniemożliwił mu napisanie dwóch ostatnich. Przyznał później w jednym z wielu wywiadów, których udzielił wielu dziennikarzom w kraju i za granicą:

Moja praca doktorska padła, bo przygniotła mnie masa zebranych materiałów: tysiąc z górą skierowanych artykułów i większych publikacji, nie licząc ponad stu książek, nagromadzonych z wielkim trudem – tematyka z historii logiki: problem supozycji naturalnej w Paryżu w XV wieku – nie wspominając już o widmie ciągle nowej literatury na te temat, często trudno dostępnej. Dążenie do takiej perfekcji musi zgubić. Potwierdza się, że lepsze jest wrogiem dobrego (Bereś i Burnetko, 2006, s. 16–17)³⁴.

34 „«Lepsze» jest wrogiem «dobrego»” („Le mieux est l’ennemi du bien”) – Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

Na marginesie tego wyznania ks. Józef Augustyn SJ³⁵ zauważył:

Walka o nieszczęsny doktorat, który jak miecz Damoklesa wisiał nad jego głową przez tyle lat, stała się symbolem jego pełnych niepokoju i udręki wewnętrznych rozterek (Bubrowiecka, red., 2009, s. 40, 138).

Fragment skrupulatnie prowadzonej pracy ks. S. Musiała nad Bovillumem znalazł się w wydanych drukiem materiałach z międzynarodowej konferencji, która odbyła się w dniach od 14 do 16 września 1979 r. w Noyon: *Dates de naissance et de mort de Charles de Bovelles né à Saint-Quentin en 1479 (avant le 28 mars), mort à Ham le 24 février 1567*. Artykuł o dacie urodzin i śmierci Bovillusa liczy 26 stron. Ukazał się drukiem w 1979 r., w rok po powrocie autora do Polski.

Książd S. Musiał przebywał za granicą 13 lat, nieprzerwanie od 1965 do 1978 r. W tym czasie podejmował różne okazjonalne posługi duszpasterskie. W 1972 i 1973 r. pojawiał się sporadycznie z prelekcjami przed mikrofonami Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego (Grzebień, red., 1990, s. 179, 183). W kwietniu 1973 r. zamieszkał w jezuickim Domu Pisarzy przy Via dei Penitenzieri 20, położonym niedaleko Watykanu, skąd miał blisko do redakcji Radia Watykańskiego (Augustyn, red., 2010, s. 240). Od 30 września do 15 grudnia 1977 r. był pracownikiem okresowym Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego (Grzebień, red., 1990, s. 201, 288). Od 30 września do 29 października 1977 r. w Rzymie obserwował obrady synodu poświęconego sprawom katechezy w Kościele (IV Assemblea Generale Ordinaria) pt. *La catechesi nel nostro tempo* i przygotowywał z niego codziennie półgodzinny serwis dla Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego (ATJKr., rkps 4996-VI)³⁶. W tym okresie dalej pracował nad doktoratem i spędzał wiele czasu w Bibliotece Watykańskiej (Augustyn, red., 2010, s. 231–231). W 1979 r. należał do grupy osób, które wystąpiły przez mikrofonami Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego lub nadesłały gotowe materiały (Grzebień, red., 1990, s. 211).

Nie było mu łatwo rozstać się z Zachodem, który stanowił kiedyś dla Polaka całkowicie odmienny świat, i powrócić do kraju. W liście do ojca z 11 marca 1975 r. z Rzymu napisał, że jego powrót do kraju „został definitywnie ustalony na rok 1976, wakacje” (Augustyn, red., 2010, s. 262). W liście do ojca z 24 września 1976 r. z Chantilly podał, że jego miesiące na Zachodzie są raczej policzone i zjawi się w Polsce „koło Wielkiej Nocy

35 Józef Augustyn SJ (1950–) – rekolekcjonista, kierownik duchowy, współzałożyciel i redaktor naczelny kwartalników: „Życia Duchowego” (2001–2014) oraz „Pastores” (1998–2002).

36 W 1979 r. papież Jan Paweł II ogłosił posynodalną adhortację O katechizacji w naszych czasach (*Catechesi tradendae*) (Bereś i Burnetko, 2006, s. 74).

1977 roku” (Augustyn, red., 2010, s. 277). Jednakowoż dopiero w listopadzie 1978 r. zjechał do Polski i zamieszkał w jezuickiej wspólnotcie w Krakowie-Przegorzalach. 2 lutego 1980 r. przeniósł się z Krakowa-Przegorzał do wspólnoty kolegium przy ul. Kopernika 26 w Krakowie. W 1979 r. przydała mu się bardzo dobra znajomość języka Bovillus. W trakcie pierwszej pielgrzymki papieża Jana Pawła do Polski, która trwała od 2 do 10 czerwca 1979 r. oraz obudziła z letargu ducha Polaków i zaowocowała m.in. powstaniem NSZZ „Solidarność”, wcielił się w komentatora Radia Watykańskiego w języku francuskim.

Po pierwszej pielgrzymce do Polski papieża Jana Pawła II o. prowincjał Eugeniusz Ożóg³⁷ skierował go na ul. Wiślną 12 w Krakowie do Jerzego Turowicza, który – po krótkiej rozmowie i bez zbędnych pytań – 1 czerwca 1981 r. zatrudnił nieznanego sobie jezuitę na stanowisku redaktora „Tygodnika Powszechnego” (ATJKr., rkps 4996-VI). To opiniotwórcze katolickie czasopismo społeczno-kulturalne było po zakończeniu II wojny światowej w całym bloku komunistycznym fenomenem, użyzczało swoich łamów autorom, którzy nie mieli możliwości publikacji w innych wydawnictwach. Książd S. Musiał uczestniczył w wydarzeniach, które zostały wyzwolone przez papieża Jana Pawła II podczas jego pielgrzymki do Polski i doprowadziły do zawiązania NSZZ „Solidarność” oraz podpisania porozumień sierpniowych. W niedzielę 31 sierpnia 1980 r. odprawił Mszę św. w Stoczni Gdańskiej im. Lenina. Relację z tego wydarzenia *Msza św. w Stoczni im. Lenina*, które zakończyło strajk, zamieścił w nr 37 „Tygodnika Powszechnego” z 17 września 1980 r. Odtąd zaczął pisać solidarnościowe felietony w „Tygodniku Powszechnym” (Bereś i Burnetko, 2006, s. 76–85).

Wkrótce po wprowadzeniu stanu wojennego w Polsce, na prośbę Jerzego Turowicza, organizował „konspiracyjne” spotkania „Tygodnikowców” oraz osobistości opozycyjnych, którzy uniknęli obozów internowania i pozostali na wolności (Bubrowiecka, red., 2009, s. 103). Na początku 1982 r., dzięki posiadanemu paszportowi konsularnemu, opuścił Polskę i wyjechał do Austrii. Był to jego drugi naukowy pobyt za granicą (1982–1985), podczas którego miał w końcu ukończyć pracę doktorską rozpoczętą przed siedemnastu laty, w 1965 r. Podróżował po Niemczech, Francji, Szwajcarii i Italii. Podczas pobytu w Monachium w swoim *Notatniku* pod datą wtorek 4 maja 1982 r. zapisał nachodzące go na obczyźnie przynębiające myśli i refleksje, które były związane m.in. z wciąż nieukończonym doktoratem:

37 Eugeniusz Ożóg SJ (1932–2008) – prowincjał Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w latach 1977–1984, wieloletni duszpasterz Polonii w Australii.

Bayerische Staatsbibliothek – rewery, fotokopie, katalogi. Mechaniczna praca. Pod wysiłek intelektualny. Kiedy i gdzie wystąpi? Jeszcze nigdy nie czulem się tak bezdomny jak dzisiaj. Nie na mój wiek te igraszki akademickie. Byle zakończyć ten rozdział w życiu i osiąść na stałe pod swym własnym, ojczyźnianym dachem (Bubrowiecka, red., 2009, s. 14).

W Innsbrucku spotkał się z ks. Karlem Rahnerem SJ³⁸, który w maju 1982 r. zaprosił go na wycieczkę z jeszcze jednym jezuitą, służącym im za szofera (Bubrowiecka, red., 2009, s. 37).

Znalazł gościnną przystań w jedynym w Austrii klasztorze trapistów w Engelhartszell an der Donau, położonym w kraju związkowym Górna Austria, założonym w 1293 r. i słynącym z produkcji likierów. Przyjął za swój styl życia trapistów. Zachowywał milczenie i uczestniczył – co jest obce jezuitom – w modlitwach chórowych. Bliskie stały mu się problemy ekologiczne. Przeszedł na wegetarianizm (Bubrowiecka, red., 2009, s. 102, 124; Bereś i Burnetko, 2006, s. 19) i odczytał się oglądania telewizji. W przekonaniu opata klasztoru Klausa Jansena OCSO³⁹ był właściwym człowiekiem na właściwym miejscu. Pewnego dnia opat powiedział, że „miałby dobrego następcę, gdyby Stanisław pozostał w Engelhartszell” (Bubrowiecka, red., 2009, s. 88). Czas spędzony u trapistów pozostawił w ks. S. Musiale mocny ślad.

W tym czasie nawiązał kontakt z historykiem filozofii, czeskim jezuitą prof. Vladimirem Richterem⁴⁰ z Innsbrucka. Znowuż chodziło o ukończenie doktoratu na temat Bovillus. Również i ta druga próba sfinalizowania daleko zaawansowanej rozprawy doktorskiej spaliła na panewce, chociaż – jak powiadają współbracia zakonni, którzy towarzyszyli mu w jego wieloletnich zmaganiach z doktoratem – promotor miał się wyrazić, że to, co doktorant dotychczas napisał, spełniało wymagania rozprawy doktorskiej.

Odsuwał swój powrót do kraju. Miał świadomość, że także i tym razem zawiódł oczekiwania związane z doktoratem. Powrót do kraju oznaczał dla niego bolesne zerwanie ze światem kultury zachodniej i rozlicznych kontaktów, które nawiązał w wielu krajach. Wreszcie w listopadzie 1985 r. powrócił z Austrii do ojczyzny. Na nowo zamieszkał w znanej już sobie wspólnocie zakonnej przy ul. Zaskale 1 w Krakowie-Przegorzalach.

38 Karl Rahner SJ (1904–1984) – jeden z najbardziej wpływowych teologów XX w., który znacząco wpłynął na Sobór Watykański II.

39 OCSO (Ordo Cisterciensis Strictioris Observantiae), trapiści, właściwie Zakon Cystersów Ściślejszej Obserwancji.

40 Vladimír Richter SJ (1925–2013) – filozof. W 1969 r. został profesorem nadzwyczajnym w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym w Innsbrucku, którego był dziekanem w latach 1983–1985.

Natomiast z dniem 1 grudnia 1985 r. powtórnie podjął pracę redaktora w „Tygodniku Powszechnym” (ATJKr., rkps 4996-VI; *Kraków*, 1985, s. 233) z siedzibą przy ul. Wiślniej 12 w Krakowie. Praca ta trwała 10 lat, aż do 1995 r. Zżył się ze współpracownikami „Tygodnika Powszechnego” i nie tylko utrzymywał z nimi kontakty towarzyskie, ale także prowadził dla nich rekolekcje wielkopostne.

Rok 1985 okazał się przełomowy w jego życiu. W redakcji „Tygodnika Powszechnego” przy ul. Wiślniej 12 w Krakowie pojawił się – niezapowiedziany – w wigilię Bożego Narodzenia 1985 r. młody dziennikarz belgijski pochodzenia żydowskiego Bernard Suchecky. Gość z Belgii przyjechał, by wsłuchać się w polskie reakcje związane z lokalizacją klasztoru sióstr karmelitanek w Oświęcimiu, w pomieszczeniach Starego Teatru, przylegających do niemieckiego, nazistowskiego obozu koncentracyjnego w Auschwitz. Jako że zespół „Tygodnika Powszechnego” wybierał się na tradycyjny opłatek do kard. Franciszka Macharskiego⁴¹ na pobliską ul. Franciszkańską 3, redaktor naczelny pisma Jerzy Turowicz⁴², nie wiedząc, co począć z niespodziewanym gościem, zaproponował ks. S. Musiałowi, aby się nim zajął. Bernard Suchecky opisał sprawę Karmelu sióstr karmelitanek w artykule zamieszczonym w „Regards” (Bubrowiecka, red., 2009, s. 120–124). Temat ten stał się wydarzeniem o zasięgu światowym. Środowiska żydowskie głośno protestowały przeciwko obecności katolickich zakonnic w miejscu Zagłady. Był to początek aktywności ks. S. Musiała w kwestii Karmelu w Auschwitz, która wywołała diametralnie różne reakcje i spory oraz spowodowała, że stał się znany w sprawach relacji katolicko-żydowskich. Później włączył się w głośną dyskusję o obrazie umieszczonym w katedrze sandomierskiej, a przedstawiającym rzekomy żydowski mord rytualny (ATJKr., rkps 4996-VII).

W maju 1986 r. została utworzona przez polskich biskupów Komisja Episkopatu do spraw Dialogu z Judaizmem, początkowo w randze podkomisji. Ksiądz kard. F. Macharski zaproponował jako członka tej Komisji ks. S. Musiała, który należał do niej do 1995 r., a do 1993 r. pełnił obowiązki jej sekretarza. Za jego sekretarzowania w Komisji Episkopatu do spraw Dialogu z Judaizmem 30 listopada 1990 r. został wydany głośny list pasterski Episkopatu Polski z okazji 25. rocznicy ogłoszenia Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II z 28 października 1965 r. Do tego dokumentu wniósł

41 Franciszek Macharski (1927–2016) – arcybiskup metropolita krakowski w latach 1979–2005. Kard. od 1979 r.

42 Jerzy Turowicz (1912–1999) – redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego” w latach 1945–1953 i 1956–1999.

wielki wkład niemiecki jezuita, kard. Augustin Bea⁴³. Pod koniec Soboru, podczas studiów w Rzymie na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, ks. S. Musiał miał okazję słuchać wykładów kard. Bei, który referował dyskusje na temat tekstu deklaracji *Nostra aetate*. Dokument, który na pierwszy rzut oka nic rewolucyjnego nie wnosi, doprowadził do zmian w relacjach katolicko-żydowskich (Bereś i Burnetko, 2006, s. 140).

Wkrótce po powołaniu do Komisji Episkopatu do spraw Dialogu z Judaizmem metropolita krakowski kard. F. Macharski zwrócił się do ks. S. Musiała i J. Turowicza z prośbą o pomoc w rozmowach z Żydami protestującymi przeciwko lokalizacji klasztoru sióstr karmelitanek w Oświęcimiu. Wtedy też zaczął studiować problem Zagłady. 22 lipca 1986 r. we wspaniałym pałacu Rotshschilda nad Jeziorem Genewskim, wraz z J. Turowiczem, uczestniczył w spotkaniu strony katolickiej i żydowskiej jako doradca kard. F. Macharskiego. W rozmowach wzięli udział ze strony katolickiej także kard. Jean-Marie Lustiger⁴⁴, kard. Albert Decourtray⁴⁵ oraz kard. Godfried Danneels⁴⁶. Przedmiotem spotkania była sprawa klasztoru sióstr karmelitanek w Oświęcimiu. Ksiądz S. Musiał był sygnatariuszem ustaleń przyjętych 22 lipca 1986 r. w Genewie. Pół roku później, 22 lutego 1987 r., doszło do drugiej tury rozmów, która okazała się decydująca i doprowadziła do zmiany lokalizacji klasztoru karmelitanek w Oświęcimiu. W dniach 24–25 maja 1988 r. ks. S. Musiał wziął udział w rozmowach w Paryżu na temat realizacji porozumień genewskich z 22 lutego 1986 r. Spotkał się wówczas z Théo Kleinem i kard. Jean-Marie Lustigerem (ATJKr., rkps 4996-XIII). Później był zaangażowany w sprawę krzyży postawionych na oświęcimskim zwirowisku (Bereś i Burnetko, 2006, s. 87–111).

18 marca 1987 r. o. generał Peter Hans Kolvenbach⁴⁷ mianował go konsultorem Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego (ATJKr., rkps 4712, s. 89). Funkcję tę pełnił przez trzy lata, do 1990 r. W dniach 21–24 kwietniu 1987 r., podczas Kongregacji Prowincji Polski Południowej, która odbyła się w krakowskim kolegium przy

43 Augustin Bea SJ (1881–1968) – niemiecki działacz ekumeniczny, kard. od 1959 r.

44 Jean-Marie Lustiger (1926–2007) – biskup Orleanu (1979–1981), arcybiskup Paryża (1981–2005). Kardynał od 1983 r. Wywodził się z rodziny polskich Żydów z Będzina, która na początku XX w. opuściła polskie ziemie i przeprowadziła się do Francji.

45 Albert Decourtray (1923–1994) – arcybiskup Lyonu (1981–1994), prymas Galii (1981–1994), kardynał od 1985 r.

46 Godfried Danneels (1933–2019) – biskup antwerpski w latach 1977–1979, arcybiskup metropolita mechelańsko-brukselski i tym samym prymas Belgii w latach 1979–2010, kardynał prezbiter od 1983 r.

47 Peter Hans Kolvenbach SJ (1928–2016) – 29. Przełożony Generalny Towarzystwa Jezusowego (1983–2008).

ul. Kopernika 26, został wybrany prokuratorem, czyli delegatem na Kongregację Prokuratorów w Rzymie, podczas której miano rozstrzygnąć o zwołaniu Kongregacji Generalnej (*Wiadomości*, 1987, s. 99). Do Rzymu pojechał na początku września. Podczas obrad Kongregacji Prokuratorów, które toczyły się w Rzymie w dniach 3–8 września 1987 r., dał się poznać jako delegat często zabierający głos.

W 1987 r., po zmarłym w wieku 56 lat Jacku Susule⁴⁸, redaktorze „Tygodnika Powszechnego”, otrzymał od wdowy – częściowo w darze, częściowo odpłatnie – księgozbiór 2000 książek, który przekazał do Biblioteki Naukowej Towarzystwa Jezusowego przy ul. Mikołaja Kopernika 26 w Krakowie. W latach 1989–1991 pełnił obowiązki jednego z trzech zastępców redaktora naczelnego „Tygodnika Powszechnego” – J. Turowicza.

W liście do ojca z 11 marca 1975 r. z Rzymu napisał, że „w Krakowie na naszej uczelni brak jest profesora od historii filozofii, w której od lat się specjalizuję” (Augustyn, red., 2010, s. 262). Przełożeni zakonni starali się jak najlepiej spożytkować jego rozległą humanistyczną wiedzę zdobytą w wielu renomowanych zagranicznych ośrodkach akademickich. W latach 1986–1989 na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w kolegium przy ul. Mikołaja Kopernika 26 w Krakowie (od 1.10.2023 r. Uniwersytet Ignatianum w Krakowie) ks. S. Musiał prowadził wykłady z historii filozofii wraz z ks. Janem Popielem SJ⁴⁹ i ks. Tadeuszem Gadaczem⁵⁰. Dość szybko okazało się, że praca wykładowcy była jedynie krótkim epizodem w jego życiu. Szybko znużył się dość monotonną pracą wykładowcy, która wymagała *stabilitas loci*. Nadto, w czasie swojej „profesury” wiele podróżował i oddawał się działalności dziennikarskiej.

23 maja 1989 r. został mianowany przez o. generała Kolvenbacha superiorzem wspólnoty Domu Pisarzy przy ul. Kopernika 26 w Krakowie (ATJKr., rkps 4712, s. 215). 14 sierpnia 1989 r. przejął obowiązki superiora tej wspólnoty oraz dyrektora Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy (WAM), najstarszego katolickiego wydawnictwa na ziemiach Polski. Niezadługo stało się oczywiste, że nie czuł się dobrze w tej nowej roli. Sam poprosił o. prowincjała Steczka o zdjęcie z niego obowiązków dyrektorskich i 9 maja 1990 r. został zwolniony z tej funkcji. Z kolei 8 lipca 1990 r. przestał pełnić obowiązki superiora wspólnoty Domu Pisarzy.

48 Jacek Susul (1930–1987) – przez trzydzieści lat w „Tygodniku Powszechnym” prowadził pod pseudonimem „Biblioifil” rubrykę *Chodząc po księgarniach*.

49 Jan Popiel SJ (1914–2003) – profesor historii filozofii w Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, prowincjał Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego (1973–1977) (Cieślak, 2006, s. 516–519).

50 Tadeusz Gadacz (1955–) – filozof i religioznawca. Uczeń ks. prof. Józefa Tischnera.

W 1990 r. ks. S. Musiał powołał do życia Ośrodek Dokumentacji Judeo-Chrześcijańskiej Shalom, który w 1995 r. został włączony do zbiorów Biblioteki Naukowej Towarzystwa Jezusowego przy ul. Mikołaja Kopernika 26 w Krakowie i w 2004 r. liczył 3000 książek, z tego 2000 tomów zdobył sam założyciel drogą kupna i darowizn.

Był poszukiwanym mówcą w problematyce relacji chrześcijańsko-żydowskich. Nie odmawiał udziału w konferencjach i sympozjach w kraju i za granicą i chętnie w nich zabierał głos jako uczestnik, prelegent, panelista bądź dyskutant. Praca na rzecz społeczeństwa obywatelskiego, walka z antysemityzmem i ksenofobią, udział w dialogu żydowsko-katolickim i polsko-izraelskim przyniosły mu uznanie wielu środowisk oraz mnóstwo prestiżowych krajowych i zagranicznych nagród, odznaczeń, wyróżnień i dyplomów (ATJKr., rkps 4996-XVII-1-2).

W niedzielę 15 marca 1992 r. w Waszyngtonie, podczas specjalnej uroczystości na otwarciu VIII Narodowej Konferencji Młodych Przywódców *United Jewish Appeal*, został wyróżniony nagrodą „Nachshon Award” „za odwagę i walkę o zrozumienie”, jak głosi plakietka przymocowana do daru, który otrzymał (reprodukcja obrazu *Przejście przez Morze Czerwone* jednego z malarzy żydowskich) (Krajewski, 1992). Tegoż roku pośredniczył w przekazaniu darowizny emerytowanego profesora literatury angielskiej na uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku, Howarda H. Schlessa. Był to specjalistyczny księgozbiór z anglistyki liczący 2 500 książek, który trafił do Biblioteki Naukowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

16 listopada 1997 r. ukazał się na pierwszej stronie „Tygodnika Powszechnego” jego obszerny artykuł, który redakcja opatrzyła tytułem *Czarne jest czarne* (Musiał, 1997; Bubrowiecka, red., 2009, s. 132–135). Odniósł się w nim do antysemickich wypowiedzi ks. prałata Henryka Jankowskiego⁵¹ oraz przeprowadził analizę antysemityzmu i ksenofobii. Artykuł spotkał się z dużym zainteresowaniem opinii publicznej oraz był relacjonowany przez światowe media. Zapoczątkowuje on szereg innych tekstów i wypowiedzi ks. S. Musiała w tym temacie, które odbiły się szerokim echem w Polsce i na świecie oraz wywoływały różne reakcje. Działalność ks. S. Musiała spotkała się nie tylko z aprobatą i przyznaniem mu wielu nagród, ale także ze sprzeciwem i oporem w Kościele i społeczeństwie polskim, również w szeregach współbraci zakonnych (Bereś i Burnetko, 2006, s. 202–210; Chrostowski, 2004, s. 263–268; Kursa, 2013). W grudniu 1998 r. otrzymał od miesięcznika „Press”, adresowanego do dziennikarzy, pracowników reklamy i public relations, nagrodę „Grand

51 Henryk Jankowski (1936–2010) – kapelan „Solidarności”, proboszcz parafii św. Brygidy w Gdańsku (1970–2004).

Press”, czyli „Polskiego Pulitzera” w dziedzinie publicystki za artykuł *Czarne jest czarne*, opublikowany w „Tygodniku Powszechnym”.

W 1998 r. został członkiem rzeczywistym Polskiego Stowarzyszenia im. Janusza Korczaka w Warszawie, które zrzesza w Polsce szkoły, placówki, instytucje i organizacje pozarządowe noszące imię Janusza Korczaka lub pracujące metodami korczakowskimi z dziećmi i młodzieżą (ATJKr., rkps 4996-VII). W dniach 8–10 czerwca 2001 r. ks. Musiał uczestniczył w konferencji pt. „Jak kochać mimo różnic”, którą zorganizowało Polskie Stowarzyszenie im. Janusza Korczaka. Podczas konferencji, w sobotę 9 czerwca tegoż roku, wziął udział w dyskusji panelowej wraz z m.in. prof. Romualdem Jakubem Weksler-Waszkinielem⁵² (KUL) oraz prof. Stanisławem Krajewskim⁵³, współprzewodniczącym Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów (ATJKr., rkps 4996-VII).

W 1998 r. Stowarzyszenie Żydów Kombatantów i Poszkodowanych w II Wojnie Światowej w Warszawie, organizacji żydowskiej powstałej w 1991 r., mającej na celu przede wszystkim ochronę praw kombatantów żydowskich i osób poszkodowanych podczas II wojny światowej, z okazji 55. rocznicy powstania w getcie warszawskim postanowiło wyróżnić ks. S. Musiała pamiątkowym medalem poświęconym temu historycznemu wydarzeniu. Uroczystość wręczenia medalu odbyła się podczas Wieczoru Pamięci w niedzielę 19 kwietnia 1998 r. w Teatrze Żydowskim w Warszawie. W liście informującym go o medalu czytamy, że „przyznany został jako dowód wdzięczności za okazaną nam pomoc i reprezentowanej przez nas sprawie życzliwość i zainteresowanie” (ATJKr., rkps 4996-VII).

W 1998 r. UNESCO proklamowało dzień 16 listopada Międzynarodowym Dniem Tolerancji. W związku z tym dniem powstała w 1993 r. z inicjatywy grupy intelektualistów i działaczy społecznych różnych wyznań i narodowości Fundacja Ekumeniczna „Tolerancja” z siedzibą przy ul. Ogrodowej 37 w Warszawie przyznaje medale Zasłużony dla Tolerancji. Otrzymują je ludzie kultury, sztuki, politycy, osoby duchowne różnych wyznań w kraju i za granicą, które w sposób szczególny zasłużyły się szerzeniu idei tolerancji. 21 września 2000 r. Rada Fundacji postanowiła przyznać w dziedzinie indywidualnej krajowej ks. S. Musiałowi medal Zasłużony dla Tolerancji za rok 2000 (ATJKr., rkps 4996-VII). Książd

52 Romuald Jakub Weksler-Waszkinel (1943–) – polski były ksiądz katolicki i filozof żydowskiego pochodzenia. Pracownik naukowy KUL. Był księdzem diecezji warmińskiej. 6.02.2019 r. porzucił stan kapłański i przyjął judaizm. Pracuje jako archiwista w Yad Vashem w Jerozolimie.

53 Stanisław Krajewski (1950–) – polski filozof żydowskiego pochodzenia, matematyk i publicysta, działacz mniejszości żydowskiej w Polsce. Profesor zwyczajny na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

S. Musiał odebrał medal wraz m.in. z ks. Wacławem Oszajcą SJ⁵⁴ 16 listopada 2000 r. w Teatrze Żydowskim w Warszawie.

Doceniła go Niezależna Fundacja Popierania Kultury Polskiej Polcul Foundation w Australii (Polcul Foundation, 1998), która decyzją z 3 sierpnia 1998 r. w Sydney przyznała mu „wyróżnienia za walkę z antysemityzmem”. W skład Polcul Foundation wchodził m.in. Jan Nowak-Jeziorański⁵⁵ oraz Gustaw Herling-Grudziński⁵⁶. Uroczystość wręczenia wyróżnienia odbyła się 7 listopada 1998 r. w siedzibie Stowarzyszenia Wspólnota Polska (Dom Polonii) na Krakowskim Przedmieściu 64 w Warszawie (ATJKr., rkps 4996-VII).

Uczestniczył w wielu konferencjach i spotkaniach w kraju i za granicą poświęconych problematyce żydowskiej oraz relacjom chrześcijańsko-żydowskim. W dniach 6–7 kwietnia 2000 r. w Wiedniu wziął aktywny udział w spotkaniu (*Tagung*) zorganizowanym przez Academia Scientiarum et Artium Europea, które zostało poświęcone tematowi: „Antijudaismus im heutigen Mitteleuropa und Maßnahmen zu seiner Überwindung” (ATJKr., rkps 4996-VII).

W środę 14 czerwca 2000 r. w Centrum Kultury Żydowskiej przy ul. Meiselsa 17 w Krakowie był czynnym uczestnikiem międzynarodowej konferencji pt. „Polski Kościół a walka z antysemityzmem: wymiana doświadczeń amerykańskich i polskich”. Organizatorem konferencji byli: Fundacja Judaica – Centrum Kultury Żydowskiej w Krakowie oraz Cardinal Bernardin Center, Chicago. W konferencji wystąpił jako reprezentant Centrum Kultury i Dialogu w Krakowie, które powstało w 1998 r. z jego inspiracji (ATJKr., rkps 4996-VII). Celem Centrum Kultury i Dialogu jest tworzenie duchowej i fizycznej przestrzeni dla wszelkich działań zmierzających do wzajemnego zbliżenia kultur. Centrum dąży do kreowania prawdziwego dialogu, który na podstawie wszechstronnej akceptacji prowadziłby do wzajemnego wzbogacania się jego uczestników. Centrum działa jako podmiot międzywydziałowy na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie i podlega bezpośrednio rektorowi tegoż Uniwersytetu.

Trzykrotnie, w latach 2000–2002, zasiadał w jury Nagrody Literackiej „Nike”, polskiej nagrody literackiej za książkę roku przyznawaną od 1997 r. Celem Nagrody Literackiej „Nike” jest promocja polskiej literatury

54 Wacław Oszajca SJ (1947–) – teolog, publicysta i poeta. W latach 1995–2006 redaktor naczelny „Przeglądu Powszechnego”.

55 Jan Nowak-Jeziorański (1914–2005) – polityk, kurier i emisariusz Komendy Głównej AK i Rządu RP w Londynie, uczestnik powstania warszawskiego, wieloletni dyrektor Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa.

56 Gustaw Herling-Grudziński (1919–2000) – polski pisarz, eseista, krytyk literacki, dziennikarz, żołnierz, więzień obozów pracy Gułagu. Po wojnie żył i pracował w Neapolu.

współczesnej, ze szczególnym uwzględnieniem powieści. Fundatorami nagrody są „Gazeta Wyborcza” i Fundacja Agory.

W maju 2000 r. przebywał w Jerozolimie jako członek delegacji żydowsko-katolickiej, która pod przewodnictwem arcybiskupa Paryża kard. Jean-Marie Lustigera oraz przewodniczącego Rady Przedstawicielskiej Instytucji Żydowskich we Francji i Europejskiego Kongresu Żydowskiego Théo Kleina⁵⁷ odsłoniła w Yad Vashem tablicę ku czci zmarłego w 1994 r. arcybiskupa Lyonu, kard. Alberta Decourtray, który w 1986 i 1987 r. uczestniczył w rozmowach genewskich w sprawie klasztoru siostr karmelitanek w Oświęcimiu. Jego stanowisko zyskało uznanie stron żydowskiej i polskiej, co pozwoliło rozwiązać konflikt.

Ksiądz S. Musiał był członkiem zarządu organizacji United Nations Watch z siedzibą w Genewie, afiliowanej do Światowego Kongresu Żydowskiego (World Jewish Congress), który reprezentuje gminy i organizacje żydowskie w 115 krajach świata (ATJKr., rkps 4996-VII). Był też członkiem zarządu Centrum Kultury Żydowskiej na Kazimierzu w Krakowie, działającego od 24 listopada 1993 r. pod auspicjami Fundacji Judaica – placówki kulturalnej propagującej kulturę żydowską. Na krakowskim Kazimierzu brał udział w Festiwalu Kultury Żydowskiej, imprezie kulturalnej odbywającej się od 1988 r. Na Kazimierzu spotykał się też m.in. z Leopoldem Kozłowskim⁵⁸.

15 października 1993 r. otworzył w Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie przewód doktorski i przedstawił gotowy temat rozprawy doktorskiej: „Implikacje antropologiczne nauki o suppozycji naturalnej w *Ars suppositionum* (1500) Karola Bovillusy (1479–1566)”. Promotorem jego pracy doktorskiej został prof. Roman Darowski⁵⁹. Wydawało się wielu jego znajomym, że tym razem jego podejście do doktoratu zakończy się sukcesem. W tym celu udał się m.in. do Monachium, gdzie w tamtejszych bibliotekach zbierał materiały do rozprawy doktorskiej. W tym dziele służył mu wydatną pomocą piszący doktorat w stolicy Bawarii młodszy współbrat zakonny – ks. Józef Bremer⁶⁰, który wypożyczał książki i czasopisma z Bayerische Staatsbibliothek. Jednakże dwa lata później, w liście z września 1995 r. do ks. Stanisława Ziemiańskiego SJ⁶¹,

57 Théo Klein (1920–2020) – francuski prawnik, w latach 1983–1989 przewodniczący Rady Przedstawicielskiej Instytucji Żydowskich Francji.

58 Leopold Kozłowski-Kleinman (1918–2019) – pianista, kompozytor, dyrygent; ostatni przedstawiciel przedwojennych klezmerów w Polsce (Bubrowiecka, red., 2009, s. 126).

59 Roman Darowski SJ (1935–2017) – filozof, profesor Akademii Ignatianum w Krakowie.

60 Józef Bremer SJ (1953–) – filozof, rektor Akademii Ignatianum w Krakowie (2014–2022).

61 Stanisław Ziemiański SJ (1931–) – filozof, teolog, profesor Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie, twórca ponad 2500 pieśni religijnych.

oznajmił, że rezygnuje z pisania doktoratu. Była to trzecia i zarazem ostatnia nieudana próba, o której sam otwarcie opowiadał:

Moi koledzy i przełożeni spodziewali się, że zostanę profesorem filozofii. Zawiodłem ich. Jestem tylko kapłanem w prowadzonym przez siostry felicjanki zakładzie opiekuńczo-leczniczym (...) siedemdziesiąt pięć starych, schorowanych pań. Spotkanie z nimi to dla mnie wielka łaska Boża – medytacja o wielkości człowieka, o życiu i śmierci, o człowieku i Bogu (Skotnicki, oprac., 2016, s. 9).

Nie zamykał oczu na ludzkie problemy. Okazywał wrażliwość na kwestie społeczne: nierówności, biedę, bezrobocie, cierpienie, starość, niesprawiedliwość społeczną, wolność, poszanowanie godności osoby ludzkiej, krzywdę najsłabszych i bezbronnych, konflikty zbrojne i wojny. Na różne sposoby wspierał osoby dotknięte biedą i problemami osobistymi. Miał kontakty z bezdomnymi oraz ubogimi z Przytuliska św. Brata Alberta w Krakowie (Augustyn, red., 2010, s. 329). Od 4 lipca 1997 r. do 31 lipca 2000 r. pracował jako kapłan w Zakładzie Opiekuńczo-Leczniczym prowadzonym przez Zgromadzenie Sióstr Felicjanek przy ul. Kołłątaja 7 w Krakowie. Od sierpnia 2000 r. aż do śmierci ks. S. Musiał pełnił posługę kaznodziei i spowiednika w Bazylice Najświętszego Serca Pana Jezusa przy ul. Kopernika 26 w Krakowie.

W 2002 r. Komitet Nagrody im. Jana Karskiego i Poli Nireńskiej w Nowym Jorku przyznał mu doroczną nagrodę w wysokości 5000 USD za rok 2001 (ATJKr., rkps 4996-VII). Nagrodę ufundował w 1992 r. profesor jezuickiego Uniwersytetu Georgetown w Waszyngtonie Jan Karski (1914–2000), wychowanek Sodalicji Mariańskiej prowadzonej przez jezuitów w Łodzi (Cieślak, 2015, s. 61–88), legendarny kurier wojenny Rządu RP na uchodźstwie, świadek Holocaustu i Sprawiedliwy wśród Narodów Świata. Karski ustanowił nagrodę „dla uhonorowania autorów publikacji, które ukazują udział polskich Żydów i Polaków pochodzenia żydowskiego w kulturze i nauce polskiej” (ATJKr., rkps 4996-VII; ATJKr., rkps 4996-XVII-1-2). Karski nazначzył administratorem nagrody Żydowski Instytut Naukowy (YIVO Institute for Jewish Research) z siedzibą w Nowym Jorku. Żona Karskiego, Pola Nireńska – za wyjątkiem rodziców, którzy wyemigrowali do Palestyny przed wybuchem II wojny światowej – straciła całą rodzinę w Holokauście. 28 czerwca 2002 r. w Żydowskim Instytucie Historycznym w Warszawie prof. Feliks Tych⁶² w mowie z okazji wręczenia Nagrody im. Jana Karskiego i Poli Nireńskiej powiedział:

62 Feliks Tych (1929–2015) – polski historyk, dyrektor Żydowskiego Instytutu Historycznego (1995–2006).

Jesteśmy Mu wdzięczni za odwagę głoszenia swoich poglądów, za to, że głosi je tak, by nie urazić uczuć dobrych, ale inaczej myślących. To co mówi jest kapitałem, który kiedyś będzie procentował. Będzie zbliżał ludzi do prawdy. Ale oczywiście nagrody Karskiego nie przyznaje się tylko za odwagę cywilną, za szlachetność i inne cnoty moralne i intelektualne. Nagrodę Karskiego przyznaje się również za twórczość działającą na rzecz wzajemnego zrozumienia Polaków i Żydów (Skotnicki, oprac., 2016, s. 89).

Ksiądz S. Musiał położył wielkie zasługi dla polskich jezuitów. Miał szerokie horyzonty myślenia i doskonale zdawał sobie sprawę, że po zakończeniu II wojny światowej żelazna kurtyna dzieląca Europę na dwie sfery wpływów pozbawiła Polskę międzynarodowych kontaktów z Towarzystwem Jezusowym oraz wymiany kulturalnej z Zachodem. To właśnie on dążył do przezwyciężenia izolacji, w której – nie ze swojej winy – znaleźli się polscy jezuita w PRL-u pod rządami komunistów. Stał się pionierem w nawiązywaniu braterskich kontaktów pomiędzy Prowincją Górnoniemiecką Towarzystwa Jezusowego z siedzibą w Monachium oraz Prowincją Małopolską Towarzystwa Jezusowego z siedzibą w Krakowie. Do tej idei pozyskał asystenta Asystencji Słowiańskiej Towarzystwa Jezusowego ks. Antoniego Mruka⁶³ oraz prowincjała Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego ks. Stanisława Nawrockiego⁶⁴.

Pozyskiwał na Zachodzie przychylność wydawnictw (zwykle jezuitkich) i wysyłał do kraju książki oraz czasopisma filozoficzne i teologiczne. Dzięki jego zabiegom do Biblioteki Naukowej Towarzystwa Jezusowego przy ul. Mikołaja Kopernika 26 w Krakowie trafiło około 1000 zakupionych książek (Kontkowski, 2004, s. 19). Stąd też Biblioteka Naukowa Towarzystwa Jezusowego w Krakowie stała się skarbnicą bogatych zbiorów najnowszej i trudnej do zdobycia gdzie indziej literatury naukowej. Z jej cennych zasobów, na bieżąco doglądanych przez ks. Jerzego Paszendę SJ⁶⁵ i katalogowanych przez wiele lat przez ks. Czesława Michalunię SJ⁶⁶, korzystali nie tylko sami jezuita, ale także wiele osób duchownych i świeckich.

63 Antoni Mruk SJ (1914–2009) – profesor teologii moralnej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, asystent Asystencji Słowiańskiej (1965–1975) (Cieślak, 2019, s. 48–49).

64 Stanisław Nawrocki SJ (1915–1986) – prowincjał Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego (1967–1973) (Grzebień, oprac., 1996, s. 453).

65 Jerzy Paszcenda SJ (1932–2012) – historyk sztuki. Znanca dziejów, architektury i wyposażenia poszczególnych kościołów i domów jezuitkich w Polsce, autor licznych artykułów naukowych, haseł, biogramów, współpracownik *Katalogu zabytków w Polsce* i *Polskiego Słownika Biograficznego*. Przez 30 lat kierował „Biblioteką Pisarzy”, wieloletni redaktor książek w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy (WAM).

66 Czesław Michalunio SJ (1919–2013) – przez wiele lat wykładał na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie logikę i metodologię ogólną, teorię poznania i język łaciński.

Ponadto, ks. S. Musiał przekonywał przełożonych, aby wysyłali młodych jezuitów na kursy językowe. Dzięki temu polscy jezuiti, zwykle w miesiącach wakacyjnych, udawali się na kursy językowe do Niemiec, Austrii, Francji, Anglii i Włoch, lub przed rozpoczęciem roku akademickiego, we wrześniu, uczestniczyli w kursach języka angielskiego i francuskiego w kolegium w Krakowie. Poza tym ks. S. Musiał nalegał, aby przełożeni zakonni posyłali młodych jezuitów na studia na Zachód. Dzięki podjęciu tej idei po ukończeniu studiów filozoficznych w Polsce wielu polskich jezuitów studiowało teologię lub odbyło studia specjalistyczne w cenionych ośrodkach akademickich w Rzymie, Neapolu, Innsbrucku, Frankfurcie nad Menem, Monachium, Paryżu, Londynie i Dublinie. Studia te były sponsorowane przez generała jezuitów, przez zachodnie prowincje Towarzystwa Jezusowego bądź różne fundacje, m.in. międzynarodową organizację pozarządową związaną z Kościołem katolickim *Kirche in Not* (Pomoc Kościołowi w Potrzebie), powstała w 1947 r., z siedzibą główną w Königstein im Taunus w Niemczech, a także przez *Renovabis* – fundację Kościoła katolickiego w Niemczech.

Ksiądz S. Musiał zachorował w sobotę 14 lutego 2004 r. na udar niedokrwienny pnia mózgu i został hospitalizowany w Klinice Neurologicznej przy ul. Botanicznej 3 w Krakowie. 15 lutego wypowiedział odwieczającym go współbraciom zakonnym słowa, które okazały się ostatnimi: „Dopelniam braki udręk Chrystusa, dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24) (Sermak, 2004b, s. 22). Wieczorem tego dnia o godz. 23.00 doznał udaru krwotocznego mózdzku, stracił przytomność i nie odzyskał jej do chwili śmierci o godz. 19.10 w piątek 5 marca 2004 r. (Sermak, 2004a, s. 25–26). Zmarł w 66. roku życia, 52. roku powołania zakonnego i 41. kapłaństwa. Jego maksymą życiową były słowa św. Augustyna (354–430), biskupa Hippony: „dilige scientiam, sed antepone caritatem” („kochaj wiedzę, ale przedkładaj nad nią miłość”).

Śmierć ks. S. Musiała poruszyła wiele osób. Świadczyły one, że zmarły jezuita odegrał w ich życiu rolę prawdziwego przyjaciela i autentycznego przewodnika duchowego (Agnieszka, 2004, s. 8). Na wiadomość o śmierci ks. S. Musiała listy kondolencyjne przysłali arcybiskup metropolita gnieźnieński Henryk Józef Muszyński (*List kondolencyjny arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego*, 2004, s. 24) oraz arcybiskup metropolita poznański Stanisław Gądecki, który napisał m.in.:

W osobie o. Stanisława Musiała Kościół Katolicki w Polsce traci człowieka niezwyklego i nieprzeciętnego, który poprzez różnorakie działania i publikacje starał się zawsze łączyć, a nie dzielić. Okazywał się zawsze człowiekiem otwartym na potrzeby innych, zwłaszcza ubogich na ciele i duchu. W szczególności sposób należy też podkreślić Jego zaangażowanie

w sprawie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego oraz czas pracy w Komitecie ds. Dialogu z Judaizmem Konferencji Episkopatu Polski (*List kondolencyjny arcybiskupa metropolity poznańskiego*, 2004, s. 24)

Msza św. pod przewodnictwem ks. kard. Franciszka Macharskiego została odprawiona o godz. 10.00 15 marca 2004 r. w Bazylice Najświętszego Serca Pana Jezusa. Mszę św. koncelebrowało 87 kapłanów, w większości jego współbraci zakonnych. Uczestniczyła w niej rodzina zmarłego wraz ze znajomymi z Łososiny Górnej i Limanowej, liczni przyjaciele i znajomi, biskup ewangelicko-reformowany Zdzisław Tranda⁶⁷, proboszcz parafii ewangelicko-augsburskiej w Krakowie pastor Roman Mikler⁶⁸ z kościoła św. Marcina w Krakowie, ks. Adam Boniecki⁶⁹ i Marek Skwarnicki⁷⁰ z „Tygodnika Powszechnego”, reżyser i senator Kazimierz Kutz⁷¹, redaktor Małgorzata Nycz z Wydawnictwa Literackiego, prof. Andrzej Borowski⁷² z UJ oraz wiele innych osób. Pamiętam, że także Agnieszka Holland wspominała o swojej rozmowie z ks. S. Musiałem.

Kazanie pogrzebowe podczas Mszy św. wygłosił jego przełożony ze wspólnoty Domu Pisarzy im. Księdza Piotra Skargi przy ul. Kopernika 26 – ks. Jerzy Sermak⁷³. Powiedział on m.in.:

Nadszedł czas trzytygodniowego konania. Mimo najstaranniejszej opieki lekarskiej i pielęgniarskiej nic już więcej nie dało się zrobić, jak tylko modlić się i czekać na to, co Bóg uczyni. I wtedy rozdzwoniły się telefony, z Polski i z zagranicy, nie od znajomych, a tym bardziej nie od znawców o. Stanisława, ale od jego najprawdziwszych przyjaciół, od ludzi, którym w życiu pomógł, materialnie i duchowo, od ludzi, których wyciągnął z bagna i którym pomógł powstać, od takich, którzy zawdzięczają mu pojednanie z Bogiem kogoś najbliższych, od dzieci Holocaustu, od świadków jego dobroci. Dziesiątki telefonów od ludzi, którzy naprawdę znali Staszka, nie z prasy, ale z życia. Ich życie zostało naznaczone obecnością

67 Zdzisław Tranda (1925–) – polski duchowny ewangelicko-reformowany, superintendent generalny Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w PRL i RP (1978–2002), z tytułem biskupa Kościoła.

68 Roman Mikler (1949–2012) – przewodniczący Krakowskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej (1989–2006).

69 Adam Boniecki (1934–) – generał zakonu marianów (1993–1999), redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego” (1999–2011).

70 Marek Skwarnicki (1930–2013) – poeta, publicysta, prozaik, felietonista, tłumacz.

71 Kazimierz Kutz (1929–2018) – reżyser filmowy, teatralny i telewizyjny, scenarzysta, pisarz, polityk.

72 Andrzej Borowski (1945–) – literaturoznawca, teoretyk i historyk literatury, profesor UJ.

73 Jerzy Sermak SJ (1950–) – rekolekcjonista, wieloletni redaktor naczelny „Posłańca Serca Jezusowego”.

ks. Stanisława. On w ich sercach, w domach, w pogmatwanych losach pozostawił niezatarty ślad dobroci. Pytali o jego zdrowie nie z ciekawości, ale z autentycznej troski o człowieka, który był zawsze o nich zatroskany. Każdy wyrażał się tak, jakby był jedynym przyjacielem ks. Stanisława. Widocznie tak ich traktował, poświęcając każdemu czas, serce i dobroć (Sermak, 2004b, s. 22–23).

Ostatnie obrzędy pogrzebowe śp. ks. S. Musiała rozpoczęły się o godz. 12.00. Poprowadził je od bramy głównej cmentarza Rakowickiego w Krakowie metropolita krakowski ks. kard. Franciszek Macharski. Uczestniczyli w nich nie tylko jego krewni i znajomi, współpracownicy zakonni z wielu wspólnot zakonnych, przyjaciele z „Tygodnika Powszechnego”, ale także m.in. ambasador Izraela w Polsce David Peleg⁷⁴, naczelny rabin Polski Michael Schudrich⁷⁵, przewodniczący Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Krakowie Tadeusz Jakubowski oraz rabin Sasha Pecaric⁷⁶ z Fundacji Ronalda S. Laudera. Przed złożeniem ciała zmarłego do grobowca rabin Aron Halberstam z Jerozolimy odśpiewał *kadisz* (Kontkowski, 2004, s. 21). Ksiądz S. Musiał został pochowany w grobowcu jezuitów na cmentarzu Rakowickim w Krakowie (Cieślak, 2022, s. 370). „To chyba pierwszy w historii przypadek *kadiszu* na pogrzebie katolickiego księdza – twierdził Henryk Halkowski⁷⁷, członek krakowskiego środowiska żydowskiego”⁷⁸. Z kolei ks. Adam Boniecki, wspominając ks. Musiała i jego dokonania na łamach „Tygodnika Powszechnego”, napisał: „Bo sekret Staszka jest w tym, że był on jezuitą do szpiku franciszkańskim” (Boniecki, 2004, s. 7, por. Musiał, 2004, s. 7).

Mieszkańcy i władze samorządowe Gminy Limanowa i Miasta Limanowa były z niego dumne, pamiętały o nim i darzyły go dużym szacunkiem i uznaniem. Ksiądz S. Musiał podtrzymywał więzy rodzinne. Kiedy był w Polsce i dysponował czasem, przyjeżdżał na pogrzeby najbliższych członków rodziny. Był zapraszany w rodzinne strony na odczyty i spotkania wspomnieniowe oraz głoszenie kazań. W 1998 r. celebrował Mszę św. i wygłosił kazanie na Otwarcie Sezonu Turystycznego na Górze Paproć. Ze względu na ulewny deszcz odprawił Mszę św. w stodole u pana Józefa

74 Dawid Peleg (1942–2013) – izraelski historyk i dyplomata, w latach 2004–2009 ambasador Izraela w Polsce. Urodził się w Jerozolimie, w rodzinie żydowskich emigrantów z Suwałk.

75 Michael Schudrich (1955–) – amerykańsko-polski religioznawca i historyk, od 2004 r. naczelny rabin Polski. Urodził się w Nowym Jorku w żydowskiej rodzinie o polskich korzeniach.

76 Sacha Pecaric (1965–) – rabin, filozof i wydawca klasycznych tekstów żydowskich. W latach 1997–2004 mieszkał w Krakowie, gdzie kierował oddziałem Fundacji Ronalda S. Laudera.

77 Henryk Halkowski (1951–2009) – historyk, dziennikarz, publicysta i tłumacz, znawca chasydyzmu i historii krakowskiego Kazimierza.

78 <https://www.ekumenizm.pl/spoleczenstwo/pogrzeb-o-musiala/> (dostęp:02.04.2024).

Rysia. Gdy zebrana została w strugach deszczu składka, chciano mu ją przekazać, nie przyjął jej i powiedział: „Zostawcie sobie te pieniądze, wam się bardziej przydadzą, macie takie ambitne plany budowy kaplicy i krzyża upamiętniającego dwa tysiące lat chrześcijaństwa”. Wtedy zawiązał się społeczny komitet i powstała kaplica pw. Królowej Beskidów oraz krzyż. Działkę bezpłatnie przekazał Józef Ryś.

W niedzielę 11 sierpnia 2002 r., podczas uroczystej sesji z okazji 10-lecia Gminy Limanowa, która odbyła się w sali widowiskowej Limanowskiego Domu Kultury w Limanowej, otrzymał okolicznościowy medal z okazji 10-lecia Gminy Limanowa (ATJKr., rkps 4996-VII). Jego krótka notka biograficzna ze zdjęciem pojawiła się na wystawie „Limanowanie w Polsce i świecie”, która w kwietniu 2000 r. była prezentowana w Wojewódzkiej Bibliotece Publicznej przy ul. Rajskiej 1 w Krakowie, a następnie w czerwcu tegoż roku w Limanowej i miała za cel promocję Limanowej (ATJKr., rkps 4996-VIII-2). W 2005 r., już po śmierci, w uznaniu zasług Rada Miasta Limanowa podjęła uchwałę o nadaniu jego imienia ulicy w dzielnicy Łososina Górna.

W piątą rocznicę śmierci ks. S. Musiała, 4 marca 2009 r., z inicjatywy Fundacji Judaica – Centrum Kultury Żydowskiej, na nowym cmentarzu żydowskim przy ul. Miodowej 4 w Krakowie Tadeusz Jakubowicz⁷⁹, przewodniczący Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Krakowie, odsłonił tablicę ze słowami: „Pamięci księdza Stanisława Musiała wspaniałego człowieka i naszego przyjaciela obdarzonego wielką charyzmą. Na zawsze pozostanie w naszych sercach – Żydzi Krakowscy” (K.W., 2009, s. 4; j.sad., 2009, s. 7; Skotnicki, 2016, s. 39; ATJKr., rkps 4996-XIV). Warto dodać, że po raz pierwszy w Polsce upamiętniono na cmentarzu żydowskim katolickiego księdza.

Pozostawił w swoim dorobku kilka artykułów naukowych z historii renesansu we Francji oraz wiele artykułów publicystycznych w prasie krajowej i zagranicznej. Krakowskie Wydawnictwo Literackie wydało dwie jego książki *Czarne jest czarne* oraz *Dwanaście koszy ulomków*. *Dwanaście koszy ulomków* zawiera zbiór publikowanych w latach 1986–2002 artykułów na łamach „Tygodnika Powszechnego”. W tych felietonach objawił kunszt, wiedzę i talent literacki (Bubrowiecka, red., 2009, s. 119). 15 października 2002 r. otrzymał nagrodę Krakowska Książka Miesiąca Października 2002 za książkę *Dwanaście koszy ulomków*. Fundatorem nagrody jest Wydział Edukacji i Kultury Urzędu Miasta Krakowa. Pośmiertnie Wydawnictwo Literackie ogłosiło drukiem *Notatnik ks. Stanisława Musiała. Jezuita w wytartym swetrze* (2009).

79 Tadeusz Jakubowicz (1939–) – od 1997 r. przewodniczący Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Krakowie.

Notatnik odnalazł po jego śmierci wśród rzeczy przeznaczonych do wyrzucenia jego sąsiad w Domu Pisarzy przy ul. Kopernika 26 w Krakowie, współbrat zakonny ks. Józef Augustyn SJ. *Notatnik*, stary niemiecki, czarny i niedatowany kalendarz *Jahr um Jahr*, stanowi autentyczne świadectwo wiary ks. S. Musiała, jego głęboko przeżywanego powołania zakonnego i kapłańskiego, skromności i miłości do ludzi oraz zapis jego stanów ducha (Bubrowiecka, red., 2009, s. 137–140).

Wydawnictwo WAM opublikowało *Listy ks. Stanisława Musiała do Rodziny* (2010). Są tam listy z lat 50., 60. i 70. XX w., pisane do rodziny, które przez lata zbierała i pieczołowicie przechowywała jego najmłodsza siostra – Barbara Twaróg. Z listów wylania się postać ks. S. Musiała jako kochającego syna, czulego brata i oddanego przyjaciela. Uzupełnieniem listów jest esej autorstwa Zofii Zarębianki⁸⁰ o duchowości ks. S. Musiała oraz wspomnienia jego siostr – Marii Sulkowskiej i Barbary Twaróg. Wydawnictwo WAM dokonało publicznej prezentacji *Listów ks. Stanisława Musiała do Rodzin* w czwartek 4 marca 2010 r. w auli Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” przy ul. Kopernika 26 w Krakowie (obecnie Uniwersytet Ignatianum w Krakowie). Odbyła się ona z udziałem zaproszonych gości, m.in. ks. Adama Bonieckiego, Małgorzaty Nycz, Zofii Radzikowskiej⁸¹, ks. Józefa Augustyna SJ, ks. Ludwika Grzebień SJ⁸² i ks. Bogusława Steczka SJ. Spotkanie poprowadził ks. Jacek Prusak SJ⁸³.

Najważniejsze teksty ks. S. Musiała dotyczące relacji polsko-żydowskich i chrześcijańsko-żydowskich, wśród nich najgłośniejszy artykuł *Czarne jest czarne* z 1997 r., zebrał razem i podał do druku Janusz Poniewierski⁸⁴. Ukazały się one w Wydawnictwie WAM pt. *Wyrzut sumienia. Wokół relacji chrześcijańsko-żydowskich i polsko-żydowskich* (Kraków 2019). Jako wstęp umieszczono w publikacji rozszerzoną i nieco zmienioną wersję wystąpienia prof. Stanisława Krajewskiego w trakcie spotkania Polskiej

80 Zofia Zarębianka (1958–) – poetka, eseistka, prof. w Katedrze Literatury XX w. na Wydziale Polonistyki UJ, członek Centrum Kultury i Dialogu afiliowanego przy Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie.

81 Zofia Radzikowska (1935–) – prawniczka, działaczka samorządowa i opozycyjna w PRL. Do 2009 r. była członkiem zarządu Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Krakowie. Działała w krakowskim oddziale Stowarzyszenia Dzieci Holocaustu.

82 Ludwik Grzebień SJ (1939–2020) – historyk, rektor Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie (2004–2010).

83 Jacek Prusak SJ (1971–) – psycholog, pracownik Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Członek redakcji „Tygodnika Powszechnego”.

84 Janusz Poniewierski (1958–) – publicysta katolicki. Od 1989 r. był członkiem redakcji „Tygodnika Powszechnego”. W 2012 r. został prezesem krakowskiego Klubu Chrześcijan i Żydów „Przymierze”.

Rady Chrześcijan i Żydów, które odbyło się 5 grudnia 2017 r. w Warszawie i było poświęcone dziedzictwu ks. S. Musiała (Musiał, 2019, s. 5–13).

Nie dane mi było mieszkać we wspólnocie zakonnej z ks. Stanisławem Musiałem. Spotykałem go jedynie okazjonalnie, zwykle był w wytartym swetrze. W 1986 r., podczas moich studiów filozoficznych w krakowskim kolegium, zostałem wydelegowany przez moich współbraci zakonnych do nawiązania kontaktu z ks. S. Musiałem i zaproszenia go do naszej podwspólnoty kleryków studiujących filozofię. Ksiądz S. Musiał przyjął zaproszenie. Był już wtedy znanym i rozpoznawalnym członkiem redakcji „Tygodnika Powszechnego”. Podczas braterskiej rozmowy podzielił się z nami, młodymi jezuitami na drodze do kapłaństwa, tym, co robił w „Tygodniku Powszechnym”. Pamiętam, że podczas Pieszej Pielgrzymki Archidiecezji Krakowskiej na Jasną Górę w 1986 r. na jednym z postojów miał konferencję dla pielgrzymów na temat piątej encykliki Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem*, ogłoszonej 18 maja 1986 r. i poświęconej Duchowi Świętemu. Po wygłoszeniu konferencji podszedł do mojej grupy i zamienił z nami kilka zdań. Wiele lat później natknąłem się na niego przed Domem Pisarzy im. Księdza Piotra Skargi przy ul. Kopernika 26. W rękę niósł kosz na śmieci. Oznajmił mi, że idzie do ogrodu, aby spalić swoją korespondencję. Sugerowałem mu, aby zachował to, co jest cenne dla potomności, i przekazał do Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego. Nie udało mi się odwieść go od jego zamiaru. Mam nadzieję, że mimo to pozostawił w swoich zbiorach rzeczy najważniejsze.

Aleksander B. Skotnicki⁸⁵ wydał opracowanie poświęcone ks. Stanisławowi Musiałowi SJ. Zawiera ono zdjęcie jezuitę w jego charakterystycznym wytartym swetrze oraz jest opatrzone notką biograficzną, która w sposób niezwykle trafny i syntetycznie uobecnia jego profil oraz dokonania i mogłaby być umieszczona na jego nagrobku:

filozof, teolog, intelektualista katolicki, publicysta „Tygodnika Powszechnego” (od 1991), pierwszy laureat polskiego Pulitzera (1998), niestrudzony rzecznik dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, sekretarz Komisji Episkopatu Polskiego ds. Dialogu z Judaizmem (1986–1995) – jezuita, wrażliwy i uważny rozmówca, spowiednik krakowskich bezdomnych, przyjaciel ludzi biednych, zagubionych, starych, cierpiących, porównywany do współczesnego św. Franciszka (Skotnicki, oprac., 2016, s. 3)⁸⁶.

85 Aleksander Bartłomiej Skotnicki (1948–) – hematolog i transplantolog, członek PAU. W swojej działalności społecznej zajmuje się m.in. badaniem kwestii związanych z historią Żydów w Polsce.

86 W dniach 21–22.02.1966 r. ks. S. Musiał urządził sobie wycieczkę-pielgrzymkę i odwiedził m.in. Asyż (Augustyn, red., 2010, s. 119–121).

Pamięć o ks. S. Musiale kultywuje powstały w 2008 r. w Krakowie Klub Chrześcijan i Żydów „Przymierze” z siedzibą przy ul. Miodowej 24. Stanowi on miejsce spotkań, wymiany doświadczeń i współdziałania liderów krakowskich instytucji i środowisk zaangażowanych w pojednanie chrześcijańsko-żydowskie i polsko-żydowskie. Klub Chrześcijan i Żydów „Przymierze” ustanowił Nagrodę ks. Stanisława Musiała, przyznawaną osobom zasłużonym dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego i polsko-żydowskiego (Skotnicki, oprac., 2016, s. 42; K.W., 2009, s. 4). Fundatorami Nagrody ks. Stanisława Musiała są: Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prezydent Miasta Krakowa oraz Gmina Wyznaniowa Żydowska w Krakowie. Wyboru laureatów dokonuje Kapituła, której przewodniczy Rektor UJ. W skład Kapituły wchodzi też Rektor Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Nagroda jest przyznawana w dwóch kategoriach: za twórczość w duchu dialogu i współpracy chrześcijańsko-żydowskiej oraz za inicjatywy społeczne na rzecz dialogu i współpracy chrześcijańsko-żydowskiej i polsko-żydowskiej.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (ATJKr.)

Rkps 2435, *Kwestionariusz osobisty członków Prowincji Galicyjskiej i Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego.*

Rkps 4182, *Liber admissorum II in Societatem Jesu.*

Rkps 4220, *Suffragia examinum z teologii członków Prowincji Polskiej Południowej Towarzystwa Jezusowego z lat 1955/1956–1976/1977.*

Rkps 4712, *Kolvenbach Peter Hans General S.J. Korespondencja Generalska z lat 1983–1989.*

Rkps 4996-V, *O. Stanisław Musiał SJ. Korespondencja. Badania lekarskie. ZUS. Różne umowy i PIT-y.*

Rkps 4996-VI, *O. Stanisław Musiał SJ. Różne dokumenty. Dokumenty osobiste.*

Rkps 4996-VII, *O. Stanisław Musiał SJ. Różne obrazki, teksty, wycinki prasowe, odznaczenia, wyróżnienia.*

Rkps 4996-VIII-1-2-3-4-5-6-7, *O. Stanisław Musiał SJ. Korespondencja różna.*

Rkps 4996-IX-1-2-3-4-5-6, *O. Stanisław Musiał SJ. Listy do rodziny.*

Rkps 4996-X, *O. Stanisław Musiał SJ. Judaica.*

Rkps 4996-XI, *O. Stanisław Musiał SJ. Notatnik. Materiały.*

- Rkps 4996-XII, Wywiad *O. S. Musiała SJ. Oryginał.*
Rkps 4996-XIII, *Teksty O. Stanisława Musiała SJ. Nekrologi o. S. Musiała.*
Rkps 4996-XIV, *O. Stanisław Musiał SJ. Fotokopie.*
Rkps 4996-XV, *O. Stanisław Musiał SJ. Korespondencja różnych osób.*
Rkps 4996-XVI, *O. Stanisław Musiał SJ. Korespondencja NN, zaproszenia, programy konferencji i sympozjów, rysunki.*
Rkps 4996-XVII-1-2, *O. Stanisław Musiał SJ. Dziennik, medale, odznaczenia, afisze.*
Rkps 4996-XVIII, *O. Stanisław Musiał SJ. Kopie różnych tekstów, kazania, artykuły.*
Rkps 4996-XIX, *O. Stanisław Musiał SJ. Wywiady.*
Rkps 4996-XX-1-2, *O. Stanisław Musiał SJ. Artykuły prasowe dotyczące o. S. Musiała SJ.*
Rkps 4996-XXI, *O. Stanisław Musiał SJ. Materiały osób różnych. Varia.*

Źródła

- Augustyn, J. (red.) (2010). *Listy ks. Stanisława Musiała do rodziny*, współprac. red. K. Stokłosa. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bereś, W. i Burnetko, K. (2006). *Duchowny niepokorny. Rozmowy z księdzem Stanisławem Musiałem*. Warszawa: Świat Książki.
- Bez podpisu papieża. Z o. Stanisławem Musiałem o watykańskim dokumencie „Pamiętamy: refleksje nad Szoah” [rozmawia M. Turski] (1998). *Polityka*, nr 13 (28.03.1998).
- Bubrowiecka, R. (red.) (2009). *Notatnik ks. Stanisława Musiała. Jezuita w wytartym swetrze*. Tłum. fragm. *Notatnika* B. Dydula – j. łac. i fr., A. Stokłosa – j. niem. Kraków.
- Buttaroni, S. i Musiał, S. (red.) (2003a). *Mord rytualny. Legenda w historii europejskiej*. Tłum. R. Brandstätter et. al. Kraków–Norymberga–Frankfurt: Stowarzyszenie na rzecz Inicjatyw Kulturalnych.
- Buttaroni, S. i Musiał, S. (red.). (2003b). *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, übers. R. Brandstätter et al. Wien–Köln–Weimar: Böhlau Verlag.
- Buttaroni, S. i Musiał, S. (red.). (2003c). *Ritual murder. A legend in European history*, transl. by A. Kołodziej et al.. Kraków–Nuremberg–Frankfurt. *Catalogus Provinciae Germaniae Superioris Societatis Iesu ineunte anno 1969* (1968). Altoetting.
- Catalogus Provinciarum Poloniae Societatis Iesu 1972* (1972). Cracoviae.
- Catalogus Romanarum Domorum Interprovincialium Societatis Iesu ineunte anno 1966* (1965). Roma.
- Chrostowski, W. (1999). Krzyż na tle drzew. *Życie*, 21.06.1999, 18–19.
- Chrostowski, W. (2004). Czarne jest czarne, Stanisław Musiał, Kraków 2003 (recenzja). *Collectanea Theologica*, 74/2, 263–268.

- Domosławski, A. (2020). Spowiedź Kościoła (debata z udziałem m.in. ks. S. Musiała). *Gazeta Wyborcza*, 16–17.09.2000.
- Kadisz za księdza. Z ks. Stanisławem Musiałem SJ rozmawiają Witold Beres i Krzysztof Burnetko (1999). *Gazeta Wyborcza*, 9–10.01.1999, 8.
- Krzyż i koński ogon. Rozmowa [ze Stanisławem Musiałem SJ] (2003). *Organizacja III*. Kraków.
- Kto się boi prawdy o Jedwabnem? [debata z udziałem ks. S. Musiała] (2001). *Zdanie*, nr 1–2 (122–123).
- List kondolencyjny arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego Henryka Józefa Muszyńskiego (2004). *Nasze Sprawy. Wiadomości z Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, 4, 24.
- List kondolencyjny arcybiskupa metropolity poznańskiego Stanisława Gądeckiego (2004). *Nasze Sprawy. Wiadomości z Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, 4, 24.
- Musiał, S. (1971). *Specyfika świętości małżonków według Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et Spes”*. Lublin.
- Musiał, S. (1976). Miłość małżonków według konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”. *Studia Teologiczne*, t. 1.
- Musiał, S. (1979). Dates de naissance et de mort de Charles de Bovelles né à Saint-Quentin en 1479 (avant le 28 mars), mort à Ham le 24 février 1567. W: *Actes du colloque international tenu à Noyon les 14–15–16 septembre 1979*. Noyon, 31–57.
- Musiał, S. (1980). Msza św. w Stoczni im. Lenina. *Tygodnik Powszechny*, nr 37.
- Musiał, S. (1985). Beatus Rhenanus étudiant de philosophie à Paris (1503–1507). *Les Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat*, 271–279.
- Musiał, S. (1988). Wizja Ojczyzny u ks. Piotra Skargi. W: *Tydzień Kultury Chrześcijańskiej 6; 1985; Kraków Dialog Kościoła z kulturą*, t. 2, *Materiały z VI i VII Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Krakowie 1985, 1986*. Kraków.
- Musiał, S. (1990a). Chrześcijaństwo a judaizm. *Horyzonty Wiary*, nr 1.
- Musiał, S. (1990b). Czy siostry karmelitanki mogą modlić się w Oświęcimiu? *Collectanea Theologica*, Ann. 40, Fasc. 3. Varsaviae.
- Musiał, S. (1990c). Prosimy was z całego serca o przebaczenie. *Tygodnik Powszechny*, nr 45 (11.11.1990).
- Musiał, S. (1996). *The Holocaust, Christianity, Poland. Some Reflections of a Polish Christian Fifty Years Later*. Cincinnati.
- Musiał, S. (1997). Czarne jest czarne. *Tygodnik Powszechny*, nr 46 (16.11.1997) (przedruk: *Gazeta Wyborcza*, nr 266, 15–16 11.1997).
- Musiał, S. (1998a). Ciężar grzechu. *Tygodnik Powszechny*, nr 13 (29.03.1998), 9.
- Musiał, S. (1998b). Grzech antysemityzmu. Odpowiedź ks. Waldemarowi Chrostowskiemu. *Tygodnik Powszechny*, nr 2 (11.01.1998) [przedruk: Musiał, S. (2000). The Sin of Antisemitism: A Response to Waldemar

- Chrostowski. *Polin Studies in Polish Jewry*, vol. 13: *Focusing on the Holocaust and its Aftermath*, ed. A. Polonsky. London–Portland, 317–322].
- Musiał, S. (1998c). Prawda o oświęcimskim krzyżu. *Gazeta Wyborcza* (22.04.1998).
- Musiał, S. (1998d). Zaciśnięte pięści przeciw. Krzyże w Auschwitz. *Tygodnik Powszechny*, nr 32 (9.08.1998).
- Musiał, S. (1999a). Obrazy Jezusa. *Polityka*, nr 52 (25.12.1999).
- Musiał, S. (1999b). Wojna o definicję człowieka. *Tygodnik Powszechny/Apokryf*, nr 15 (wrzesień).
- Musiał, S. (2000a). Droga krzyżowa Żydów sandomierskich. *Gazeta Wyborcza*, 5–6.08.2000.
- Musiał, S. (2000b). Fałszywa miłość. *Gazeta Wyborcza*, 11.02.2000, 3.
- Musiał, S. (2000c). Gdzie jest głos Kościoła? *Gazeta Wyborcza*, 9.02.2000.
- Musiał, S. (2000d). Nasze zaniedbania. Pierwodruk bez tytułu. W: *Kościół katolicki w Polsce a walka z antysemityzmem. Wymiana doświadczeń amerykańskich i polskich. Materiały z konferencji w Centrum Kultury żydowskiej, Kraków, 14 czerwiec 2000*, oprac. i red. B.W. Oppenheim. Kraków: Fundacja Judaica – Centrum Kultury Żydowskiej.
- Musiał, S. (2000e). Żydzi żądni krwi? *Gazeta Wyborcza*, 29–30.07.2000.
- Musiał, S. (2001a). Antysemityzm czy antyjudaizm. *Midrasz* (VI 2001), nr 6, 15–16.
- Musiał, S. (2001b). Córa Izraela. Dlaczego antysemitki ekscesy podbudowywano kultem maryjnym? *Wprost*, 12.08.2001, nr 32, 58–59.
- Musiał, S. (2001c). Jedwabne święta. *Wprost*, 1.04.2001, 71.
- Musiał, S. (2001d). Jedwabne to nowe imię Holokaustu. *Rzeczpospolita*, 10.07.2001.
- Musiał, S. (2001e). Komentarz (bez tytułu). *Gazeta Wyborcza*, 14.03.2001.
- Musiał, S. (2001f). Prosimy, pomóżcie nam być lepszymi. *Gazeta Wyborcza*, 21.05.2001, 24–25.
- Musiał, S. (2001g). Sabotaż teologiczny. *Wprost*, 15.04.2001; wersja poprawiona: Musiał, S. (1990). *Sobór Watykański II o judaizmie*, współaut. Jan Ożóg. Kraków: WAM.
- Musiał, S. (2002a). *Dwanaście koszy ułomków*, wprowadzenie i wybór tekstów S. Obirek SJ. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Musiał, S. (2002b). Ordynator oddziału konających dzieci. *Tygodnik Powszechny*, nr 41 (13.10. 2002).
- Musiał, S. (2002c). Usypianie katolickich sumień. *Tygodnik Powszechny*, nr 4 (27.01.2002).
- Musiał, S. (2002d). Wyrzuty sumienia. *Tygodnik Powszechny*, nr 12 (24.03.2002).
- Musiał, S. (2003a). Bóg jest po naszej stronie. *Tygodnik Powszechny*, nr 17 (3.04.2003).
- Musiał, S. (2003b). Cukierki i holokaust. *Newsweek*, nr 44 (2.11.2003), 27.

- Musiał, S. (2003c). *Czarne jest czarne*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Musiał, S. (2004a). Crosses at Auschwitz. A Fist Against. W: Berger, A.L., Cargas, H.J. i Nowak, S.E. (red.), *Continuing Agony. From the Carmelite Convent to the Crosses at Auschwitz*. Nowy Jork–Oxford: Distribution Partners.
- Musiał, S. (2004b). On zamknąć mi oczy. *Tygodnik Powszechny*, nr 11 (14.03.2004), 7.
- Musiał, S. (2004c). The Cross at the Gravel Pit at The Oświęcim Camp. W: Berger, A.L., Cargas, H.J. i Nowak, S.E. (red.), *Continuing Agony. From the Carmelite Convent to the Crosses at Auschwitz*. Nowy Jork–Oxford: Distribution Partners.
- Musiał, S. (2008). Geballte Fäuste. W: B. Engelking i H. Hirsch (red.), *Unbequeme Wahrheiten. Polen und sein Verhältnis zu den Juden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Musiał, S. (2009). O naszej pokornej miłości do Chrystusa. W: J. Augustyn (red.), *Po drugim tygodniu „Ćwiczeń duchownych”*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Musiał, S. (2012). Milczenie w „Ćwiczeniach duchownych”. W: J. Augustyn (red.), *Po fundamencie „Ćwiczeń duchownych”*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Musiał, S. (2016). *List do Stefana Bergmana*. W: A.B. Skotnicki (red.), *Ksiądz Stanisław Musiał SJ. Człowiek dialogu*. Kraków: Stradomskie Centrum Dialogu.
- Musiał, S. (2019). *Wyrzut sumienia. Wokół relacji chrześcijańsko-żydowskich i polsko-żydowskich*, red. i wybór tekstów J. Poniewierski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Naród nie wybrany. Rozmowa z ks. S. Musiałem (1999). *Angora*, nr 24 (13.06.1999), 4–5.
- Pan Bóg nie chce biedy. Rozmowa z ks. A. Musiałem SJ (2000). *Przegląd*, nr 26(28) (26.06.2000), 3–4.
- Sąd nad obrazem [debata z udziałem m.in. ks. S. Musiała] (2000). *Gazeta Wyborcza*, 27.10.2000.
- Sermak, J. (2004a). Dlaczego myśmy go takim nie znali? *Posłaniec Serca Jezusowego*, nr 5, 25–26.
- Sermak, J. (2004b). Homilia z Mszy św. pogrzebowej śp. Ojca Stanisława Musiała SJ. *Nasze Sprawy. Wiadomości z Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, 4, 21–23.
- Spowiedź Kościoła [debata z udziałem m.in. ks. S. Musiała] (2000). *Gazeta Wyborcza*, 16–17.09.2000.
- Uzdrowi nas Europa. Z ks. Stanisławem Musiałem SJ rozmawia Agnieszka Niezgoda (1998). *Polis*, 27.

Publikacje

- Agnieszka (2004). Odszedł Przyjaciel. *Gazeta Wyborcza*, 15.03.2004, 8.
- AS (2004). *Wczoraj o g. 19 zmarł w Krakowie ks. Stanisław Musiał SJ*. *Gazeta Wyborcza*, 6–7.03.2004.
- Bender, R. (1999). Dwie wypowiedzi ks. Musiała – która prawdziwa? *Niedziela*, nr 19, 20.
- Bonicki, A. (2004). Duszpasterz pomocniczy. *Tygodnik Powszechny*, nr 11, s. 7.
- Cieślak, S. (2006). Popiel Jan. W: J. Mandziuk (red.), *Polski słownik teologów katolickich 1994–2003*, t. 9. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 516–519.
- Cieślak, S. (2015). *Jan KarSKI i jezuici*. W: I. Foman (red.), współpraca K. Smoleń, *Jan KarSKI. Misja kompletna*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 61–88.
- Cieślak, S. (2019). *80. rocznica aresztowania przez Niemców jezuitów z Kolegium Krakowskiego 1939–2019*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Cieślak, S. (2022). *Wybitni polscy jezuici pochowani na cmentarzu Rakowickim w Krakowie*. W: S. Cieślak, M., Stankiewicz-Kopec i M. Wenklar (red.), *Z powrotem w Krakowie. 150 lat jezuitów przy ul. Kopernika (1868–2018)*. Kraków: IPN, Akademia Ignatianum w Krakowie, 357–380.
- Długa droga do pojednania. Rozmowa z ks. J. Salamone (2009). *Dziennik Polski*, 6.03.2009, s. 6.
- Grzebień, L. (1988). *Złoty jubileusz Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego. Pogadanki radiowe*. Rzym.
- Grzebień, L. (red.) (1990). *Sekcja Polska Radia Watykańskiego. Złoty jubileusz 1938–1988*. Roma.
- Grzebień, L. (oprac. przy współpracy zespołu jezuitów) (1996). *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- j.sad. (2009). Pamięci ks. Musiała. *Rzeczpospolita*, 5.03.2009, 7.
- Kłańska, M. (2006). Pater Stanisław Musiał (1938–2004) – Kämpfer gegen die polnischen Tabus. W: M. Hafub i F. Stucke (red.), *Germanistischer Brückenschlag im deutsch-polnischen Dialog: II Kongress der Breslauer Germanistik*. Bd. 4, *Kulturwissenschaft*. Wrocław–Dresden: Neisse Verlag.
- Kontkowski, J.L. (2004). Śp. Ojciec Stanisław Musiał SJ (1938–2004). *Nasze Sprawy*. Wiadomości z Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 4, 18–21.
- Krajewski, S. (1992). Żydowska nagroda dla polskiego księdza. *Gazeta Wyborcza*, nr 80 z 3 IV 1992 [przedruk: Krajewski, S. (1992). *Nasze Sprawy*. *Pismo Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego*, 6, 20].
- Kraków (1985). *Nasze Sprawy*. *Pismo Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego*, 12, 233.

- K.W. (2009a). Ks. Musiał pozostanie w sercach Żydów. *Dziennik Polski*, 5 III, 4.
- K.W. (2009b). Nagroda im. Księdza Stanisława Musiała. *Dziennik Polski*, 7 III, 4.
- Kursa, M. (2013). Ks. Musiał. Odepchnięty. *Gazeta Wyborcza. Magazyn Wolna Sobota*, 13.09.2013.
- Obirek, S. (2004). Święta rozrzutność. *Tygodnik Powszechny*, nr 11 (14.03.2004), 7.
- Paszewski, A. (1999). Zapis na księdza. *Gazeta Wyborcza*, 12.01.1999.
- Polcul Foundation* (1998). Toruń.
- Preisner, J. (2003). *Jezuici w Nowym Sączu przy kościele Świętego Ducha*, t. I–II. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Przyjaciele (2004). Ksiądz Stanisław Musiał SJ (1938–2004). *Gazeta Wyborcza*, 12.03.2004, 12.
- Sidur Szaarej Teszuwa* (2005). Warszawa: Gmina Wyznaniowa Żydowska.
- Skotnicki, A.B. (oprac.) (2016). *Ksiądz Stanisław Musiał SJ – człowiek dialogu*. Kraków: Stradomskie Centrum *Dialogu*.
- Weksler-Waszkinel, R.J. (2006). *Ksiądz Stanisława Musiała zmagania z pamięcią. Zagłada Żydów. Studia i Materiały*, t. 2, 438–458.
- Wiadomości (1987). *Nasze Sprawy. Pismo Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego*, 5, 99.
- Zarębianka, Z. (2010). Życie podług logiki paradoksu. Stanisław Musiał SJ jako kapłan ewangeliczny. W: J. Augustyn (red.), *Listy ks. Stanisława Musiała do rodziny*, współprac. red. K. Stokłosa. Kraków: Wydawnictwo WAM, 289–306.

Netografia

<https://www.ekumenizm.pl/spoleczenstwo/pogrzeb-o-musiala/> (dostęp: 02.04.2024).

Stanisław Cieślak SJ – prof. Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Ogłosił drukiem ponad 270 publikacji, w tym: książki, artykuły naukowe, hasła leksykograficzne, recenzje, sprawozdania, artykuły popularnonaukowe. Współredaktor kilku prac zbiorowych. Główne obszary badawcze: nowożytna historia Kościoła; naukowo-wychowawcza oraz kulturalno-społeczna działalność Towarzystwa Jezusowego w Polsce; biografistyka.

Katarzyna Kowalska<http://orcid.org/0000-0001-9347-3007>

The Notre Dame de Sion Centre for Biblical Formation, Jerozolima

katarzyna.nds@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.04

Dialog jako droga przemiany. Doświadczenie Syjonu

STRESZCZENIE

Historia relacji pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem, symbolizowana figurami Synagogi i Eklezji, to dzieje naznaczone często trudnościami i napięciami. To również historia o radykalnej przemianie, która rozpoczęła się od czasów Holocaustu – szczególnie po opublikowaniu dokumentu Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate* w 1965 r. Doświadczenie Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej z Syjonu (zwanego również siostry Syjonu lub Syjon) stanowi pewien paradygmat zmiany, która dokonuje się w Kościele do dzisiaj. Zgromadzenie to zostało założone w połowie XIX w. przez Teodora Ratisbonne’a w celu nawracania Żydów. Z biegiem czasu, pod wpływem ruchów biblijnych, ekumenicznych i teologicznych oraz doświadczenia Shoah, cel zgromadzenia całkowicie się zmienił. Pamiętając o inspiracji założyciela i pierwszych sióstr, że w Kościele rzymskokatolickim istniała potrzeba zgromadzenia, które przypominałoby chrześcijanom o ich zakorzenieniu w judaizmie, siostry odeszły od nawracania Żydów na rzecz szerzenia nowego zrozumienia trwałego wybrania narodu żydowskiego i ważności judaizmu, zarówno w przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości. Artykuł pokazuje, jak stopniowa transformacja, która dokonała się w zgromadzeniu, wymagała radykalnej reorientacji w postrzeganiu własnej tożsamości, głęboko zakorzenionych przekonań, tradycji i modlitw oraz podjęcia w tym kierunku pracy i studiów. Przedstawiając historię i doświadczenie Syjonu, nawiązałam do tego, jak wyglądały początki zgromadzenia i w jaki sposób ów proces się dokonał, przechodząc na końcu również do niektórych nowych wyzwań i zadań, które w ostatnich latach pojawiły się w dialogu i relacjach żydowsko-chrześcijańskich.

SŁOWA KLUCZE: przemiana, dialog, Żydzi, relacje, Syjon

ABSTRACT

Dialogue as a Way of Transformation. Sion's Journey

The historical relationship between Judaism and Christianity, symbolized by the Synagogue and Ecclesia, is characterized by frequent difficulties and tensions. This relationship underwent a profound transformation, particularly

after the Holocaust and the publication of the Second Vatican Council document *Nostra Aetate* in 1965. A noteworthy case study of this transformation is the Congregation of the Sisters of Our Lady of Sion (also known as the Sisters of Sion). Founded in the mid-19th century by Theodore Ratisbonne with the initial goal of converting Jews, the congregation's mission evolved significantly. Influenced by biblical scholarship, ecumenical movements, and the impact of the Shoah, the congregation shifted its focus from conversion to promoting a new understanding of the Jewish people's enduring chooseness and the validity of Judaism across past, present, and future contexts. This article examines how the Congregation of the Sisters of Sion has undergone a radical reorientation in its self-perception, beliefs, traditions, and practices. It highlights the congregation's efforts to reconcile its historical mission with contemporary perspectives on Jewish-Christian relations. By tracing the congregation's historical evolution and current challenges, the article provides insights into the broader dynamics of Jewish-Christian dialogue and the ongoing tasks that emerge in this field.

KEYWORDS: transformation, dialogue, Jews, relationships, Sion

Historia relacji pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem, symbolizowana figurami Synagogi i Eklezji, to dzieje naznaczone często trudnościami i napięciami. To również historia o radykalnej zmianie, która trwa od czasów Holocaustu – szczególnie po opublikowaniu dokumentu Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate* w 1965 r.

Doświadczenie sióstr Matki Bożej z Syjonu stanowi pewien paradygmat transformacji, która dokonuje się w Kościele do dzisiaj. Zgromadzenie Matki Bożej z Syjonu zostało założone w połowie XIX w. przez konwertytę z judaizmu Teodora Ratisbonne'a w celu nawracania Żydów. Z biegiem czasu, pod wpływem ruchów biblijnych, ekumenicznych i teologicznych oraz doświadczenia Shoah, cel zgromadzenia się zmienił. Pamiętając o fundamentalnej inspiracji założyciela i pierwszych sióstr, że w Kościele rzymskokatolickim istniała potrzeba zgromadzenia, które przypominałoby chrześcijanom o ich zakorzenieniu w judaizmie, siostry odeszły od nawracania Żydów na rzecz szerzenia nowego zrozumienia trwałego wybrania narodu żydowskiego i ważności judaizmu, zarówno w przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości.

Jak pokażę, przemiana, która dokonała się w zgromadzeniu, wymagała reorientacji w sposobie rozumienia siebie, głęboko zakorzenionych przekonań, tradycji i modlitw oraz podjęcia w tym kierunku pracy i studiów. Rozwój ten był stopniowy i nabrał rozpędu pod koniec lat 50. i w latach 60., zwłaszcza pod wpływem Soboru Watykańskiego II, który potwierdził intuicję sióstr. W 1980 r. na kapitule generalnej, która

odnowiła konstytucje zgromadzenia, siostry sformułowały swoje zadanie, aby swoim życiem i słowami uczyć o miłości Boga do narodu żydowskiego, a swoim działaniem przyczyniać się do budowania świata bardziej sprawiedliwego, pełniejszego pokoju i miłości.

Przedstawiając historię i doświadczenie radykalnej przemiany Syjonu, nawiązując do tego, jak wyglądały nasze początki i w jaki sposób ta ewolucja się dokonała, przechodząc na końcu również do niektórych nowych wyzwań i zadań, które w ostatnich latach pojawiły się w dialogu i relacjach żydowsko-chrześcijańskich. Obecnie siostry Matki Bożej z Syjonu (a także ojcowie i bracia Syjonu) odgrywają aktywną rolę we wszystkich formach dialogu chrześcijańsko-żydowskiego i pracują w wyspecjalizowanych ośrodkach w wielu częściach świata, aby szerzyć wśród chrześcijan zrozumienie żydowskich wartości religijnych i kwestii teologicznych dotyczących trwałej egzystencji narodu żydowskiego obok Kościoła.

Wiedząc swoją zawdzięczam przekazowi ustnemu sióstr, jak również kilku pracom i artykułom naukowym, które powstały na podstawie badań w naszych archiwach, m.in. Emmy Green, s. Margaret Shepherd nds, s. Marie-Dominique Gross nds czy s. Celi Deusch nds, z którą również miałam możliwość spędzić wiele godzin, rozmawiając na temat naszej historii, jak i wkładu, jaki siostry Syjonu miały w tworzeniu się dokumentu *Nostra aetate*.

I. Inspiracja (lata 1842–1939)

Pierwotna inspiracja Teodora Ratisbonne’a, założyciela Zgromadzenia Notre Dame de Sion, jak brzmi jego oficjalna nazwa, doprowadziła go do uznania, że w Kościele rzymskokatolickim do tej pory, czyli połowy XIX w., nie było grupy mężczyzn lub kobiet, która mogłaby podjąć się zadania ugruntowania relacji między Kościołem a Synagogą. Stąd powstało zgromadzenie, które miało aktywnie działać na rzecz owych relacji, co oznaczało dla Teodora podjęcie się również misji nawracania Żydów na katolicyzm – tak określił cel nowej wspólnoty.

Wydarzenie Shoah, jak i zapoczątkowana już wcześniej refleksja teologiczna sióstr dotycząca charyzmatu zgromadzenia, ale również dekret Soboru Watykańskiego II *Perfectae caritatis* (z łac. doskonała miłość) w 1965 r., dotyczący odnowy życia zakonnego, w którym zaleca się, aby zgromadzenia powróciły „do pierwotnej inspiracji instytutów”, i prosi, „aby duch i cele każdego założyciela zostały wyraźnie rozpoznane” (PC 2), prowadzą do nowego spojrzenia na własny charyzmat. Z jednej strony pierwotna inspiracja założyciela, że Kościół nadal potrzebuje zgromadzenia, które by poświęciło swój czas i podjęło wysiłki w celu budowania

relacji między Kościołem a Synagogą, wydawało się aktualne. Inspirację tę należało jednak obecnie odróżnić od celu zgromadzenia, jakim miało być nawracanie Żydów na chrześcijaństwo; w aktualnej sytuacji cel należało upatrywać gdzie indziej.

Założyciel Teodor Ratisbonne (1802–1884) pochodził z dobrze sytuowanej, zasymilowanej rodziny żydowskiej ze Strasburga. Po ukończeniu studiów zaprzyjaźnił się z grupą młodych ludzi studiujących filozofię w domu Louise Humann, która miała odegrać ważną rolę w życiu Teodora. To wtedy, kiedy poszukiwał sensu życia, studiując wspólnie z nimi filozofię, Teodor odkrył osobę Jezusa. Louise stała się dla Teodora duchową matką i w kwietniu 1827 r. go ochrzciła. Nowo ochrzczony Teodor, po linii teologii ówczesnego Kościoła, próbował zachęcać swoich znajomych Żydów do pójścia jego przykładem i odnalezienia drogi do chrześcijaństwa. „Moje serce odczuwa potrzebę – pisał Teodor – zalania dzieci Izraela pełnią pokoju, światła, szczęścia, które znalazłem w kontakcie z chrześcijańskim objawieniem”¹.

Doświadczenie mistyczne jego młodszego brata Alfonsa, z którym początkowo z powodu konwersji utracił kontakt, i jego chrzest w 1842 r. dodały mu pewności w pracy na rzecz wytyczonego sobie celu. Jako ksiądz nie głosił już jednak kazań, które miałyby za cel przyciągnięcie Żydów do wiary katolickiej. Należy wspomnieć, iż droga Teodora i Alfonsa nie była bardzo wyjątkowa, gdyż konwersje zasymilowanych Żydów we Francji XIX w. to szersze zjawisko. Widząc kolejnych żydowskich rodziców przyprowadzających swoje dzieci, by prosić o przygotowanie do chrztu, ksiądz Teodor, który pełnił obowiązki pastoralne w jednej z parafii paryskich, poprosił cztery swoje znajome ze Strasburga: Sophie Stouhlen, Louise Waywadę, Anastazję Vialę i Flor Doutrepoint, by przyjechały do Paryża i rozpoczęły małą szkołę, katechumenat dla żydowskich dzieci.

Po jakimś czasie to właśnie te cztery kobiety zaczęły się domagać, by Teodor założył nowe zgromadzenie. Był on przeciwny takiej idei, jednak pod wpływem mistycznego doświadczenia Alfonsa, które doprowadziło go do chrztu, odczytał ich prośbę jako zamysł Boga. I tak w 1846 r. siostry składają pierwsze śluby zakonne, w których obok słów konsekracji zakonnej wypowiadają obietnicę, że

będą pracować gorliwie na rzecz nawrócenia żydowskiego narodu, poświęcając temu celowi czas, troskę, cierpienie, modlitwy i całe życie, by zapewnić im zbawienie przez poznanie Ewangelii (Ratisbonne, 1977, s. 310).

1 *Souvenirs* 1834 (dyktowane przez Teodora Ratisbonne’a, 1881–1883), s. 35.

By zrozumieć lepiej Teodora i Alfonsa Ratisbonne’a, należy mieć w pamięci czas i środowisko, w którym żyli, czyli Francję połowy XIX w. Obydwaj otrzymali ubogą edukację religijną: wiemy, że znali zaledwie kilka modlitw żydowskich, a ich rodzina była wysoce zasymilowana. Co więcej, w Kościele, do którego Teodor i Alfons się przyłączają, spotykają teologię antyżydowską i antysemitkę sięgającą swoimi korzeniami do św. Augustyna i patrystycznej literatury *Adversus Judaeos*. Gros (2002) wyjaśnia, iż po 1848 r. Kościół rzymskokatolicki przyjął mentalność obłążonej twierdzy, w której wszelkie liberalne ruchy XIX w. postrzegano jako zagrożenie i odrzucano. W prasie katolickiej tamtych lat Żydzi byli przedstawiani jako przywódcy wszystkich ruchów postępowych, włączając w to ruch masoni, czyli jako wrogowie chrześcijańskich wartości². Znając ten kontekst, nie dziwi, że bracia Ratisbonne widzieli w chrzcie jedyną nadzieję dla Żydów. Jak wskazują zachowane dokumenty (Deutsch, 2016), zarówno Teodor, jak i siostry zawsze przestrzegali zasady wolności sumienia, co wyrażało się przede wszystkim w zasadzie, że dzieci oddawane do prowadzonych przez nie szkół mogły być ochrzczone, jeśli taka była wyraźna wola rodziców – niedopuszczalny był chrzest po kryjomu, bez zgody rodziców³.

Z czasem, gdy siostry Matki Bożej z Syjonu zakładały nowe klasztory w Europie i na innych kontynentach, zostały poinstruowane, aby zrezygnować z prozelityzmu. Ten pierwotny zapał nawracania Żydów wygasł już w latach 50. XIX w., a katechumenaty dla dzieci żydowskich zostały zamknięte. To pierwotne pragnienie Teodora, aby nawrócić naród żydowski, zostało przekształcone przez eschatologiczną wizję, w której powszechne nawrócenie Żydów upatrywano w czasach ostatecznych.

Od końca lat 50. w wielu krajach na świecie zaczynają powstawać szkoły Syjonu z internatami dla dziewcząt bez względu na religię. Żydowskie dzieci (jak również innych wyznań) były zwolnione z lekcji religii i nie uczęszczały na żadne nabożeństwa. We Francji tamtych lat panował w szkole zwyczaj wyróżniania dzieci za dobre sprawowanie przy pomocy wstęgi, na której był przyczepiony krzyżyk. Siostry zdecydowały, że dziewczęta pochodzenia żydowskiego będą wyróżniane symbolem *magen Dawid*, a muzułmańskie półksiężycem.

2 Zob. np. *La Civiltà Cattolica* (Seria XIV, Vol. VII, Fascicule 961, 23.10.1890) przedstawia Żydów jako przywódców masonerii, a wraz z nią jako wrogów wartości chrześcijańskich: „Judaizm był w stanie za pośrednictwem masonerii osiągnąć szczyt władzy i zdominować lud chrześcijański, aby go ograbić, skorumpować i zdeptać, tak jak robi to teraz w większości Europy”.

3 Archiwa siostr zostały przebadane pod tym względem. Jedyny wyjątek stanowi sprawa braci Finali, ale opis przypadku owego chrztu wykracza poza zakres tej prezentacji, zob. Deutsch, 2016, s. 26–27.

Pierwotny cel zgromadzenia nie został zapomniany, ale był realizowany jedynie na poziomie modlitewnym. Modlitwa ta nabrała szczególnego charakteru głównie za sprawą Alfonsa Ratisbonne'a. W 1852 r. opuścił zakon jezuitów i dołączył do Teodora. Jego romantyczna wizja i mistyczny charakter, w tym prozelicka gorliwość, nie pozwoliły mu jednak długo usiedzieć w Paryżu obok swojego brata. Postanowił zrealizować swoje pragnienie i udał się do Ziemi Świętej, „aby przyprowadzić do Boga zagubione owce Izraela”⁴.

Na starym mieście w Jerozolimie odkrył ruiny tak zwanej sali sądu Piłata. Wierzono, że to tutaj Jezus miał być pokazany tłumom przez Piłata, który miał rzec o Nim: „Ecce Homo”. Teodor zakupił ruiny i postanowił zbudować tam okazałe „sanktuarium ekspiacji”. W 1856 r. napisał do domu generalnego:

Nie ma wątpliwości, że dzieło ekspiacji musi zostać dokonane w tym samym miejscu, w którym Piłat pokazał Żydom Tego, którego śmierci żądali, mówiąc uroczyście i proroczo: „To jest wasz król”.⁵

Odbudowa bazyliki trwała całe jego życie, głównie z powodu braku środków na sfinansowanie prac.

Siostry, które zarządzały tą budową, widziały w tym znak, że zostały powołane do ekspiacji i zadośćuczynienia za odrzucenie Jezusa przez Jego lud. Zaczęły odmawiać modlitwy oparte na błędnej teologii substytucji i zadośćuczynienia, między innymi taką jak „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią”, śpiewaną po łacinie w najbardziej uroczystym momencie Mszy św. Siostry nie posiadały wykształcenia teologicznego, nie znały też teologii i tradycji żydowskiej. Często przebywały w swoim zamkniętym świecie, za furtą klasztorną, gdzie wpływ z zewnątrz był znikomy, nie mogły więc mieć innej teologii niż ta, której były nauczane. Idea zadośćuczynienia odgrywała ważną rolę w zgromadzeniu, tym bardziej, że brakowało nawróceń. Z czasem jednak siostry z dobrze rozwijającego się zgromadzenia były bardziej kojarzone jako edukatorki i wychowawczynie – pierwotna inspiracja, aby przypominać Kościołowi o istnieniu narodu żydowskiego, zesłała na dalszy plan.

Powrót do szczególnej relacji z narodem żydowskim, zaszczerpionej przez założyciela, nastąpił w trakcie próby (i po niej), jaką była dla zgromadzenia II wojna światowa. W czasie Zagłady siostry, mając świadomość zagrożenia, jakie spadło na dzieci żydowskie w szkołach Syjonu w Paryżu,

4 Marie Carmelle, „L'Evenement du 20 Janvier 1842”, list datowany na 21 listopada 1952 r. (Rzym 1977), 81.

5 Archiwum sióstr Ein Kerem, Jerozolima.

Rzymie, Budapeszcie i innych miejscach, rozpoczęły udzielanie schronienia, fałszowały paszporty i na wiele sposobów pomagały setkom Żydów w trakcie nazistowskiej okupacji. Warto dodać, że chrzest nie był udzielany przez siostry w celu ratowania dzieci żydowskich. Niektórzy przyjaciele i znajomi zostają deportowani, a jedna z sióstr, s. Gila, która była Żydówką z urodzenia, z czym się nie kryła i była z tego zawsze dumna, została deportowana i zamordowana w Auschwitz. Za pomoc udzielaną Żydom w czasie Zagłady siedem sióstr i jeden ojciec Matki Bożej Syjonu otrzymali tytuł „Sprawiedliwych wśród Narodów Świata” nadawany przez Yad Vashem.

W latach 1939–1945 zgromadzenie doświadczyło horroru wojny podczas ratowania dzieci żydowskich. Ponadto do zgromadzenia wstąpiło nowe pokolenie kobiet, które brały udział w ruchu oporu przeciwko nazizmowi. Te wydarzenia doprowadziły do stopniowego i powolnego podjęcia refleksji nad tym, czy aspiracja i cel Teodora Ratisbonne’a i czy to, czego nauczał do tej pory Kościół, nie zawierało błędów, które doprowadziły do tak strasznego wydarzenia, jakim było Shoah. Jedna z sióstr, s. Marie-Dominique, powiedziała wtedy:

Odkryłyśmy, że podczas gdy my prosiłyśmy Boga o wybaczenie Żydom ich „niewierności”, oni umierali w obozach Zagłady, będąc ofiarami właśnie swojej wierności.

II. Czas zmian: 1951–1966

Doświadczenie wojny i Zagłady wywierało stopniowy wpływ na zgromadzenie. To w czasie wojny i po niej wiele sióstr po raz pierwszy miało bezpośredni kontakt z Żydami. Jeden z naszych klasztorów w Ein Karem przed wojną był w palestyńskiej wiosce, a od 1948 r. znalazł się w granicach nowo powstałego Państwa Izrael. Odtąd siostry za sąsiadów, gości i przyjaciół miały Żydów z różnych stron świata. Już w 1952 roku s. Maria Feliksa, przełożona generalna, napisała do sióstr: „Nasz szczególny apostołat musi zostać całkowicie odnowiony i dostosowany”, a jej pierwszy list jako przełożonej generalnej stwierdzał, że zadanie Syjonu polega na ustanowieniu nowej więzi między chrześcijanami i Żydami.

Po wojnie do ojców i braci Syjonu dołączył jeden z wielkich pionierów transformacji, Paul Demann. Zarówno on, jak i Geza Vermes (wtedy jeszcze ojciec MB z Syjonu) we współpracy z innymi osobami podjęli się weryfikacji katechizmów i książek do religii i przygotowali publikację na temat nauczania Kościoła katolickiego dotyczącego Żydów i judaizmu. Ojciec Demann nie mówił nigdy o niewierności Żydów, ale o niewierności chrześcijan, którzy prześladowali Żydów i przyczynili się do Zagłady.

Już w 1947 r. zorganizowano „Nadzwyczajną konferencję przeciwko antysemityzmowi”, która odbyła się w Szwajcarii, w miejscowości Seelisberg, gromadząc przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich. Obecny był na niej również P. Demann. Choć do dziś zbyt mało znany, był to ważny krok w walce z korzeniami antysemityzmu i antyjudajizmu w chrześcijaństwie oraz promocji nowego rozumienia relacji między chrześcijaństwem a judaizmem. Końcowym oświadczeniem konferencji było tak zwane *Dziesięć punktów z Seelisbergu*⁶, które przypomniały o żydowskich korzeniach chrześcijaństwa, wpłynęły na pracę przy soborowym dokumencie *Nostra aetate* i do dziś są jednym z najważniejszych kamieni węgielnych dialogu żydowsko-chrześcijańskiego.

W 1948 r. został założony periodyk *Cahiers Sioniens*, w którym relacje żydowsko-chrześcijańskie i sam judaizm były omawiane od strony teologicznej i egzegetycznej. W *Cahiers Sioniens* z 1953 r. przeczytamy o celach tego dzieła, jakim są:

wzmocnienie więzi między Kościołem a Izraelem, wyjaśnienie ich wspólnego duchowego dziedzictwa, zdefiniowanie i promowanie prawdziwie chrześcijańskiego stosunku do Żydów i judaizmu, zapewnienie obiektywnych i wyczerpujących informacji na temat judaizmu, a tym samym praca na rzecz autentycznego zbliżenia, mając na uwadze pełnię Ludu Bożego⁷.

Przemiana teologiczna „od nawrócenia do dialogu” zachodzi w Syjonie powoli, podobnie jak w przypadku reszty Kościoła. Coraz więcej siostr może w latach 50. doświadczyć przyjaźni z Żydami, podjąć studia biblijne (również na uczelniach żydowskich), studia judaistyczne i teologiczne. Jak opisuje Deutsch (2016), duży wpływ na teologię w zgromadzeniu miała grupa siostr, zwanych Ancelles, nienosząca habitów, która zamieszkała w mieszkaniach w Paryżu, w dzielnicy żydowskiej. Taka decyzja miała pomóc w lepszym poznaniu współczesnych siostr i braci Żydów, ich tradycji i kultury.

Z tego okresu część dokumentów zgromadzenia i listów ukazuje napięcie między starym podejściem a nową myślą teologiczną. W 1955 r. (10 lat przed *Nostra aetate*) w Paryżu odbywa się konferencja dla członków zgromadzeń Syjonu. Była to poważna próba lepszego poznania judaizmu i jego liturgii, historii narodu żydowskiego, przeszłości i teraźniejszości. W październiku 1955 r. przełożone i przełożeni Syjonu otwierają w Paryżu pierwsze z wielu centrów badań nad judaizmem i relacjami

6 Więcej o tej konferencji, zob. <https://www.iccj.org/ressources/seelisberg75.html> (dostęp: 24.02.2024)

7 „Cahiers Sionian” (1953) no. 7 (1953), okładka.

chrześcijańsko-żydowskimi. Kolejne takie ośrodki powstaną w Londynie, Montrealu, San Jose, Sao Paulo i Brukseli, a z czasem i w Jerozolimie.

To nowe podejście do relacji żydowsko-chrześcijańskich kształtowało się przez całe lata 50. i 60. Podjęto bardzo konkretne decyzje, by wspomóc ten proces. Dziesięć procent sióstr całego zgromadzenia poproszono o odbycie specjalistycznych szkoleń i podjęcie studiów, w tym doktoranckich, w dziedzinach związanych z językiem hebrajskim, teologią, Biblią i historią Żydów. Pozostałe miały podejmować refleksję i uczestniczyć w spotkaniach oraz konferencjach przygotowanych przez specjalistów. Formacja do tego rozpoczynała się już w nowicjacie. Siostry za radą biskupa Philippe'a podjęły również decyzję o zamknięciu niektórych szkół, aby móc przygotować się do innej pracy apostołskiej – formacji ludzi w Kościele w zakresie nowego spojrzenia na relacje żydowsko-chrześcijańskie i judaizm. Podczas kapituły generalnej sióstr w latach 50. wydano nowe dyrektywy kwestionujące modlitwy za tak zwaną „niewierność” Izraela i wprowadzono takie zmiany, aby wszystko, co „mogłoby zranić Żydów”, zostało usunięte. Zakazano prozelityzmu i proszono, by relacje z Żydami były naznaczone „życzliwością i taktem”.

Wezwanie do zwołania soboru powszechnego Kościoła przez Jana XXIII w 1959 r. doprowadziło ostatecznie, jak wiemy, do powstania przełomowego dokumentu *Nostra aetate*. Siostry należały do nielicznych kobiet (a były takie), które pracowały przy Soborze Watykańskim II. Angażowały się one w tworzenie tekstu soborowego *Nostra aetate*, a wiosną 1963 r. współpracowały z biskupami w kongregacji. Siostra Benedykta ściśle współpracowała z o. Yves Congarem i innymi, co miało wpływ na ostatecznie przyjęty tekst⁸.

Równolegle do prac soborowych siostry wydały swoje dokumenty w 1962 i 1963 r., stwierdzając, że wszelkie kwestie nawracania Żydów muszą być usunięte z konstytucji zgromadzenia i stąd rozpoczął się proces przygotowania nowych konstytucji zgromadzenia, który został ukończony w 1984 r. W 1964 r. na kapitule generalnej podjęto decyzję o przygotowaniu nowych konstytucji. Podczas tej kapituły kard. Bea, który był odpowiedzialny za relacje z Żydami od strony watykańskiej, będąc zarażem w stałym kontakcie z Syjonem, skierował następujące słowa do sióstr:

Cała przeszłość nieporozumień, niesprawiedliwości (...) krwawych prześladowań zobowiązuje dzisiejszych chrześcijan do traktowania Żydów z pokorą, która czyni zadośćuczynienie, prosi o przebaczenie i dąży do pojednania.

8 Bardziej szczegółowe informacje na temat zaangażowania sióstr Syjonu w proces tworzenia *Nostra aetate* opisane zostały w: Deustch, 2016.

Mówił też o ekumenicznym doświadczeniu, które

nadal pragnie zjednoczenia Żydów i chrześcijan, ale zgodnie z tym jak i kiedy zechce tego Bóg. (...) Prozelityzm w rzeczywistości próbuje nawracać bez poszanowania tajemniczego przewodnictwa Boga, który jako jedyny wie, co jest najlepsze dla każdej duszy (*Cardinal Bea aux Religieuses de N.D. de Sion*, 1964, s. 8–10).

Jak pokazuje Deutsch (2016), kapituła potwierdziła i wzmocniła wcześniejsze decyzje o głębokiej formacji wszystkich sióstr, by mogły prowadzić wykłady dla seminarzystów, księży i nauczycieli; rozpoczęciu lub kontynuowaniu publikacji w celu informowania szerszej grupy wiernych o judaizmie i żydowskich korzeniach chrześcijaństwa; utworzeniu grupy dialogu; uczestniczeniu w krajowych i międzynarodowych spotkaniach między Żydami i chrześcijanami; szkoleniu nowicjuszek w temacie judaizmu i wyznaczeniu jednego domu w każdej prowincji Syjonu, gdzie te szkolenia mogłyby się odbywać. Kapituła oficjalnie zaproponowała kierunek działania: intensywne studiowanie judaizmu, zastąpienie „nauczania pogardy” prawdziwą prezentacją Żydów i żydowskiego życia oraz zwalczanie uprzedzeń i antysemityzmu. Modlitwy Syjonu miały zostać zmienione tak, aby to, co recytowano prywatnie, mogło być bez obaw odmawiane również w obecności Żydów.

Doprowadziło to do natychmiastowego konfliktu z niektórymi biskupami, którzy uważali, że przynajmniej potajemnie można modlić się o nawrócenie Żydów. Nowa, odważna przełożona generalna, s. Laurice, powiedziała im, że byłoby to równoznaczne z hipokryzją, że idea nawrócenia powinna zostać definitywnie porzucona i zastąpiona szczerą oraz otwartą postawą dialogu i szacunku.

Po 1965 r. działalność sióstr Notre Dame de Sion stała się jednym z centralnych narzędzi w promowaniu i nauczaniu deklaracji *Nostra aetate*, we współpracy z krajowymi episkopatami, w celu wdrożenia jej w jak najszerszym zakresie. Kardynał Bea uważał, że siostry są doskonale przygotowane do wdrożenia *Nostra aetate* na świecie. Przemawiając do delegatek podczas spotkania Kapituły Generalnej Zgromadzenia, wskazuje na *Nostra aetate* jako „prawdziwy program waszej (NDS) pracy”.

W latach 60. i 70. zostanie założonych szesnaście ośrodków Notre Dame de Sion zajmujących się studiami, dokumentacją i spotkaniami żydowsko-chrześcijańskimi: w Jerozolimie, Europie, Ameryce Północnej, Środkowej i Południowej oraz Australii. Centra staną się miejscem wymiany myśli i zrozumienia między chrześcijanami i Żydami oraz między ludźmi różnych religii. Łącznie otwartych zostanie na świecie dziesięć ośrodków.

Wszystkie centra opracowały własne publikacje skierowane do chrześcijan i promujące nową teologię po *Nostra aetate*, opisujące genezę relacji pomiędzy między Kościołem a synagogą. Centra Syjonu podjęły współpracę ze wszystkimi organizacjami chrześcijańskimi i żydowskimi, które dążyły do tego samego celu. Ta współpraca zaowocowała nowymi wyzwaniami, zarówno teologicznymi, jak i pastoralnymi.

Dziś najważniejszym naszym centrum jest Centrum Formacji Biblijnej (Sion Center for Biblical Formation)⁹, powstałe w Jerozolimie, którego początki sięgają lat 70. Wszystkie programy powstają na podstawie filarów spotkania z: tekstem, ludźmi, ziemią i dialogiem międzyreligijnym. Program uwzględnia zintegrowane podejście do studiowania Biblii, aby lepiej zrozumieć Jezusa jako Żyda w jego własnym środowisku kulturowym i religijnym. Wykłady prowadzą chrześcijańscy, żydowscy i muzułmańscy specjaliści z Izraela i świata.

III. Spojrzenie w przyszłość

To nadal bardzo ważne, aby praca nad wykorzenianiem antysemityzmu i antyjudajizmu w Kościele, rozpoczęta w połowie ubiegłego stulecia, była kontynuowana. Ciągłe stoją przed nami wyzwania, takie jak rozwijanie teologii po Auschwitz, soteriologii czy chrystologii.

Jest jeszcze wiele do zrobienia, chociażby przegląd i redakcja naszych katolickich tekstów liturgicznych, w tym mszalnych, jak również pieśni, w których nie brak antyjudajizmu i teologii supremacji chrześcijaństwa nad judaizmem.

Siostry Matki Bożej Syjonu uczestniczą w pracach komisji teologicznej ICCJ, kończącej przepracowywać na nowo publikację opartą na dokumencie *A Time for Recommitment*¹⁰, który został opracowany na podstawie *Dziesięciu punktów z Seelisbergu*. Ta publikacja będzie dostępna online, a celem jest zaproszenie:

wszystkich chrześcijan i wspólnoty chrześcijańskie do zjednoczenia się w nieustannych wysiłkach na rzecz usunięcia wszelkich śladów pogardy wobec Żydów i wzmocnienia więzi ze społecznościami żydowskimi na całym świecie (...). Zaprasza wszystkich Żydów i społeczności żydowskie do przyłączenia się do nas w nieustannych wysiłkach zmierzających do usunięcia wszelkich śladów wrogości i karykatury wobec chrześcijan oraz do zacieśnienia więzi z Kościołami chrześcijańskimi na całym świecie.

9 Zob. www.biblicalformationcentre.org (dostęp: 24.02.2024).

10 Zob. <https://www.iccj.org/information/berlin-doc/berlin-document.html> (dostęp: 24.02.2024).

Ma to być narzędzie służące obu wspólnotom, by stawić czoła uprzedzeniom, niesprawiedliwym stereotypom i wzajemnej wrogości, tak by uszanować inność i godność poprzez akceptację wzajemnych różnic. Myślę, że również u nas w Polsce potrzebna jest refleksja nad teologią i tekstami liturgicznymi, które słyszymy w naszych parafiach, jak i na teologicznych wydziałach. Potrzebne jest wypracowanie konkretnych narzędzi, które pomogłyby zauważyć istniejący antyjudajizm i elementy teologii zastępstwa oraz zastąpić je teologią zgodną z *Nostra aetate*, jak i innymi ważnymi dokumentami.

Należy kontynuować pracę formacyjną i edukacyjną w seminariach i na uniwersytetach teologicznych, szczególnie iż w obecnym *Ratio Studiorum*¹¹ judaizm omawiany jest tylko jako jedna z czterech religii świata, a w pozostałym planie studiów nawiązanie do tradycji żydowskiej jest znikome. W żaden sposób nie wybrzmiewa soborowe nauczanie o szczególnej relacji wewnętrznej dla chrześcijaństwa, jaka istnieje pomiędzy nią a judaizmem. Oczywiście indywidualni wykładowcy mogą poświęcać czas tym zagadnieniom, jednakże po wsłuchiwaniu się w kazania księży mam wątpliwości co do tego, jak jest to realizowane w formacji księży.

Od dwudziestu lat siostry Syjonu podróżują do Afryki i Azji na zaproszenie lokalnych Kościołów, by formować i kształcić oraz wspierać osoby duchowne, jak i świeckich odpowiedzialnych za nauczanie i pracę pastoralną. Osobiście przez ostatnie trzy lata byłam zapraszana przez katolickie międzyzakonne seminarium i college w Harare, Zimbabwe, gdzie wykładałam przedmioty biblijne i język hebrajski. W 2023 r. po raz drugi w naszym projekcie uczestniczył również rabin Dawid Sandmel, a wraz z nim uczyłyśmy seminarzystów czytać i interpretować tekst Pięcioksięgu w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Wydaje nam się, że należy podjąć głębszą refleksję dla Kościoła w Afryce dotyczącą żydowskości Jezusa oraz znaczenia, jakie ma znajomość biblijnych i współczesnych wspólnot żydowskich – ich tradycji i zwyczajów.

Myślę, że należy jeszcze wspomnieć o dwóch bardzo ważnych aspektach, w których, jak sądzę, jest wiele do zrobienia. Wiele osób zwraca uwagę na niedoreprezentowanie kobiet oraz lokalnych liderów dialogu. W tym artykule starałam się pokazać, jak ważna była rola sióstr Syjonu w przygotowywaniu gruntu pod *Nostra aetate*, że były one jednymi z pierwszych liderok i formaterek do dialogu na różnych kontynentach. Czerpały nie tylko ze zdobytej wiedzy na wyższych uczelniach, ale przede wszystkim z własnego doświadczenia pracy z dziećmi i rodzinami żydowskimi, ze spotkań i rozmów z żydowskimi przyjaciółmi oraz doświadczenia tych,

11 Zob. https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2021/06/20210616_Droga-formacji-prezbiter%C3%B3w-w-Polsce.pdf (dostęp: 15.02.2024).

którzy żyli obok nich. To dzięki temu doświadczeniu potrafiły w swoich decyzjach wyprzedzić przesłanie dokumentu *Nostra aetate* o co najmniej dziesięć lat, bo rozumiały nie tylko intelektem, ale najpierw sercem, że zarówno działanie, jak i modlitwy muszą zostać zmienione tak, by szanowały tradycje i przekonania braci i siostr Żydów.

Głosu osób, które zajmują się relacjami chrześcijańsko-żydowskimi i polsko-żydowskimi w małych wioskach i miasteczkach, nie powinno również zabraknąć, należy nie tylko je wspierać, ale wsłuchiwać się w ich doświadczenie. Dialog teologiczny ma swoje miejsce, ale niewiele znaczy, jeśli nie jest praktykowany wraz z dialogiem przez czyny, wymianę duchową, dzielenie się doświadczeniem czy pełnym szacunku współistnieniem.

BIBLIOGRAFIA

- Cardinal Bea aux Religieuses de N.D. de Sion* (1964). Paryż: Wydanie prywatne.
- Deutsch, C. (2016). Journey to Dialogue: Sisters of Our Lady of Sion and the Writing of *Nostra Aetate*. *Studies in Christian-Jewish Relations*, 11, nr 11(1), 1–36.
- Green, E. (2012a). Developing Dialogue: the Congregation of Our Lady of Sion and *Nostra Aetate*, 1945–1969. *Ecumenical Trends*, nr 41, 24–31.
- Green, E. (2012b). *Sisters of Sion: the Nuns Who Opened Their Doors for Europe's Jews*. Pozyskano z: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2012/10/sisters-of-sion-the-nuns-who-opened-theirdoors-for-europes-jews/263525/> (dostęp: 12.01.2024)
- Gros, M.-D. (2002). La congrégation Notre-Dame de Sion avant et après le concile Vatican II. *Sens*, 271, 488–503.
- Ratisbonne, T. (1977). *Correspondence et Documents, 1846*. Rzym: Druk prywatny.
- Rota, O. (2005). Une double fidélité. Évolution générale de la Congrégation des religieuses de Notre-Dame de Sion dans sa relations aux Juifs (1946–1969). *Sens*, nr 274, 67–77.

Netografia

- <https://www.biblicalformationcentre.org> (dostęp: 24.02.2024).
- <https://www.iccj.org/information/berlin-doc/berlin-document.html> (dostęp: 24.02.2024).
- https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2021/06/20210616_Droga-formacji-prezbiter%C3%B3w-w-Polsce.pdf (dostęp: 15.02.2024).

Katarzyna Kowalska – teolożka katolicka, religioznawczyni, współprowadnicząca Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Uzyskała doktorat na Leo Baeck College i the Open University w Londynie. Wykłada przedmioty z dziedziny judaistyki i Biblii na Uniwersytecie Jagiellońskim, Akademii Katolickiej w Warszawie (Bobolanum), w Sion Center for Biblical Formation w Jerozolimie; Sion Centre for Dialogue and Encounter w Londynie, w Zimbabwe i Kongo.

Andrzej Tarchała<http://orcid.org/0009-0001-7348-7724>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

andrzej.tarchala@upjp2.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.05

Dialog między chrześcijaństwem a judaizmem jako wartość w perspektywie historycznej, aktualnej i przyszłej

STRESZCZENIE

Wczesne stosunki żydowsko-chrześcijańskie charakteryzowały się zarówno podobieństwami, jak i różnicami pomiędzy obiema tradycjami religijnymi. Relacje pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem jako systemami religijnymi oraz relacje między Żydami i chrześcijanami jako członkami tych wyznań zostały ukształtowane przez powiązania i interakcje historyczne. Propagatorzy dialogu żydowsko-chrześcijańskiego niewątpliwie przyczynili i przyczyniają się do promocji ducha zrozumienia i współpracy między wyznawcami obu religii. Poprzez swoje wysiłki podkreślili oni znaczenie uznania wyjątkowej wartości każdej wiary oraz istniejących między nimi podobieństw i różnic. Przyszłość stosunków żydowsko-chrześcijańskich będzie kształtowana przez ciągły dialog oparty na wzajemnym szacunku i próbie konstituowania wspólnego świata życia (*Lebenswelt*).

SŁOWA KLUCZE: Żydzi, chrześcijanie, dialog międzywyznaniowy, religia, kultura

ABSTRACT

Dialogue between Christianity and Judaism: Historical, Contemporary, and Future Perspectives

The dialogue between Christianity and Judaism has been marked by both similarities and differences that have evolved over time. The relationship between these two religious systems, as well as the interactions between their adherents, has been shaped by a complex web of historical connections. Advocates of Jewish-Christian dialogue have played a crucial role in fostering mutual understanding and cooperation, emphasizing the importance of recognizing both the unique aspects of each faith and their commonalities. This dialogue has underscored the value of each tradition while addressing their differences. Looking forward, the future of Jewish-Christian relations will be

Sugerowane cytowanie: Tarchała, A. (2024). Dialog między chrześcijaństwem a judaizmem jako wartość w perspektywie historycznej, aktualnej i przyszłej. © *Perspektywy Kultury*, 3(46), ss. 65–78. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.05

determined by ongoing dialogue characterized by mutual respect and the pursuit of a shared Lebenswelt, or world of life.

KEYWORDS: Jews, Christians, interfaith dialogue, religion, culture

Wstęp

Wczesne stosunki żydowsko-chrześcijańskie charakteryzowały się zarówno podobieństwami, jak i różnicami pomiędzy obiema tradycjami religijnymi. Zasadnicze rozróżnienie polega na odniesieniu do postaci Jezusa Chrystusa, który nie został przyjęty przez Żydów jako Zbawiciel. Dla chrześcijan świętą księgą jest Biblia, złożona zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu, podczas gdy Żydzi uważają za swój święty tekst jedynie Pisma Hebrajskie, znane jako Tanach. Pomimo tych różnic wspólne wartości i tradycje położyły podwaliny pod dialog między obiema religiami. Zbawienie było podstawową koncepcją zarówno dla Żydów, jak i chrześcijan, jednak droga do zbawienia dla Żydów wiedzie przez wypełnianie tradycji i nawiązywanie dialogu z innymi. Dialog jest zatem próbą zjednoczenia obu społeczności na gruncie tego, co wspólne, jak również respektowaniem różnic, przy jednoczesnym traktowaniu ich jako potencjalnego zasobu wspierającego wzajemne relacje (Krajewski, 2017).

Podobieństwa i różnice chrześcijaństwa i judaizmu w ujęciu historyczno-teologicznym i ich znaczenie w perspektywie pielęgnowania dialogu

Na przestrzeni dziejów wpływ chrześcijaństwa na społeczności żydowskie był znaczący i zróżnicowany. Aby zrozumieć stosunek judaizmu do dialogu międzyreligijnego, należy rozważyć genezę religii żydowskiej, jej rozwój i trwanie w środowisku (Krajewski, 2017). Relacje pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem jako systemami religijnymi oraz relacje między Żydami i chrześcijanami jako członkami tych wyznań zostały ukształtowane przez powiązania i interakcje historyczne (Goshen-Gottstein, 2011, s. 65–68). Wielu Żydów, także tych, którzy konwertowali na chrześcijaństwo, odegrało ważną rolę w budowaniu zrozumienia i dialogu między obiema społecznościami (Andersz, 2015). Przykładem może być propagowanie przez nich pojęcia wspólnoty jako koncepcji otwartej i uniwersalnej wykraczającej poza zamknięty charakter społeczności jedynie żydowskiej (Wrona, 1989/90).

Znaczący propagatorzy dialogu żydowsko-chrześcijańskiego niewątpliwie przyczynili się do promocji ducha zrozumienia i współpracy. Poprzez swoje wysiłki podkreślili oni znaczenie uznania wyjątkowej wartości każdej wiary oraz istniejących między nimi podobieństw i różnic (Gronek, 2022). Przyszłość stosunków żydowsko-chrześcijańskich będzie kształtowana przez ciągły dialog oparty na wzajemnym szacunku i próbie konstytuowania wspólnego świata życia (*Lebenswelt*) (Casper, 2004).

Chrześcijaństwo i judaizm mają wspólne pochodzenie, obie religie wywodzą się z wierzeń abrahamowych, a chrześcijaństwo faktycznie wywodzi się z judaizmu. W związku z tym istnieje kilka podobieństw teologicznych między obiema religiami, w tym wspólna wiara monoteistyczna i kodeks moralny oparty na Bożym przewodnictwie. Zarówno w chrześcijaństwie, jak i w judaizmie wierzy się w jednego Boga, który jest wszechmocny, wszechobecny, wieczny i nieskończony. Ponadto każda religia podtrzymuje znaczenie etycznego zachowania i przestrzegania kodeksu moralnego jako sposobu okazania swojego oddania i zaangażowania wobec Boga (Naab, 2021).

Pomimo tych podobieństw teologicznych istnieją także istotne różnice w koncepcji Boga i Mesjasza w obrębie chrześcijaństwa i judaizmu. Na przykład chrześcijaństwo wierzy, że Jezus jest synem Boga i Mesjaszem, a wiara ta nie jest podzielana przez judaizm. Zamiast tego judaizm często uznaje Jezusa za nauczyciela, ale nie za długo oczekiwanego i przepowiedzianego Mesjasza. Ta fundamentalna różnica w postrzeganiu Jezusa Chrystusa jest jedną z głównych różnic między obiema religiami i była źródłem niezgody w dialogu międzyreligijnym na przestrzeni dziejów (Naab, 2021).

Innym kluczowym obszarem rozbieżności między chrześcijaństwem a judaizmem jest interpretacja pism i tekstów świętych. Chociaż obie religie mają wspólne teksty, takie jak Biblia Hebrajska, każda z nich posiada dodatkowe pisma, które w ramach swoich tradycji są uważane za święte i autorytatywne. Na przykład judaizm darzy wielkim szacunkiem *Misznę*, jeden z najważniejszych tekstów wiary żydowskiej. Tekst ten służy jako źródło wskazówek religijnych i autorytetu w judaizmie. W przeciwieństwie do tego chrześcijaństwo opiera się przede wszystkim na Starym i Nowym Testamencie jako na biblijnych podstawach. Te różnice w interpretacji i autorytecie świętych tekstów przyczyniły się do zainicjowania dialogu teologicznego i debaty między chrześcijaństwem a judaizmem, kształtując historyczne, obecne i przyszłe perspektywy ich relacji (Wrona, 1989/90).

Zachęcanie do międzyreligijnego zrozumienia i współpracy między chrześcijaństwem a judaizmem jest istotnym aspektem wspierania dialogu między tymi dwiema blisko spokrewnionymi religiami. Obie tradycje

religijne mają wiele pokrewnych wartości i przekonań, a uznanie ich wspólnych korzeni może pomóc w pielęgnowaniu wzajemnego dialogu. Uczestnicząc w dialogu międzyreligijnym, chrześcijanie i Żydzi mogą się uczyć od siebie nawzajem, wymieniać pomysły i ostatecznie współpracować na rzecz promowania pokoju i zrozumienia (Wrona, 1989/90). Niektóre kluczowe obszary zainteresowania dialogu międzyreligijnego obejmują: uznanie powiązań historycznych i teologicznych pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem; dostrzeżenie unikalnych perspektyw i nauk każdej religii; badanie obszarów pokrewnych, takich jak wspólne przekonania i wartości (eKai, 2021).

Promowanie tolerancji i inkluzywności religijnej to kolejny ważny aspekt wspierania dialogu między Kościołem a Synagogą. Wiąże się to z aktywnym zwalczaniem uprzedzeń i dyskryminacji, a jednocześnie zachęcaniem do poszanowania i akceptacji różnicowanych przekonań religijnych (Gronek, 2022). Promując tolerancję religijną, zarówno chrześcijaństwo, jak i judaizm mogą wykazać swoje przywiązanie do wartości miłości, współczucia i zrozumienia, które leżą w sercu obu wyznań. Oto niektóre sposoby promowania tolerancji i inkluzywności religijnej: odnoszenie się do stereotypów i błędnych przekonań na temat innej religii oraz kwestionowanie ich; zachęcanie do otwartych i pełnych szacunku rozmów na temat różnic religijnych (Krajewski, 2017); wspieranie wspólnych inicjatyw i wydarzeń społecznych, które jednoczą wyznawców obu religii (Goshen-Gottstein, 2011).

Wzmacnianie dialogu dokonuje się także poprzez inicjatywy edukacyjne, które odgrywają istotną rolę w budowaniu wzajemnego zrozumienia między chrześcijaństwem a judaizmem. Zapewniając możliwości poznania historii, wierzeń i praktyk obu religii, programy edukacyjne pomagają w rozwiewaniu mitów i błędnych przekonań, które mogą się przyczyniać do napięć między obydwoma wyznaniami (eKai, 2021). Poprzez edukację wyznawcy obu religii mogą zyskać głębsze uznanie dla bogactwa i złożoności wzajemnych tradycji, ostatecznie przyczyniając się do bardziej harmonijnego współlistnienia (Krajewski, 2017). Niektóre konkretne inicjatywy edukacyjne, które mogą ułatwić wzajemne zrozumienie, obejmują: oferowanie kursów i warsztatów na temat historii, teologii i aspektów kulturowych zarówno chrześcijaństwa, jak i judaizmu; tworzenie zasobów edukacyjnych podkreślających wspólne wartości i przekonania obu religii (Wrona, 1989/90); zachęcanie do tworzenia międzywyznaniowych grup badawczych i wspólnych projektów badawczych (Kieltyka, 2011).

Konfrontacja z antysemityzmem w historii chrześcijaństwa ma zasadnicze znaczenie dla wspierania zdrowego dialogu między chrześcijaństwem a judaizmem. Historycznie znane są przypadki dyskryminacji

i prześladowań, np. takich jak przymusowe nawracanie Żydów czy wypędzenie ich z ziem chrześcijańskich. Aby zbudować przyszłość bardziej włączającą i pełną współczucia, chrześcijanie potrzebują uznać tę bolesną historię i stawić jej czoła, eliminując w ten sposób stereotypy i błędne przekonania, które utrwały postawy antysemickie. Ten proces refleksji i przemiany myślenia może utorować drogę do bardziej znaczącego i pełnego szacunku zaangażowania między obiema religiami (Goshen-Gottstein, 2011).

Przerażające wydarzenie Holokaustu, systematycznej eksterminacji sześciu milionów Żydów przez nazistowskie Niemcy, zmusiło zarówno chrześcijan, jak i Żydów do ponownej oceny swoich interakcji i wzajemnych postaw (Wolski, 2016). Holokaust uwypuklił także potrzebę uczciwego dialogu i pojednania między obiema religiami, a wielu chrześcijan wyraziło wyrzuty sumienia z powodu współdziałania w prześladowaniach Żydów na przestrzeni dziejów. W odpowiedzi na te tragiczne wydarzenia różne wyznania chrześcijańskie starały się krzewić ducha zrozumienia i wzajemnego szacunku, angażując się w dialog międzywyznaniowy, promując inicjatywy edukacyjne i upamiętniając Holokaust w ceremoniach religijnych (Gronek, 2022). Wysiłki te pomogły uleczyć rany z przeszłości i zbudować fundament pod bardziej harmonijną przyszłość (Wolski, 2016).

Pojednanie i uzdrowienie relacji poprzez dialog odgrywają ważną rolę w umacnianiu pozytywnych stosunków żydowsko-chrześcijańskich. Aby to osiągnąć, chrześcijanie i Żydzi potrzebują podchodzić do swoich interakcji z otwartością, pokorą i chęcią uczenia się od siebie nawzajem (Krajewski, 2017). Dialog taki pozwala na głębsze zrozumienie wzajemnych wierzeń i tradycji, a także docenienie podobieństw i różnic istniejących między obydwoa wyznaniem. W ostatnich latach w coraz większym stopniu dostrzega się potrzebę tego rodzaju duchowego zaangażowania, co zaowocowało licznymi międzyreligijnymi inicjatywami i konferencjami poświęconymi wspieraniu dialogu żydowsko-chrześcijańskiego (Goshen-Gottstein, 2011). Angażując się w prawdziwą rozmowę i refleksję, chrześcijanie i Żydzi mogą współpracować, aby przezwyciężyć przeszłe uprzedzenia i zbudować bardziej sprawiedliwy i współczujący świat dla wszystkich.

Współczesne wyzwania judaizmu i chrześcijaństwa jako przestrzeń do dialogu

Sekularyzm i upadek przynależności religijnej stworzyły nowe wyzwania zarówno dla chrześcijaństwa, jak i judaizmu we współczesnym świecie (Naab, 2021). W miarę jak coraz więcej ludzi dystansuje się od tradycyjnych praktyk religijnych, wpływ tych wyznań na społeczeństwo

maleje. Doprowadziło to do pilnej potrzeby dialogu między obiema religiami w celu wspierania wzajemnego zrozumienia, szacunku i współpracy w rozwiązywaniu problemów. W szczególności badanie wspólnych źródeł, wartości i przekonań chrześcijaństwa i judaizmu może pomóc w wypełnieniu luki między nimi i wzmocnieniu ich zdolności do nawiązania kontaktu ze świeckim społeczeństwem. Przykładowo obie religie uznają wagę godności osoby jako podstawową wartość rozwoju (Kieltyka, 2011).

Rola religii we współczesnym społeczeństwie uległa znacznej zmianie wraz ze zwiększonym naciskiem na wyzwania etyczne w XXI w. (Napiórkowski, 2015). Chrześcijaństwo i judaizm, stojąc przed podobnymi dylemata-wyzwaniami etycznymi, zaangażowane jednocześnie we wzajemny dialog, mogą wspólnie wypracowywać rozwiązania tych problemów. Rozumiejąc różnice i podobieństwa pomiędzy swoimi naukami, mogą lepiej odpowiadać na współczesne wyzwania etyczne. Niektóre kluczowe wartości wspólne obu wyznaniom obejmują: znaczenie współczucia i miłości do bliźnich; zaangażowanie w sprawiedliwość społeczną i równość; wiarę w świętość życia ludzkiego. Podjęcie dialogu umożliwi także obu religiom refleksję nad własnymi przekonaniami i praktykami, pogłębiając wzajemne zrozumienie (Gronek, 2022).

W miarę jak świat staje się coraz bardziej wzajemnie powiązany w swojej różnorodności, nie można przecenić znaczenia dialogu między chrześcijaństwem, judaizmem a innymi religiami i kulturami (Paprocki, 2004). Dialog ten może pomóc we wspieraniu pokojowego współistnienia, promowaniu wzajemnego szacunku oraz ułatwianiu wymiany pomysłów i wiedzy. Badając historyczne powiązania między judaizmem i chrześcijaństwem, a także relacje między ich wyznawcami, można dogłębniej zrozumieć złożone wzajemne relacje pomiędzy ich wyznawcami a szerszym społeczeństwem (Goshen-Gottstein, 2011). Co więcej, zbadanie kontekstów religijnych i kulturowych, w których rozwinęły się obie konfesje, może rzucić światło na wyjątkowe wyzwania, przed którymi stoją one dzisiaj, oraz na to, w jaki sposób mogą dostosować swoje nauki i praktyki, aby lepiej współpracować ze współczesnym społeczeństwem (Krajewski, 2017). Ostatecznie, poprzez ciągły dialog i współpracę, judaizm i chrześcijaństwo mogą wykazać swoje znaczenie i pozytywnie przyczynić się do etycznego i moralnego rozwoju ludzkości (Wrona, 1989/90). W pielęgnowaniu takiego dialogu znaczenie odgrywiają niewątpliwie na przykład wspólne inicjatywy organizacji międzynarodowych.

Inicjatywy i przejawy wzmacniania dialogu żydowsko-chrześcijańskiego

Światowa Rada Kościołów (ang. World Council of Churches – WCC) odegrała znaczącą rolę we wspieraniu dialogu i wzajemnego zrozumienia żydowsko-chrześcijańskiego. Założona w 1948 r. w Amsterdamie WCC ma na celu promowanie jedności i współpracy pomiędzy różnymi wyznaniem chrześcijańskimi oraz nawiązywanie dialogu z innymi tradycjami religijnymi, w tym z judaizmem (Gronek, 2022). Jednym z głównych aspektów pracy WCC w tym obszarze jest skupienie się na przezwyciężaniu historycznych napięć i uprzedzeń pomiędzy chrześcijanami i Żydami. Jest to szczególnie ważne, biorąc pod uwagę złożoną historię relacji między obydwoma wyznaniem, która często naznaczona była konfliktami i nieporozumieniami (Szostkiewicz, 2013). Tworząc możliwości pełnych szacunku rozmów i wymiany stanowisk, WCC pomogła budować mosty porozumienia między chrześcijanami i Żydami opartego na wyznawaniu wspólnych wartości.

Inną ważną organizacją w obszarze dialogu żydowsko-chrześcijańskiego jest Międzynarodowa Rada Chrześcijan i Żydów (ang. International Council of Christians and Jews – ICCJ). Założona w 1947 r. w Seelisbergu (Szwajcaria) ICCJ stara się promować zrozumienie i współpracę między chrześcijanami i Żydami, zapewniając platformę dialogu i edukacji (Wrona, 1989/90). Na przestrzeni lat ICCJ opracowała liczne zasoby i inicjatywy wspierające dialog międzywyznaniowy, takie jak np. dokument *Dwanaście punktów z Berlina* wydany w 2009 r. (Andersz, 2015). Dokument ten przedstawia najważniejsze zasady konstruktywnego dialogu między obiema religiami, podkreślając potrzebę wzajemnego szacunku, empatii i zaangażowania w uczenie się od siebie nawzajem. Wspierając ducha otwartej komunikacji i wspólnych poszukiwań, ICCJ poczyniła znaczące postępy w promowaniu większego zrozumienia i uznania między chrześcijanami i Żydami. Zasadniczą treścią dokumentu jest apel do społeczności chrześcijańskich i żydowskich na całym świecie. Dokument zachęca, aby: zwalczać antysemityzm w postaci religijnej, rasowej i w innych formach; propagować dialog międzyreligijny z Żydami; rozwijać takie teologiczne rozumienie judaizmu, które potwierdza fakt, iż tworzy on samodzielną całość; modlić się o pokój w Jerozolimie; uznać wysiłki podejmowane przez wiele wspólnot chrześcijańskich w ostatnich dziesięcioleciach XX w., aby zrewidować swoje postawy wobec Żydów; przebadать teksty i liturgię żydowską w świetle reform podjętych w ramach chrześcijaństwa; rozróżnić pomiędzy rzetelną krytyką Izraela a antysemityzmem; wspomagać Państwo Izrael w jego pracy na rzecz wypełnienia ideałów zawartych w fundujących je dokumentach, co jest zadaniem

stojącym przed wieloma krajami świata; wzmóc edukację międzyreligijną i międzykulturową; propagować międzyreligijną przyjaźń i współpracę, a także sprawiedliwość społeczną w społeczeństwie globalnym; wzmóc dialog z instytucjami politycznymi i gospodarczymi; utworzyć sieć współpracy ze wszystkimi, których działalność odpowiada wymogom ochrony środowiska (Polska Rada Chrześcijan i Żydów, 2009).

Kolejną ważną organizacją wspierającą dialog międzyreligijny jest Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności. Komitet ten powołany w 1970 r. w Rzymie jest jedyną oficjalną organizacją zrzeszającą przedstawicieli organizacji żydowskich i Stolicy Apostolskiej. Zasady, którymi kieruje się Komitet, zostały zredagowane 22 grudnia 1970 r. w tzw. *Memorandum of Understanding*. Dokument podkreśla znaczenie wzajemnych relacji między katolikami i Żydami, zachowania tożsamości partnerów dialogu oraz potrzebę oparcia dialogu na religijnych fundamentach. Dialog taki obejmować ma, według przedstawicieli Komitetu, jak najszerszy zakres dziedzin ludzkiego życia. W dokumencie podkreślono wagę wspólnych inicjatyw, wspierających przezwycięzenie antysemityzmu. Owocem współpracy, według twórców dokumentu, ma być uczciwa wzajemna prezentacja chrześcijaństwa i judaizmu, bez antagonizmów, uprzedzeń i wrogości (Dolin, 2017).

Oprócz formalnych organizacji, takich jak World Council of Churches, International Council of Christians and Jews oraz Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności, pojawiło się wiele oddolnych inicjatyw wspierających dialog i zrozumienie żydowsko-chrześcijańskie na poziomie lokalnym (Krajewski, 2017). Inicjatywy te często zbliżają ludzi różnych wyznań w celu rozmowy, dzielenia się doświadczeniami i wspólnych projektów. Przykładami takich inicjatyw są międzyreligijne grupy badawcze, wspólne nabożeństwa i projekty na rzecz sprawiedliwości społecznej oraz sympozja czy kongresy naukowe poświęcone wzajemnemu dialogowi, np. sympozjum naukowe pt. „Synagoga i Eklezja – przeszłość, teraźniejszość, przyszłość”, które odbyło się w lutym 2024 r. z inicjatywy Centrum Kultury i Dialogu działającego w ramach Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Te oddolne wysiłki stanowią ważne uzupełnienie pracy organizacji międzynarodowych, ponieważ zapewniają jednostkom możliwości angażowania się w dialog i budowania osobistych relacji ponad podziałami religijnymi (Wrona, 1989/90). Wspierając powiązania na poziomie lokalnym, inicjatywy oddolne przyczyniają się do tworzenia szerszej kultury zrozumienia i szacunku między chrześcijanami i Żydami, pomagając w budowaniu bardziej włączającego, harmonijnego i kulturowego społeczeństwa.

Kulturowymi przejawami dialogu żydowsko-chrześcijańskiego jest także pielęgnowanie tzw. kultury wysokiej. Literatura i poezja oraz

szeroko rozumiana sztuka artystyczna od dawna służą jako narzędzia do badania i eksponowania wspólnych tematów między chrześcijaństwem i judaizmem, wspierając dialog i zrozumienie między tymi dwiema blisko spokrewnionymi religiami. Na przykład twórczość polskiego poety Czesława Miłosza zagłębia się w relacje między religią, nowoczesnością i literaturą, wchodząc w myśl współczesnych badaczy i zachęcając do głębszego docenienia obu wyznań (Jarzyńska, 2018). Z kolei Stanisław Obirek, antropolog kultury, analizuje chrześcijaństwo i judaizm z wyjątkowej perspektywy, podkreślając znaczenie poszanowania i zrozumienia kontekstów kulturowych i historycznych tych religii w celu wspierania znaczącego dialogu (Obirek, 2020).

Sztuki wizualne odgrywają także znaczącą rolę w promowaniu dialogu między chrześcijaństwem a judaizmem, szczególnie poprzez przedstawianie postaci religijnych. Sztuka ma moc przekazywania złożonych idei i emocji, przekraczania podziałów religijnych i wspierania wspólnego zrozumienia (Szcześniak, 2023). Świadczą o tym źródła historyczne z Krakowa, gdzie za pomocą materiałów wizualnych dokumentowano i komunikowano znaczenie elementów materialnych w życiu społecznym, w tym ukazywania postaci religijnych. Przedstawiając postacie religijne zarówno chrześcijaństwa, jak i judaizmu w sposób pełen szacunku i adekwatności, artyści mogą się przyczynić do bardziej włączającego i empatycznego zrozumienia wspólnych wartości i przekonań, które leżą u podstaw tych dwóch wyznań (Szcześniak, 2023).

Muzyka od dawna jest uznawana za zdolność przewyższania podziałów religijnych i sprzyjania dialogowi między różnymi wyznaniami, w tym chrześcijaństwem i judaizmem (Nadbrzeżny, 2023). Może to objawiać się na kilka sposobów, np.: wspólne projekty muzyczne, w których biorą udział artyści wywodzący się z obu wyznań, promujące wzajemne zrozumienie i szacunek; kompozycje zawierające elementy tradycji muzycznych zarówno chrześcijańskich, jak i żydowskich, ilustrujące wspólne dziedzictwo i wartości tych wyznań; występy celebrujące różnorodne przejawy kulturowe obu religii, sprzyjające docenieniu ich wyjątkowego wkładu w świat muzyki. W ten sposób muzyka może służyć jako znaczące narzędzie promowania dialogu między chrześcijaństwem a judaizmem, pomagając w tworzeniu bardziej harmonijnego, wzajemnie i interdyscyplinarnie powiązanego świata życia (Kiełtyka, 2011).

Interdyscyplinarne podejście do religio- i kulturoznawstwa odegrało znaczącą rolę w pogłębianiu dialogu między chrześcijaństwem a judaizmem. Badając historyczny, teologiczny, filozoficzny i kulturowy wymiar obu religii, uczeni są w stanie zidentyfikować wspólną płaszczyznę i wspólne wartości, które ułatwiają znaczące i pełne szacunku rozmowy między wyznawcami tych tradycji wiary (Krajewski, 2017). Ta metoda

studiów pozwala na bardziej szczegółowe zrozumienie wierzeń, praktyk i historii każdej religii, co jest niezbędne do wspierania wzajemnego szacunku i współpracy. Co więcej, badania interdyscyplinarne pomagają rozwiać błędne przekonania i stereotypy, które mogą utrudniać produktywny dialog między chrześcijanami a Żydami (Krajewski, 2017).

Zachęcanie do krytycznego myślenia i otwartości w edukacji religijnej to kolejny istotny aspekt promowania dialogu między chrześcijaństwem a judaizmem. Ucząc uczniów kwestionowania, analizowania i refleksji nad własnymi przekonaniem oraz przekonaniem innych, nauczyciele mogą rozwijać kulturę intelektualnej ciekawości i szacunku dla różnych perspektyw (Krajewski, 2017). Takie podejście nie tylko pomaga przełamać bariery między różnymi wspólnotami wyznaniowymi, ale także umożliwia jednostkom angażowanie się w konstruktywne i przemyślane rozmowy na temat religii. Dodatkowo wydarzenia takie jak uroczystości międzywyznaniowe mogą także pogłębić świadomość związków między chrześcijaństwem a judaizmem i zachęcić uczestników do refleksji nad własnymi tradycjami religijnymi (Gronek, 2022). Poprzez wspieranie krytycznego myślenia i otwartości w edukacji religijnej środowisko akademickie odgrywa bardzo ważną rolę w promowaniu znaczącego dialogu między chrześcijanami i Żydami, zarówno aktualnie, jak i w przyszłości.

Przyszłe perspektywy stosunków żydowsko-chrześcijańskich

Rola młodszego pokolenia w kształtowaniu dialogu między chrześcijaństwem a judaizmem jest kluczowa dla przyszłości stosunków międzywyznaniowych (Stefaniuk, 2017). Perspektywa tego pokolenia, na którą wpływa jego wychowanie i edukacja, zadecyduje o powodzeniu ciągłości dialogu i współpracy pomiędzy tymi dwiema religiami. Główne obszary zainteresowania obejmują rolę kobiet w dialogu międzyreligijnym, wzajemne inspiracje i przeszkody w myśleniu teologicznym oraz poruszanie współczesnych problemów, które dotyczą obu wyznań (Stefaniuk, 2017). Angażując młodszemu pokolenie w te dyskusje, mogą one się przyczynić do bardziej włączającego i otwartego podejścia do dialogu międzywyznaniowego, ostatecznie wspierając bardziej harmonijne relacje między chrześcijanami i Żydami.

Stawianie czoła globalnym wyzwaniom poprzez współpracę międzyreligijną pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem to kolejny ważny aspekt przyszłych perspektyw stosunków żydowsko-chrześcijańskich. Obie religie podzielają wspólne wartości i troski, takie jak sprawiedliwość społeczna, zarządzanie środowiskiem i budowanie pokoju, które można

wykorzystać do promowania współpracy i zrozumienia (Krajewski, 2017). Na przykład wspólne inicjatywy mające na celu zmniejszenie ubóstwa, edukację i pomoc w przypadku klęsk żywiołowych mogą pokazać siłę współpracy między tymi dwoma wyznaniem. Współpracując nad rozwiązaniem tych ważnych problemów, chrześcijanie i Żydzi mogą nie tylko polepszyć życie osób nimi dotkniętych, ale także zacieśnić silniejsze więzi między swoimi społecznościami, ostatecznie promując kulturę zrozumienia i szacunku (Krajewski, 2017).

Wspieranie kultury zrozumienia i szacunku między chrześcijaństwem a judaizmem wymaga ciągłego dialogu i chęci uczenia się od siebie nawzajem. Dla chrześcijan oznacza to uznanie wartości tradycji żydowskich i przymierza między Bogiem a narodem wybranym. Podobnie Żydzi mogą przyjąć, że Jezus był dobrym nauczycielem, a nawet prorokiem Bożym, nie uznając Go koniecznie za Mesjasza (Naab, 2021). Doceniając wyjątkowe perspektywy i przekonania każdej wiary, zarówno chrześcijanie, jak i Żydzi mogą zbudować fundament szacunku i zrozumienia, który umożliwi bardziej konstruktywny dialog. Proces ten może pomóc w zasypaniu historycznego podziału między tymi dwiema religiami i utworzyć drogę dla przyszłości opartej na solidarności (Wrona, 1989/90).

Historyczny dialog między chrześcijaństwem a judaizmem dostarczył cennych lekcji i spostrzeżeń dla szerszych stosunków międzywyznaniowych. Poprzez dialog i zrozumienie można znaleźć wspólną płaszczyznę i wspólne wartości, takie jak wiara w jednego Boga i znaczenie etycznego postępowania (Naab, 2021). Wnioski wyciągnięte z dialogu chrześcijańsko-żydowskiego obejmują: znaczenie uznania historycznych napięć i konfliktów oraz zajęcia się nimi w sposób konstruktywny; uznanie wspólnych wartości i przekonań, które mogą sprzyjać wzajemnemu szacunkowi i zrozumieniu; potencjał dialogu w promowaniu uzdrowienia relacji i pojednania między wspólnotami wyznaniowymi (Wrona, 1989/90).

Udany dialog chrześcijańsko-żydowski pokazał potencjał podobnych dialogów z innymi tradycjami wiary. Angażując się w otwarte, pełne szacunku rozmowy, wspólnoty religijne mogą odkrywać swoje podobieństwa i różnice, wzbogacając wzajemne zrozumienie i wspierając bardziej włączającą globalną społeczność religijną. Niektóre możliwości przyszłych dialogów międzywyznaniowych obejmują: dialogi między religiami abrahamowymi, takimi jak chrześcijaństwo, judaizm i islam, które mają wspólne korzenie i przekonania; rozmowy między tradycjami religijnymi Wschodu i Zachodu, takimi jak buddyzm, hinduizm i chrześcijaństwo, w celu poznania różnych perspektyw na duchowość i naturę rzeczywistości; angażowanie się w dialog z rodzimymi i mniej znanymi tradycjami wiary w celu promowania bardziej zróżnicowanego i włączającego rozumienia doświadczenia religijnego (Wrona, 1989/90).

Zakończenie

Tworzenie bardziej włączającej i współpracującej globalnej wspólnoty religijnej poprzez dialog międzywyznaniowy wymaga przyjęcia unikalnych perspektyw i praktyk różnych tradycji wiary. Na przykład, podczas gdy chrześcijaństwo kładzie nacisk na zbawienie przez wiarę w Jezusa, judaizm postrzega zbawienie jako nadchodzące poprzez wypełnienie tradycji i starego przymierza między Bogiem a narodem wybranym. Uznając i szanując te różnice, a także respektując wspólne wartości i przekonania, dialog międzywyznaniowy może sprzyjać większemu zrozumieniu, współpracy i jedności pomiędzy różnymi wspólnotami religijnymi (Krajewski, 2017). Kluczowe elementy udanego dialogu międzywyznaniowego obejmują: zachęcanie do otwartej, pełnej szacunku i szczerzej rozmowy pomiędzy wspólnotami wyznaniowymi; wspieranie ducha pokory i uczenia się, umożliwiającego uczestnikom rozwój i ewolucję w zakresie wzajemnego zrozumienia; uznanie i celebrowanie wyjątkowego wkładu i perspektyw, jakie każda tradycja wiary wnosi do globalnego krajobrazu religijnego (Goshen-Gottstein, 2011). Dialog Synagogi i Kościoła ma niewątpliwie pokazać możliwość zaistnienia wspólnoty jedności i miłości, eksponując się tym samym jako szczególna wartość wyrastająca ponad podziałami i różnicami międzyreligijnymi. Człowiek, „Inny” w takiej perspektywie traktowany jest jak bliźni i partner dialogu (Tarchała, 2017).

BIBLIOGRAFIA

- Andersz, K. (2015). Żydzi mogą pozostać Żydami, a Jezus mesjaszem. *Chidusz*, nr 1. Pozyskano z: <https://chidusz.com/zydzi-moga-pozostac-zydami-a-jezus-mesjaszem/> (dostęp: 21.02.2024).
- Casper, B. (2004). *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs. Studien zu Judentum und Christentum*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Dolin (2017). Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności. *Dolin. Wirtualny Sztetl* (Projekt Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN). Pozyskano z: <https://sztetl.org.pl/pl/slownik/miedzynarodowy-katolicko-zydowski-komitet-laczności#:~:text=Mi%C4%99dzynarodowy%20Katolicko%2D%C5%BBydowski%20Komitet%20%C5%81%C4%85czno%2D%C5%9Bci%20E2%80%93%20jedyna%20oficjalna%20organizacja%20skupiaj%C4%85ca%20przedstawicieli,w%20Rzymie> (dostęp: 10.06.2024).
- eKai (2021). *Dialog z judaizmem prowadzony przez Kościół w Polsce*. Pozyskano z: <https://www.ekai.pl/dialog-z-judaizmem-prowadzony-przez-kosciol-w-polsce/> (dostęp: 18.03.2024).

- Goshen-Gottstein, A. (2011). Od historycznej przeszłości do teologicznej przyszłości. Tłum. D. Jarczewski. *Teofil#1*, nr 29, 65–95.
- Gronek, M. (2022). Bp R. Markowski: dialog Kościoła z judaizmem nie jest czystym dialogiem międzyreligijnym. *Dziedzictwo kulturowe*, nr 1. Pozyskano z: <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/bp-r-markowski-dialog-kosciola-z-judaizmem-nie-jest-czystym-dialogiem> (dostęp: 20.03.2024).
- Jarzyńska, K. (2018). *Literatura jako ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych. Universitas.
- Kiełtyka, W. (2011). *Dialog Kościoła ze światem w zmieniających się warunkach globalnych. Problem integralnego rozwoju społecznego na podstawie encykliki Benedykta XVI Caritas in veritate. Studium pastoralne*. Praca doktorska napisana na seminarium z teologii pastoralnej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Waldemara Irka. Wrocław: Repozytorium Uniwersytetu Wrocławskiego. Pozyskano z: <https://www.dbc.wroc.pl/Content/17707/PDF/Kieltyka.pdf> (dostęp: 19.02.2024).
- Krajewski, S. (2017). *Od wrogości do pojednania. Dialog międzyreligijny z perspektywy judaizmu*. Pozyskano z: <https://wicz.pl/2017/08/01/od-wrogości-do-pojednania-dialog-miedzyreligijny-z-perspektywy-judaizmu/> (dostęp: 11.02.2024).
- Naab, E. (2021). Juden, Christen und der Gesalbte. *Teologia w Polsce*, nr 15, 95–107.
- Nadbrzeźny, A. (2023). Od katolicyzmu do katolickości. W poszukiwaniu adekwatnej eklezjologii dialogicznej. *Verbum Vitae. Church and Ecclesiology. Then and Now*, nr 41/1, 1–15.
- Napiórkowski, A. (2015). *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie.
- Obirek, S. (2020). *Judaizm i chrześcijaństwo – religie siostrzane czy wrogie?* Pozyskano z: <https://wszechnica.org.pl/wyklad/judaizm-i-chrzescijanstwo-religie-siostrzane-czy-wrogie/> (dostęp: 21.03.2024).
- Paprocki, H. (2004). *Rola chrześcijaństwa w dialogu kultur*. Wystąpienie na Forum „Globalizacja i dialog między kulturami” Tbilisi, 1 października 2004 roku. Pozyskano z: <https://www.nck.pl/projekty-kulturalne/projekty/dialog/aktualnosc/rola-chrzescijanstwa-w-dialogu-kultur#:~:text=Chrze%C5%9Bcija%C5%84stwo%20powinno%20ukaza%C4%87%20Europie%20chrze%C5%9Bcija%C5%84sk%C4%85,tylko%20%C5%9Bwiatem%20robot%C3%B3w%2C%20nazywanych%20lud%C5%BAmi> (dostęp: 21.03.2024).
- Polska Rada Chrześcijan i Żydów (2009). *Dwanaście punktów z Berlina (ICCJ 2009)*. Tłum. S. Krajewski. Pozyskano z: https://www.prchiz.pl/prchiz_12_pkt_Berlin_popup (dostęp: 21.03.2024).
- Stefaniuk, T. (2017). Islam wobec judaizmu i chrześcijaństwa – perspektywa Koranu. *Nurt SVD*, nr 51/1(141), 139–160.

- Szcześniak, M.D. (2023). *Wizerunek Boga Ojca według przesłania s. Eugenii Ravasio w kontekście tradycji ikonograficznej. Studium kulturoznawcze*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Szostkiewicz, A. (2013). Chrześcijaństwo i antysemityzm. Krótka ściągą dla wierzących i wszystkich ludzi dobrej woli. *Polityka*. Pozyskano z: <https://szostkiewicz.blog.polityka.pl/2013/04/10/chrzescijanstwo-i-antysemityzm-krotka-sciaga-dla-wierzacych-i-wszystkich-ludzi-dobrej-woli/> (dostęp: 18.03.2024).
- Tarchała, A. (2017). Kirche als die Gemeinschaft der Liebe. Gianni Vattimos Auseinandersetzung mit dem Christentum. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo. Interdyscyplinarny Rocznik filozoficzno-naukowy*, nr 23, 243–251.
- Wolski, P. (2016). Myśli różne o ogrodach (koncentracyjnych). *Narracje o Zagładzie*, nr 2, 7–11. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wrona, P. (1989/90). Dialog chrześcijańsko-żydowski w oczach wyznawców judaizmu. *Analecta Cracoviensia*, nr 21–22, 307–321.

Andrzej Tarchała – pracownik w Katedrze Etyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Zainteresowania naukowe i obszary badawcze: antropologia filozoficzna, etyka, filozofia kultury, dialog międzyreligijny, kulturowe znaczenie fenomenu „Solidarności”.

Marek Kita<http://orcid.org/0000-0003-4513-112X>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

marek.kita@us.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.06

Żydowska wierność Imieniu Boga jako wyzwanie dla chrześcijan

STRESZCZENIE

Artykuł stanowi refleksję nad implikacjami żydowskiej teologii Bożego Imienia, wyłożonej zwięźle w komentarzu do Dekalogu autorstwa André Chouraquiego, dla przeżywania wiary chrześcijańskiej. Podjęte studium ukazuje paradoksalny związek między wyrażonym przez słynny Tetragram pietyzmem w odniesieniu do Boskiej transcendencji a głęboką afirmacją immanencji Absolutu w człowieczeństwie. W świetle żydowskiej teologii monoteizmu realizuje się jako głęboki humanizm, a etyka odpowiedzialnej wolności, nakierowanej na empatię i solidarność (czyli miłość bliźniego), stanowi optykę dla poznania Boga. Wszystko to sprawia, że żydowska wierność dla tajemnicy Niewypowiadalnego Imienia w sposób paradoksalny daje wsparcie i stoi na straży chrześcijańskiej wierności wobec objawienia Imienia Ojca w Chrystusie. Wierność ta stanowi również wyzwanie dla chrześcijan: pobudza do rachunku sumienia z uważności na bogactwo tajemnicy Chrystusa, ucieśnionego Imienia Boga.

SŁOWA KLUCZE: Dekalog, Imię Boże, immanencja, transcendencja, uniwersalizm

ABSTRACT

Jewish Fidelity to God's Name as a Challenge for Christians

This article examines the implications of Jewish theology regarding God's Name, as articulated in André Chouraqui's commentary on the Decalogue, for the practice of Christian faith. The study reveals a paradoxical connection between the profound reverence for God's transcendence, epitomized by the Tetragrammaton, and the deep affirmation of the Absolute's immanence within humanity. In Jewish theology, monotheism is understood as a profound humanism, with an ethic of responsible freedom – marked by empathy and solidarity (i.e., love of one's neighbor) – offering a lens through which to understand God. This Jewish fidelity to the ineffable Name paradoxically

supports and reinforces Christian fidelity to the revelation of the Father's Name through Christ. It challenges Christians to reflect on their understanding of the mystery of Christ, who embodies the divine Name.

KEYWORDS: Decalogue, God's Name, immanence, transcendence, universalism

Wprowadzenie

Już od jakiegoś czasu trwa w teologii chrześcijańskiej różnych wyznań proces korekty „teologii zastąpienia” oraz przywracania i pogłębienia świadomości duchowej więzi między Synagogą Mojżesza a *Ekkłēsią* Jezusa. Chodzi rzecz jasna o specyficzną więź, w którą wpisany jest antagonizm. Jak stwierdza jeden z najważniejszych w polskiej teologii rzymskokatolickiej badaczy tej kwestii: „Żydzi i chrześcijanie najgłębiej różnią się w tym, co jest im najbardziej wspólne i stanowi dla nich ostateczny sens istnienia: w wierności wobec Boga” (Kamykowski, 2003, s. 84). Judaizm i chrześcijaństwo są po prostu (choć nie jest to proste do przeżywania) dwiema różniącymi się w istotnych punktach interpretacjami Tradycji zasadniczo wspólnej – przy czym interpretacja chrześcijańska, również w swej wersji dla judaizmu przyjaznej, nie jest dla strony żydowskiej teologicznie akceptowalna. Cytowany autor zauważa jednak, że postrzegając chrześcijan, świadomie lub instynktownie, inaczej niż inne grupy *goim*, „Żydzi też przyznają istnienie tej irytującej więzi pokrewieństwa” (Kamykowski, 2003, s. 85–86).

Przy tym, jeśli teologiczna interpretacja judaizmu w perspektywie chrześcijańskiej jawi się Żydom – co dość oczywiste – wywrotowa wobec ich autoidentyfikacji, to afirmacja tej ostatniej przez chrześcijan służy chrześcijańskiej autoidentyfikacji jak najlepiej. Jak to ujął u początków Jezusowej *Ekkłēsi* głośny faryzejski dysydent, zwracając się do *goim* przyjmujących drogę Nazarejczyka (Dz 24,5.14): „nie ty niesiesz korzeń, ale korzeń ciebie” (Rz 11,18)¹. Wspomniane wyżej pogłębianie chrześcijańskiej (oby już przebudzonej!) świadomości kontrowersyjnego, lecz jednak zakorzenienia w Tradycji Izraela wiąże się z uznaniem, że nie chodzi tylko o nadbudowanie Tradycji *Ekkłēsi* na żydowskim fundamencie samego Jezusa i kilku pierwszych pokoleń Jego uczniów. Wbrew zarówno „teologii zastąpienia” artykułowanej wyraźnie, jak i subtelnej tendencji

1 Cytaty biblijne podaję w tłumaczeniu własnym, opierając się na internetowych edycjach angielskiego przekładu interlinearnego (<https://biblehub.com/interlinear/>) oraz porównaniach funkcjonujących przekładów polskich (http://www.bibliepolskie.pl/zzteksty_vers_por.php).

do myślenia o Synagodze w duchu sformułowania „Stary Testament”, dla wiary chrześcijan pozostaje naprawdę istotna żywa tradycja rozważania i przeżywania świętej Tory (pisanej i ustnej) w judaizmie pobblijnym, aż po współczesność. Choć chrześcijanie, w ślad za Jezusem Ewangelii, wychodzą poza ortodoksję Tory w jej rabinicznej wykładni (Neusner, 2010, s. 195–200; Petuchowski i Thoma, 1995, s. 256–257), to jednak wciąż mogą i powinni być uważni na świadectwo Synagogi oraz wdzięczni za nie.

Innymi słowy, wypada, by nieżydowskie dzieci *Ekkłēsii* – pomimo, oraz właśnie dlatego że czują się uczniami „Mesjasza zwanego Chrystusem” (J 4,25) – wciąż brały na serio przypomnienie, iż „zbawienie od Żydów pochodzi” (J 4,22). O aktualnym zakorzenieniu mocy zbawienia czerpanej z Chrystusa (J 1,12) w misterium aktualnego przymierza Boga z Żydami (Rz 11,29) mówi nam nie tylko własne, dziedziczone po apostołach świadectwo: wyznawane w *Ekkłēsii* namaszczenie jej żydowskiego Mistrza jako „Światła dla objawienia narodom i chwały ludu Izraela” (Łk 2,32). Otwartemu intelektowi i wrażliwemu sumieniu mówi o tym również odbierane z chrześcijańską wiarą świadectwo żydowskiej wierności wobec serca Tory: prawdy Najświętszego Imienia i Dziesięciu Słów. W niniejszym przedłożeniu dzielę się światłem bijącym dla goja-chrześcijanina z refleksji, jaką żydowski uczyony, André Chouraqui (1917–2007), zawarł w opublikowanym po raz pierwszy w roku 2000 studium *Dziesięć przykazań dzisiaj* – dziele erudycyjnym oraz duchowo głębokim, tchnącym zarówno żydowskością, jak i uniwersalizmem.

Zreferowane poniżej odczytanie wybranych wątków wspomnianego dzieła, razem z refleksją podjętą na kanwie teje lektury, mają w zamierzeniu przypomnieć oraz podkreślić znaczenie dla wiary chrześcijan nie tylko judaizmu biblijnego, lecz także późniejszej tradycji żydowskiej aż po jej postać współczesną. W perspektywie Nowego Testamentu zaproszenie gojów do mesjańskiej społeczności miało stanowić wyzwanie dla Żydów – pobudzając ich do świętej zazdrości (*parazēlōsai*, Rz 11,11), a więc do współzawodnictwa w otwieraniu się na Objawienie. Poniższy tekst stara się pokazać, jak żydowska wierność Najświętszemu Imieniu może i powinna stanowić analogiczne wyzwanie dla chrześcijan. Chodzi o wierność intuicji niesionej przez tajemnicze i niewymawialne (Rdz 32,30) imię, które wskazuje zarazem na wymykanie się określeniu („Jestem, kim jestem”) oraz na dobroczynną bliskość: „To powiesz synom Izraela: JESTEM posyła mnie do was” (Wj 3,14). Klarowne i nieobciążone odsyłaczami do prac egzegetów wywody Chouraquiego dobrze przy tym korespondują z ustaleniami tych ostatnich odnośnie do głębokiej treści epifanii Boskiego Imienia z drugiej księgi Tory (Lacoque i Ricoeur, 2003, s. 309–338).

Prawo z Synaju i etyka uniwersalna

André Chouraqui urodził się w Algierii, wyższe wykształcenie (prawnicze oraz filologiczne) odebrał we Francji, by ostatecznie osiąść w Izraelu (Tincq, 2007). Tam angażował się w działalność polityczną jako doradca premiera Ben Guriona, a następnie wiceburmistrz Jerozolimy. Zasłynął też jako tłumacz świętych ksiąg judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu, a także dał się poznać jako myśliciel religijny. Jego duchowość nosiła piętno religijnej formacji odebranej w synagodze w rodzinnym Ajn-Tamusznat oraz przeżytych we wczesnej młodości doświadczeń antagonizmu między sąsiadującymi ze sobą fizycznie i duchowo wyznawcami religii abrahamowych. *Dziesięć przykazań dzisiaj* stanowi swoiste zwieńczenie pracy autora nad monumentalnym projektem przekładu Biblii (Pierwszego i Nowego Testamentu) oraz Koranu (Chouraqui, 2002, s. 7.13–14). Jest też poruszającym świadectwem wiary w rzeczywistość „Przymierza przymierzy” oraz w siostrzany charakter monoteizmów spod znaku proroka Mosze, Jezusa i Muhammada (s. 15–16). Ponadto, przy całej swej głębokiej żydowskości (o której za chwilę) – i najwyraźniej nie tyle pomimo, co właśnie dzięki niej – refleksja Chouraquiego otwiera się na kreowaną przez Dekalog wspólnotę wszystkich ludzi dobrej woli. Czytamy u niego:

Z wysokości góry Synaj Mosze jednoczy się z Jezusem, Muhammadem i głosicielami innych religii ze wszystkich epok i kontynentów, aby zaprosić nas do wybrania miłości po prostu, aby żyć (s. 24).

Zgodnie z tą optyką komentarz do Dziesięciu Słów, w którym wykładni egzegetycznej i judaistycznej towarzyszą referowane z empatycznym zrozumieniem odczytania przykazań w perspektywie chrześcijańskiej i muzułmańskiej, staje się w zakończeniu każdego z rozdziałów szkicem przyczynku do „etyki globalnej”. Chouraqui wyraźnie inspirował się projektem *Weltethos* rzymskokatolickiego (choć dysydenckiego wobec Watykanu) teologa, Hansa Künga (Chouraqui, 2002, s. 16.237; Kowalik, 2004, s. 249–250). Przyznawał się do „świętej utopii”, której jednak człowiek może i powinien nadawać miejsce (skoro utopia etymologicznie jest czymś miejsca niemającym). Ta utopia, karmiąca się biblijnymi Dziesięcioma Słowami, to wizja spotkania wszystkich wyzwających się z egoizmu adeptów miłości. Każda postać ludzkiej miłości bierze imię od stwórczej Tajemnicy, zgodnie z cytowaną przez Chouraquiego frazą z *Pierwszego Listu Jana* (4,8). A spotkanie dokonuje się w transcendentnej i wszechobecnej strefie, określonej w języku Jana od Krzyża jako *nada* i *todo* – gdzie trwa Źródło inspiracji wszystkich mistyków i gdzie godzą się teiści z agnostykami (Chouraqui, 2002, s. 25–26).

Wartość Dekalogu jako pokarmu intelektualno-duchowego przyjmowanego świadomie lub przyswajanego intuicyjnie wiąże się dla cytowanego myśliciela z faktem, że to ogłoszone Izraelowi streszczenie „istoty ludzkiej kondycji oraz warunków przetrwania tego, co ludzkie, w człowieku” wybrzmiało na pustyni, w „*no man's land* między światem chamicim a semickim” (Chouraqui, 2002, s. 21–22.40). Syn ludu wybranego postrzega dar Dziesięciu Słów wypowiedzianych intencjonalnie przez Adonaj/JHWH do Mosze jako zarazem klejnot znaleziony na ziemi niczyjej, więc należący do każdego, kto się po niego schyli. Pisze o tym w sposób przejmujący: „Dekalog, nie pochodząc z jednego konkretnego kraju, może stać się ojczyzną człowieka” (s. 22). Wiąże to z faktem, że Autorem Dziesięciu Słów jest Stwórca niebios i ziemi, czyli całego uniwersum. A symbolizowane przez przykazania z Synaju prawo moralno-duchowe stanowi istotę człowieczeństwa, różniącego się od czysto popędowej egzystencji zwierząt.

Czy Dekalog transcenduje konfesyjność?

Stwierdzenia Chouraquiego dotyczące uniwersalności Dekalogu, z którymi oczywiście zgodzą się chrześcijanie (Kamykowski, 2003, s. 73), mogą też być odbierane sceptycznie, zwłaszcza przez osoby dystansujące się od religii. Choć pośród Dziesięciu Słów znajdują się wskazania niewątpliwie uniwersalne – notabene właśnie te przykazania wymienia w Ewangelii Jezus, pytany o drogę do życia wiecznego: „nie będziesz mordercą, nie będziesz cudzołożyc, nie będziesz kraść, nie będziesz fałszywie świadczyć, szanuj ojca i matkę...” (Mt 19,18) – to przecież cały zestaw otwierają zdania o charakterze zdecydowanie religijnym!

Przed omówieniem dokonanej przez Chouraquiego ponadkonfesyjnej translacji pierwszych czterech (według numeracji żydowskiej) przykazań na potrzeby „etyki globalnej”, warto przypomnieć ogólną charakterystykę judaizmu (głosami jego wybitnych przedstawicieli) jako religii ściśle łączącej kult Boga z głębokim i trzeźwym humanizmem – przy czym akcent kładziony jest w praktyce na tenże humanizm. Emmanuel Lévinas (1906–1995), przypominając rabiniczną tezę o najgłębszej wspólnocie religijnych Żydów ze sprawiedliwymi spośród *goyim*, konkludował: „judaizm przyszedł dla całej ludzkości” (Lévinas, 1991, s. 185–186). Interpretował wybranie Izraela jako zobowiązanie do odpowiedzialności za człowieczeństwo, przygotowujące proklamowany otwarcie uniwersalizm. Pisał też wprost o „hebrajskim humanizmie”, rozumiejąc przez humanizm „pewien system zasad i reguł postępowania, które wyzwalają życie ludzkie z czaru mitów, z zamętu, jaki wprowadzają one w idee oraz

z okrucieństwa, jakie utrwalają w obyczajach” (s. 294). Widział w monoteizmie żydowskim objawienie moralnej reguły chroniącej uniwersalne intuicje etyczne, zgodnie z praktycznym geniuszem judaizmu, afirmującym „znaczący związek między duchowością idei a cielesnością obyczajów” i ratujący w ten sposób idee przed abstrakcyjnością i praktyczną ulotnością.

Czytającemu powyższe słowa gojowi mogą przyjść na myśl uwagi na temat religijnego geniuszu Izraela, zapisane pod koniec XIX w. przez Władimira S. Sołowjowa (1853–1900). Ten prekursor religijno-filozoficznego odrodzenia w myśli rosyjskiej i nurtu „prawosławnego modernizmu” (Kita, 2015, s. 129–130) konstatował mianowicie w duchowości Żydów specyficzny, pozytywnie waloryzowany „religijny materializm”. Jego początek dostrzegał w biblijnej wizji snu Jakuba, gdzie dana z nieba (w przeciwieństwie do wieży Babel) drabina wspiera się jednak na ziemi. Sołowjow pisał w związku z tym na kartach swego traktatu *Historia i przyszłość teokracji*:

Oto doskonały obraz prawdziwej religii: jest ona jednakowo obca w stosunku do pozbawionego skrzydeł materializmu, pełzającego po ziemi i karmiącego się tylko prochem, oraz owego nieposiadającego gleby idealizmu, który unosi się w eterze abstrakcyjnej myśli i zadowala swymi powietrznymi zamkami (za: Kita, 2005, s. 104).

Prawosławny myśliciel odkrywał więc w religii żydowskiej ideę „świętej cielesności”, materializacji tego, co święte. Stwierdzał, że „cała religijna historia Żydów była ukierunkowana na to, by przygotować Bogu Izraela nie tylko święte dusze, ale i święte ciała” (s. 128).

Wracając do Lévinasa, znajdujemy żydowską autoidentyfikację w tym właśnie duchu. Widząc w monoteizmie „najbardziej niebezpieczną, gdyż najwznieślijszą z abstrakcji”, Lévinas akcentował jego rozumienie hebrajskie. Dla Żyda monoteizm „polega na powiązaniu boskiej obecności z ludzką sprawiedliwością i wysiłkiem, tak jak światło dzienne wiąże się z okiem (...) Widzenie Boga jest aktem moralnym. Ta optyka jest etyką. (...) Monoteizm jest humanizmem” (Lévinas, 1991, s. 295). W podobnym duchu pisze Byron L. Sherwin: „Wyrażanie uczynkami stwierdzeń teologicznych to ważna cecha religii żydowskiej” (Sherwin, 1995, s. 81–82). A mistrz Sherwina, wielki Abraham Joshua Heschel (1907–1972), wskazywał na teologalny korzeń uniwersalnego altruizmu: „Abraham niepytany, nienagabywany, wstawiał się za Sodomą, za miastem rozpusty. Ale dlaczego Abraham był zainteresowany ocaleniem Sodomy? Abraham mógł wstawiać się za Sodomą u Boga, ponieważ istnieje wieczna, bezwarunkowa sprawiedliwość...” (Heschel, 2001, s. 118). Abraham znał

Boga i czuł, że nie może On dopuścić do ukarania prawych razem z niegodziwcami. Heschel jako uczeń Tory rozwija intuicję, zgodnie z którą „prawdziwa miłość człowieka jest ukrytą miłością Boga” – lecz nie w tym sensie, że człowiek stanowiłby tylko pretekst do relacji z Absolutem. We wnikliwym odczytaniu Pisma przez Heschela odśłania się przekaz, iż to raczej Boża troska o stworzenia (bezinteresowna i obejmująca sprawy najdrobniejsze) stanowi treść Objawienia. Myśliciel pisał dobitnie: „Biblia nie mówi nam nic o Bogu samym w sobie; wszystko, o czym opowiada, odnosi się do Jego relacji z człowiekiem. (...) O żadnej odruchowej trosce o siebie nie słyhać, o żadnej pasji poza pasją sprawiedliwości” (s. 122). Chodzi rzecz jasna o sprawiedliwość w sensie obrony słabszych, upominania się o ich prawa i naprawiania wyrządzonych im krzywd – co widać we fragmentach Pisma dotyczących sprawowania sądu (np.: „osądzi sprawiedliwie biednych i zawyrokuje bezstronnie na rzecz unizonych ziemi”, Iz 11,4a). Biblijni prorocy walczą w imieniu Boga o sprawiedliwość społeczną, wykazując *avant la lettre* motywowaną religijnie opcję na rzecz ubogich. Jak konkluduje Chouraqui: „Bóg Izraela żarliwie interesuje się wdowami i sierotami”.

Pobożność jako humanizm

Praktyczna teologia Synagogi w sposób paradoksalny stoi na straży fundamentu teologii chrześcijańskiej, skądinąd dla judaizmu skandalicznego. Wyznawana przez *Ekkłēsię* teologia Boskiego wcielenia traci sens bez żydowskiej teologii ucieleśnienia Boskiej pasji dla człowieka. Wbrew uwodzicielskiej mocy spirytualizmu nic, co nieludzkie, nie jest naprawdę Boże. Także w chrześcijaństwie, wbrew gnostyckim kliszom nakładanym na wypowiedzi z Listów Pawłowych, nic, co naprawdę duchowe, nie jest odcieleśnione. Zbawcza wiara (ufne poleganie na Bogu, Rz 4,3) zawsze realizuje się w miłości bliźniego zgodnie ze znanym nakazem Trzeciej Księgi Tory (Ga 5,6.14). Również dla chrześcijan ich „duchowy/rozumny kult” (*logikē latreia*) stanowi zaangażowanie się ciałem w praktyczne starania o to, co dobre, wobec wszystkich ludzi (Rz 12,1.17).

Co więcej, jeśli dla Żydów słowo Boga wyraża troskę o człowieka, to dla chrześcijan Syn Człowieczy okazuje się Boskim Słowem (J 1,1.14.51). Jeśli dla Synagogi sprawy ludzkie stanowią Bożą sprawę, to dla *Ekkłēsi* bliźni staje się twarzą Boga. W Ewangelii apoteoza Mesjasza łączy się z Jego radykalnym utożsamieniem z „najmniejszymi” w społeczności, swoją kondycją najmocniej apelującymi o empatyczne człowieczeństwo otoczenia (Mt 25,31.34–40). Dlatego uczniom Jezusa przykazano obfitować w sprawiedliwość nie mniej, lecz bardziej niż uczeni w Piśmie

(Mt 5,20) – a Jezusowa wykładnia Tory w Kazaniu na Górze radykalizuje zobowiązania do traktowania innych dobrze (Mt 5,21–48; 7,12).

W najlepszych wersjach współczesnej teologii splecionej z duchowością wybrzmiewa świadomość Boskiego humanizmu. Amerykański franciszkanin Richard Rohr, w imponującej pracy odświeżającej nowotestamentową wizję „rozlewającej się na cały wszechświat Tajemnicy Chrystusa” (Rohr, 2023, s. 30) – duchowej wszechobecności Syna Bożego (Ef 1,23) – zastrzega w pewnym momencie, że Jezus „przyszedł bardziej po to, aby nam pokazać, jak być ludzkim niż jak być duchowym” (s. 33). Znamienne, że powołany przez Rohra do istnienia w Albuquerque ośrodek duchowości nosi nazwę Center for Action and Contemplation – a słowo *action* jest w tej nazwie pierwsze.

Z kolei Tomáš Halík, świadek duchowości w zsekularyzowanych Czechach, formułuje w nawiązaniu do frazy z Pierwszego Listu Jana (4,16) twierdzenie bliskie wspomnianym już intuicjom Lévinasa i Chouraqui-ego (a właściwie wyraża innymi słowami tę samą intuicję): „Kto dostrzega świętość miłości, zna Boga” (Halík, 2020, s. 161). Czeski teolog, który w żaden sposób nie lekceważy głębokiej refleksji i duchowych ćwiczeń, z całą powagą uznaje każdą postać autentycznej miłości za doświadczenie „transcendencji w immanencji”. Potwierdza więc intuicję Lévinasa, że postrzeganie Boga dokonuje się w etyce miłości – a przy tym bardzo wyraźnie aplikuje tę prawidłowość również do sytuacji, w których Boskie Imię nie tylko nie jest wzywane, ale wręcz pozostaje poza horyzontem świadomości. Podobnie w Liście do Rzymian Paweł zdaje się rozumieć w sposób uniwersalistyczny tekst z Księgi Izajasza: „Znaleziony jestem przez tych, którzy Mnie nie szukali, stałem się jawny tym, którzy nie pytali o Mnie” (Rz 10,20; Iz 65,1). Choć jednak etyka miłości i ukryty w niej Bóg dają się znaleźć nawet bez pytania o nosiciela Świętego Imienia, to z drugiej strony objawienie tego Imienia okazuje się swoistym kluczem do wspomnianej etyki.

Wierność Imieniu Boga – człowieczeństwo i uniwersalizm

Chrześcijanie oraz postchrześcijanie niemający kontaktu z żydowskim świadectwem łatwo gubią z oczu pełny sens pierwszego przykazania Dekalogu. W swoim wykładzie tego przykazania Chouraqui wykazuje – właśnie na gruncie odczytania go w sposób pełny – faktycznie uniwersalną wymowę frazy otwierającej synajski kodeks. Pierwsze z Dziesięciu Słów rozpoczyna się autoprezentacją Boga i najświętszym Imieniem. To przedstawienie się z Imienia stanowi integralną część, a dokładnie rzecz ujmując fundament pierwszego oraz wszystkich kolejnych reguł życia. Jeśli Dekalog kreśli

program etyczny, a etyka (jak to napisał Lévinas) stanowi optykę percepcji Boga, to Chouraqui, komentując pierwsze z przykazań, podkreśla: „Boga poznaje się najpierw poprzez Imię” (Chouraqui, 2002, s. 45).

Chodzi, rzecz jasna, o święty Tetragram *Jod-He-Waw-He*, będący – jak wyjaśnia uczony – „nazwą własną Boga Izraela, Boga bez kształtu, granic i którego jedyną historią są dzieje istot stworzonych przez Niego na Jego podobieństwo” (s. 47). Święty skrót odsyła do znanej frazy *Ehje aszer Ehje* (Wj 3,14), czyli samookreślenia Bytu, „który był, jest, będzie i który powołuje do istnienia”. Przedstawiający się tym Imieniem poprzedza je emfaticzną formą zaimka „ja” – *anochi*, czyli „ja sam”. Wymykająca się percepcji Tajemnica Bytu ponad bytami wypowiada się więc w sposób dobitnie osobisty. Mamy do czynienia z jednoczesną transcendencją oraz osobowością, a zarazem z opatrnościową rolą „Boga ojców” i aktualnie interweniującego wybawcy (Wj 3,6–8). Transcendentna Tajemnica istnienia wyzwala adresatów swego objawienia się i właśnie dlatego wzywa najpierw do porzucenia idoli, obcych zależności, zniewoleń bazujących na egoizmie – bo w idolach adorujemy własne wyobrażenia, samemu będąc w centrum. Wówczas, jak konkluduje Chouraqui: „Kult oddawany bóstwu staje się kultem oddawanym sobie” (s. 74). Drugie przykazanie (powtórzmy: w numeracji hebrajskiej) zakazuje więc tworzenia i czczenia wyobrażeń. Z kolei przykazanie trzecie zabrania manipulacji Najświętszym Imieniem w magii lub religijnym fanatyzmie – wzywania Imienia do „rzeczy czczych”, czyli marnych, podłych, próżnych. Nazywania Nim etycznej pustki.

Dla projektu „etyki globalnej” te przykazania naznaczone Imieniem są upomnieniem się o egzystencjalną powagę, branie życia serio. O dostrzeżenie głęboko zakorzenionej (w tajemnicy Bytu) wartości bycia osobą zaproszoną do wolności – którą to wolność dławi egoizm, żonglujący fetyszami i zakłęciami religijnymi, ideologicznymi, politycznymi, popkulturowymi, marketingowymi... (s. 86). Są też apelem o respekt dla jedności odzwierciedlającego się w nas wszystkich Bytu, który przez tę jedność implikuje powszechne braterstwo i siostrzeństwo, a więc altruizm, empatię, odpowiedzialność (s. 51–52). Są wreszcie ostrzeżeniem przed odzieraniem ważnych słów ze znaczenia przez nadużywanie ich w służbie niskim, egoistycznym celom (s. 102). Także czwarte przykazanie, nakazujące celebrować szabat *JHWH* przez odpoczynek, ma głęboki sens humanitarny oraz ekologiczny (s. 113). Woła o zagwarantowanie (na długo przed wieńczącą nowożytność walką o prawa pracownicze) przestrzeni relaksu i regeneracji dla wszystkich warstw społecznych, a nawet dla zwierząt domowych. Jak to ujmuje Chouraqui, przykazanie dotyczące szabat „umożliwia (...) przymierze istot żyjących” na bazie „uświęcenia Imienia, źródła wszelkiego istnienia i życia”.

Wypada uznać, że kreujący uniwersalizm sens Imienia z Ksiąg Tory wiąże się z jego strzeżoną w świadomości i świadectwie judaizmu transcendencją. Niewymawialność, wymykanie się ogarnięciu przez werbalizację, wskazuje na wymykanie się ogarnięciu przez pojęcia tajemnicy Bytu wyrażającego się przez to Imię (s. 254). Jednak równocześnie to właśnie Imię ujawnia głęboką immanencję Bytu kreującego byty, totalnie od nich innego, a przecież opatrnościowo absolutnie im bliskiego.

Żydowska wierność i sumienie chrześcijanina

Widoczny w dokonany przez André Chouraquiego wykładzie Dekalogu jako kodeksu człowieczeństwa rozumianego uniwersalnie – i paradoksalnie niesprzeczny z uniwersalizmem tegoż wykładu – czysto żydowski pietyzm wobec Imienia *Adonaj/JHWH* może oraz powinien skłaniać chrześcijanina do rozrachunku z sumieniem. Tym, co je obciąża, nie jest przy tym obca judaizmowi apoteoza Mesjasza i monoteizm trynitarny, którego obcość Chouraqui zresztą łagodzi. Widzi w doktrynie o Trójcy swoistą analogię z kabalistyczną koncepcją *Sefirot*, mnogich przejawów wewnętrznego życia Jedyne (Chouraqui, 2002, s. 60). Docenia również w kontekście głębokiej prawdy Imienia wymowę chrześcijańskiego teandryzmu, przywołując refleksję Luca Ferry’ego na temat „transcendentalnego humanizmu” możliwego dzięki krzyżowaniu się „uczłowieczenia Boskości i ubóstwienia człowieka”. Chouraqui widzi w tym prawdę analogiczną do sensu ukrytego w proklamacji *Anochi JHWH* (s. 66–67). Na marginesie można dodać, że wbrew zarzutom imputującym nauce o Trójcy Świętej hellenistyczne pochodzenie, da się dostrzec jej wyrastanie z niuansów monoteizmu Biblii Hebrajskiej oraz meandrów żydowskiej wykładni Pisma u progu ery chrześcijańskiej. Monoteizmy unitarny i trynitarny stanowią dwie konkurencyjne odrośle ze wspólnego pnia (Petuchowski i Thoma, 1995 s. 226).

Niepokoić sumienie chrześcijanina może oraz powinna banalizacja Imienia wskutek utraty pamięci o treściach skrytych za eufemistycznym określeniem „Pan” w odniesieniu do Boga Biblii. Wydaje się, że nazbyt często jest ono odbierane jako tytuł grzesznościowy („Pan Bóg” niczym „pan Kowalski”), zamiast pozostać podszytym adoracją kamuflażem Tetragramu. To nieporozumienie otwiera przestrzeń dla bardziej lub mniej subtelnych przekształceń w potocznej świadomości radykalnie transcendentnego w swej opatrnościowej immanencji (a zatem tyleż jedyne w swym rodzaju, co uniwersalne) *JHWH* w konfesyjną reaktywację bóstwa plemiennego. Taka monolatria przestaje być humanizmem.

Tej samej degradacji podlega tytuł *Kyrios* w określeniu „Pan Jezus”, które w efekcie staje się wyrażeniem z dyskursu katechizacyjnego dla dzieci. Przy całej teologicznej doniosłości realnego uczłowieczenia *Logosu* (a więc pełnej człowieczości Jezusa) banalizacja przysługującego Mu tytułu „Pan” zakłóca równowagę teandrycznego paradoksu, osłabia wyczucie misterium Boskiego humanizmu oraz przyćmiewa ciągłość abrahamowego monoteizmu w chrześcijaństwie.

Tymczasem zgodnie z pierwotną intuicją uczniów i świadków Nazarejczyka był On wyznawany właśnie jako ucieleśnienie w człowieczeństwie Boskiego Imienia, jego namacalna epifania. Jak wykazał Jean Danielou, w teologii judeochrześcijań – czyli pierwszych pokoleń *Ekkłēsii*, zanurzonych jeszcze całkowicie w świecie pojęć żydowskich – listę tytułów nadawanych Jezusowi jako Słowu Boga (J 1,1) otwiera porzucony później w środowisku hellenistycznym (jako zbyt ekstrawagancki) tytuł „Imię” (Danielou, 2002, s. 205–214). Notabene w *Ewangelii wg Jana* Jezus, który mówi do uczniów: „Kto zobaczył Mnie, zobaczył Ojca” (J 14,9), zwracając się do Ojca, wyznaje: „Objawiłem Twoje imię ludziom...” (J 17,6). Można się też dopatrzyć równoznaczności dwóch próśb artykułowanych w kontekście dyskursu o „godzinie Jezusa”, czyli o męce prowadzącej do zmartwychwstania: „Ojcze, uwielbij Twoje Imię” (J 12,28) oraz „uwielbij Mnie, Ojcze, przy Tobie” (J 17,5). Nawet określenie *Logos*–Słowo w powiązaniu z ideą jego „zamieszkania wśród nas” (J 1,14) mogłoby się okazać odpowiedniejszym dla greckiego odbiorcy zamiennikiem określenia „Imię”. Jeśli czwarty ewangelista pisze o ciele Jezusa jako świątyni (J 2,21), a świątynia według Biblii Hebrajskiej stanowiła „dom dla Bożego Imienia” (2 Sm 7,13), to idea zamieszkania Imienia *JHWH* w cielesności Jezusa wydaje się uprawniona (Danielou, 2002, s. 208).

A zatem uczniowie Nazarejczyka oglądali Imię, Słowo, w którym wyraża siebie Byt stwórczy (J 1,1). Jezus to chodzący Tetragram, zapisany ludzkim ciałem i krwią. Jak pisał prawosławny teolog, Olivier Clément:

Ojciec odwiecznie objawia się w swoim Logosie, w swoim Słowie. A Słowo staje się ciałem, aby nam objawić Imię i uświęcić je aż do końca, ponieważ Słowo jest obecnością, zarazem „dzielącą” i promieniującą, czyli świętą. „Uświęcenie Imienia” w czasach Chrystusa nie oznaczało czci i chwały oddawanej Bogu, ale dar życia czyli świadectwo: Jezus uświęcił Imię aż do krzyża i Imię uświęcił krzyżem aż do Zmartwychwstania. (...) To tu, w tym całkowitym uniżeniu, w krzyżu, objawia się Imię własne Boga. A Imię to jest miłością, „Bóg jest miłością” (Clément, 1993, s. 15).

Widzimy, że podobnie jak u Chouraquiego objawienie Imienia prowadzi do doświadczenia Miłości. Jezus jest Imieniem Miłości. Imię Boga

zjednoczyło się z człowieczeństwem. W sposób przewyższający wyobrażenia spełnia się proroctwo o człowieczym synu nazwanym *Imanu-El*, „Z-nami-Bóg” (Iz 7,14).

Spotkanie z żydowską teologią Imienia *JHWH* i trwający w judaizmie pietyzm w odniesieniu do tego Imienia okazują się zatem dla wyznawcy Jezusa odświeżającym powrotem do źródeł chrystologii. Paradoksalnie przynosi to zarówno utwierdzenie się w apoteozie Mesjasza, jak i wzmocnienie implikowanej przez ideę uczłowieczenia *Logosu*-Imienia koncentracji antropologicznej. Jeśli paulińskie (rozwijające Jezusową tendencję poświadczoną w Ewangeliach) osłabienie ważności litery Prawa w imię prymatu Ducha skutkuje nieraz w życiu etnochrześcijan fałszywym uduchowieniem – bynajmniej przez Jezusa i Pawła niesugerowanym – pozbawiającym pobożność ucieleśnienia w „czynie i prawdzie” (1 J 3,18), to wejście w sens autoprezentacji *Anochi JHWH Eloheka* (Wj 20,2) ściąga nas na ziemię, ku konkretnym egzystencji. Właśnie wierność tej autoprezentacji, gdzie nietykalne Imię Transcendentnego spoczywa między emfatycznym „Ja sam” i wskazującym na opatrność określeniem „Bóg twój”, owocuje praktycznym charakterem pobożności wyznawców Nienazywalnego i Niewyobrażalnego – która to praktyczność może oraz powinna zawstydzają nas, wyznających nieraz „tylko wargami” (Iz 29,13), że Najświętsze Imię ma twarz człowieka. Innymi słowy, we wspólnocie wyznających, że empatyczna afirmacja i solidarne oddanie wobec innych ludzi stanowi *kidusz HaSsem*, uświęcenie Imienia, żydowska wierność okazuje się strażnikiem wiary chrześcijan, „martwej bez uczynków” (Jk 2,26).

Istotna dla wspomnianej wiary jest też czujność judaizmu w odniesieniu do pokusy idolatrii – jakkolwiek różne jej subtelne formy uwodzą także część religijnych Żydów, co Chouraqui uczciwie odnotowuje (s. 107.110). Natomiast chrześcijanin może dostrzec, że na gruncie różnych wyznań odwołujących się do Wcielonego Imienia popadliśmy w idolatrię dogmatów i rytuałów, ze szkodą dla głębokiej racji bytu tychże – dla istoty omówionego na powyższych stronach kultu objawiającego się Bytu ponad bytami (s. 88). Rzymskim katolikom w sposób szczególnie doskwiera, ostatnio wyjątkowo mocno sobie przez wielu z nas uświadamiana, idolatria instytucji jako systemu władzy nad wiarą (zamiast koniecznej, owszem, posługi wspierania radości z osobistego przeżywania tej wiary, J 15,11; 2 Kor 1,24). W tym aspekcie świadectwo judaizmu, niemającego centrali definiującej i kontrolującej doktrynę ani sztywnych ram dogmatyki (jedynie „zasady wiary służące jako parametry”), a przeciw istniejącego wiernie przez wieki – daje do myślenia (Sherwin, 1995, s. 79–80). Nie negując potrzeby religijnej „superwizji”-*episkopē*, potwierdzonej w naszych źródłowych tekstach, możemy inspirować się żydowskim świadectwem powszechnego kapłaństwa (Wj 19,6)

w osobistej i rodzinno-społecznej codzienności. W ten sposób, nie lekceważąc słów Prawdy, możemy się nawracać z idolatrii słów o wierze na *emunah* – ufne poleganie na Imieniu transcendującym słowa, oraz odwzajemnioną wierność temuż Imieniu, ogarniającemu i przenikającemu konkret człowieczeństwa.

Podsumowanie

Świadomość wspólnoty judaizmu i chrześcijaństwa w afirmacji Dekalogu oraz kontrastu między chrześcijańską teologią Wcielenia a żydowskim akcentem na Transcendencję wydaje się wśród chrześcijan dość powszechna. Uważne wniknięcie w żydowskie odczytanie Dziesięciu Słów i teologię Najświętszego Imienia ujawnia jednak ciekawy paradoks. Teologia Imienia, wyrażająca rozpoznanie radykalności Transcendencji Boga oraz stymulująca czujność, by tej Transcendencji-Świętości nie uchybić, naznacza żydowskie rozumienie Dekalogu, stymulując w efekcie właśnie świadomość immanencji Najświętszego w tym, co ludzkie. Okazuje się też, że chrześcijańskie przeżywanie wiary w Jezusa-Mesjasza, mającego „Imię ponad wszelkie imię (...) ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,9.11), może być, bez żadnego osłabienia antropologicznego sensu zamieszkania Imienia w człowieczeństwie, pogłębione i strzeżone w swym właściwym charakterze właśnie dzięki rozświetleniu żydowskim pietyzmem w odniesieniu do niewypowiadalnego Imienia nieuchwytniej Tajemnicy. Nie tracąc swej nieuchwytności, Tajemnica realnie nam się daje, jest nam dana.

BIBLIOGRAFIA

- Chouraqui, A. (2002). *Dziesięć przykazań dzisiaj*. Tłum. A. Gościński i E. Karwowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Danielou, J. (2002). *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*. Tłum. S. Basista. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Halík, T. (2020). Pandemia jako doświadczenie ekumeniczne. W: W. Kasper i G. Augustin (red.), *Odkrywanie wspólnoty. Wiara w czasach pandemii koronawirusa*. Tłum. M. Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 131–164.
- Heschel, A.J. (2001). *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*. Tłum. K. Wojtkowska-Lipska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kamykowski, Ł. (2003). *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.

- Kita, M. (2005). *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kita, M. (2015). Rosyjski „prawosławny modernizm” i ekumeniczna ortodoksja. Refleksja teologiczno-fundamentalna. *Kultura i Wartości*, nr 14, 129–144.
- Kowalik, K. (2004). *Teolog wywalczonej wolności*. W: J. Majewski i J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, tom II. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 238–251.
- Lacoque, A. i Ricoeur, P. (2003). *Mysleć biblijnie*. Tłum. E. Mukoid i M. Tarnowska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lévinas, E. (1991). *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Tłum. A. Kuryś i J. Migasiński. Gdynia: Wydawnictwo „Atext”.
- Neusner, J. (2010). *Rabin rozmawia z Jezusem*. Tłum. A. Wojtasik. Kraków: Wydawnictwo M.
- Petuchowski, J.J. i Thoma, C. (1995). *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowski*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Rohr, R. (2023). *Uniwersalny Chrystus. Prawda, która zmienia wszystko*. Tłum. W. Drażek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sherwin, B. (1995). *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*. Tłum. W. Chrostowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Tincq, H. (2007). *André Chouraqui, traducteur et homme politique*. Pozy-skano z: https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2007/07/11/andre-chouraqui-traducteur-et-homme-politique_934280_3382.html (dostęp: 14.05.2024).

Marek Kita – dr hab. teologii, dr filozofii, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Wcześniej długoletni pracownik Instytutu Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Autor monografii: *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa* (Kraków, 2005); *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej* (Kraków, 2012); *Zostać w Kościele/ Zostać Kościołem* (Warszawa, 2024).

Anna Grzywa

<http://orcid.org/0000-0003-3009-2367>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

anna.grzywa@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.07

Naród wybrany w listach Ambrożego z Mediolanu

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest przedstawienie sposobu, w jaki Ambroży, biskup Mediolanu (zm. 397), opisuje w swoich listach naród wybrany i jego relację z chrześcijaństwem. W tekście podjęte zostały wątki dotyczące narodu żydowskiego, jego historii i funkcjonowania w szerszym spojrzeniu, związanym z sytuacją społeczno-religijną Mediolanu II połowy IV w. Artykuł przytacza i charakteryzuje postawę biskupa Mediolanu wobec Żydów w kontekście współczesnych mu wydarzeń, w tym związanych także z relacją między władzą duchowną a świecką. W artykule zostały również przeanalizowane komentarze Ambrożego do poszczególnych fragmentów Pisma Świętego, zawarte w jego korespondencji, ukazujące wzajemną relację Kościoła i Synagogi.

SŁOWA KLUCZE: Ambroży z Mediolanu, naród wybrany, listy, synagoga, pierwsze wieki chrześcijaństwa

ABSTRACT

The Chosen Nation in the Letters of Ambrose of Milan

This article explores how Ambrose, Bishop of Milan (d. 397), depicts the concept of the chosen nation and its relationship with Christianity in his correspondence. It examines references to the Jewish nation, its historical and socio-religious context, particularly within the milieu of late 4th-century Milan. The study highlights Ambrose's attitude towards Jews and situates them within contemporary events, including the dynamics between ecclesiastical and secular authority. Additionally, the article analyzes Ambrose's interpretations of various Biblical passages within his letters, elucidating the complex interactions between the Church and the Synagogue.

KEYWORDS: Ambrose of Milan, chosen nation, letters, Synagogue, early Christianity

Wprowadzenie

Ambroży, urodzony ok. 340 r. w Trewirze, wzorem swego ojca starannie wykształcony w Rzymie i przygotowany do pełnienia kariery urzędniczo-politycznej, niespodziewanie w 373 r. został wybrany biskupem Mediolanu, miasta, w którym trzy lata wcześniej rozpoczął swoją świecką karierę. Początkowo z dużymi oporami¹ (w momencie wyboru wciąż pozostawał katechumenem) przyjął jednak wolę ludu, tym samym oddając się gorliwej posłudze na rzecz Kościoła, która trwać miała nieprzerwanie przez 24 lata aż do śmierci w Wielką Sobotę 4 kwietnia 397 r. Jak podaje jego biograf, w pogrzebie swojego biskupa uczestniczył zgodnie cały Mediolan: chrześcijanie, poganie i Żydzi (Paolino di Milano, 1996), co, jak podkreślano, stało się wymownym potwierdzeniem wielkości tego duszpasterza.

Jednym ze świadectw prężnej duszpasterskiej działalności Ambrożego jest jego obszerna korespondencja, licząca 92 listy, uważana zgodnie za ważną, a przez niektórych nawet za najbardziej interesującą² część dorobku piśmienniczego biskupa Mediolanu. Porusza w niej szereg kwestii duszpasterskich oraz społecznych, odpowiadając na pytania i wychodząc naprzeciw potrzebom adresatów swoich pism. Wśród ponad trzydziestu osób, do których skierował swoje listy, możemy odnaleźć zarówno świeckich (cesarzy, urzędników), jak i duchownych (biskupów, prezbiterów).

Zbiór listów Ambrożego składa się z trzech części³. Pierwsza z nich zawiera 77 listów, ułożonych prawdopodobnie przez samego pasterza Mediolanu i opublikowanych w dziesięciu księgach. Drugą część stanowi 15 listów, które odnalezione po śmierci biskupa zostały opublikowane oddzielnie. Trzecia część zbioru, z której nie korzystam w tym artykule, stanowi trzy dokumenty – sprawozdania z synodu w Akwilei (Naumowicz, 1997, s. 15).

Różnorodność aspektów omawianych w listach oraz obszerność dostępnego materiału stały się inspiracją dla wielu współczesnych badaczy, którzy wielokrotnie podejmowali tematy przybliżające pasterską troskę biskupa o powierzoną mu wspólnotę wierzących⁴.

W moim artykule natomiast chcę scharakteryzować sposób, w jaki Ambroży w swoich listach wypowiada się na temat narodu wybranego.

1 Przebieg wydarzeń znajdziemy w biografii biskupa: Paolino di Milano, 1996, s. 59–63.

2 Na ten temat zob. więcej w: Naumowicz, 1997, s. 13.

3 Listy zostały przetłumaczone na j. polski i wydane w trzech tomach, por. św. Ambroży z Mediolanu, 1997; 2003; 2012.

4 Wystarczy wspomnieć o polskim środowisku, por. np. Libera, 1995, s. 97–105; Wysocki, 2011, s. 299–311; Wysocki, 2012, s. 289–305; Wysocki, 2017, s. 327–340; Czyżewski, 2023, s. 85–98.

Podjęmę zatem analizę pojawiających się wątków dotyczących historii, funkcjonowania Żydów i ich wzajemnych relacji z chrześcijanami, umieszczając rozważania w szerszym kontekście społeczno-religijnym II połowy IV w. oraz omawiając zagadnienie w odniesieniu do całej działalności biskupa Mediolanu.

Sprawa synagogi w Kallinikum

Ambroży, choć wielokrotnie w swoich listach poruszał wątki dotyczące narodu żydowskiego, najczęściej czynił to jednak przy okazji tłumaczenia wybranych fragmentów Pisma Świętego. Wyjątek stanowi tutaj korespondencja skoncentrowana wokół wydarzeń w Kallinikum. W tym kontekście najważniejsze stają się listy: nr 74 skierowany do cesarza Teodozjusza oraz 1* zaadresowany do jego siostry Marceliny, w których opisał zaistniałe wydarzenia, prosząc cesarza o zmianę decyzji oraz tłumacząc siostrze podjęte działania. Posiadamy także kopię listu 74 w wersji wysłanej do cesarza (1*a), a więc bez dodatków uzupełnionych następnie przy okazji publikacji całego zbioru korespondencji przez biskupa⁵. Potwierdzenie zaistniałych wydarzeń znajdujemy również w biografii Ambrożego autorstwa Paulina z Mediolanu (Paolino di Milano, 1996, s. 87–91).

List 74 powstał prawdopodobnie na początku grudnia 388 r. w Akwilei, gdzie Ambroży znajdował się w związku z wyborem nowego biskupa⁶ po śmierci Waleriana. Jak się dowiadujemy, w sierpniu 388 r. z okazji święta Machabeusza w Kallinikum (Syria) doszło do zamieszek na tle religijnym. Chrześcijanie z tego miasta, prawdopodobnie za namową lokalnego biskupa, spalili lokalną synagogę, w tym samym czasie podpalając także miejsce spotkań sekty walentynianów. Cesarz nakazał ukaranie podpalaczy oraz polecił biskupowi odbudowę synagogi z własnych funduszy.

List 74 stał się więc interwencją Ambrożego, który starał się wpłynąć na zmianę decyzji władcy, a sposób, w jaki podjął się zadania, badacze określają jako przykład agresywnego stylu pisania (Moorhead, 1999). Znamienne, iż zabranie głosu w tej sprawie duszpasterz traktował nie jako bezpodstawne przekraczanie przyznanych mu kompetencji, ale uważał je za spełnianie swoich obowiązków, w posłuszeństwie wobec Bożych nakazów (św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 74, 3). Dlatego dalej w korespondencji tej bronił lokalnego biskupa (św. Ambroży z Mediolanu, 2012,

5 Dlatego np. we włoskim wydaniu nie powtórzono go w całości, ograniczając się jedynie do zasygnalizowania w przypisach do listu 74 obecnych zmian względem 1a, w wersji polskiej został on powtórzony.

6 Por. przypis 1 Sant' Ambrogio, 1988b, s. 85.

List 74, 8), który według niego wziął na siebie całą winę, być może chcąc chronić słabszych i w ten sposób zasłużyć na męczeństwo. Przytoczył przy tym szereg argumentów przeciwko decyzji władcy, umniejszając⁷ tym samym znaczenie popełnionego wobec Żydów przewinienia, m.in. przez przypomnienie, iż w przypadku analogicznych sytuacji – podpalenia kościołów przez Żydów, ci ostatni nigdy nie zostali przymuszeni przez władcę do rekompensaty (św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 74, 13–15). Ambroży mocno podkreślił, iż nie chciałby, aby sprawa ta była wykorzystana jako powód do tryumfu⁸ narodu żydowskiego nad chrześcijaństwem. Nakreślił przy tym przemawiające do wyobraźni obrazy, opisując napis, który mógłby zawisnąć nad wejściem do odbudowanej synagogi: „Świątynia bezbożności zbudowana z łupów zdobytych na chrześcijanach” (św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 74, 10, s. 60).

O dalszej części wydarzeń dowiadujemy się z listu Ambrożego do siostry Marceliny (1*). Opisuje w nim swoją bezpośrednią interwencję wobec władcy, do której doszło w świątyni. W wygłoszonej homilii biskup przygotowywał sobie teren pod prośbę, którą chciał ponowić przed władcą. Do niego bowiem Ambroży skierował przepowiadanie słowa Bożego; uzasadniając swoje słowa misją biskupa, tłumaczył fragment Łk 7, 36–50 o kobiecie prowadzącej grzeszne życie, dostępującej przebaczenia od Chrystusa (św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 1*, 5–26).

Władca szybko zrozumiał przekaz swojego biskupa⁹, który tak długo zwlekał ze sprawowaniem Ofiary, aż cesarz nie obiecał mu publicznie zmiany decyzji (św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 1*, 28, s. 134):

Następnie, stojąc już od dłuższego czasu, mówię do cesarza: „Daj, abym mógł bez obawy złożyć Ofiarę za ciebie, uwolnij mego ducha [od niepewności]”. Gdy usiadł, nie obiecawszy jednak otwarcie poprawy, a ja [dalej] stałem, powiedział, że to poprawi. Począłem nalegać, aby zniósł wszelkie dochodzenie, żeby pod pozorem dochodzenia hrabia nie udręczył chrześcijan jakimś bezprawiem. Obiecał, że tak się stanie. Powiedziałem mu: „Polegam na twojej obietnicy” i powtórzyłem „Polegam na twojej obietnicy”.

7 Por np. św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 74, 14, s. 62: „Tak wielkie wzburzenie nie jest zatem właściwą przyczyną, by tak surowo karać ludność z powodu spalenia jednego budynku, a jeszcze mniej właściwą dlatego, że została spalona synagoga: miejsce wiarołomstwa, siedziba bezbożności, kryjówka szaleństwa, którą sam Bóg potępił”.

8 Św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 74, 20, s. 65: „czy dasz Żydom taki tryumf nad Kościołem? Takie trofeum z ludu Chrystusa? Taka radość cesarzu dasz wiarołomcom? Takie świętowanie Synagodze, takie zasmucenie Kościołowi?”.

9 Św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 1*, 27, s. 133: „Gdy zszedłem z ambony, rzekł do mnie: «Przedstawiłeś to o nas»”.

„Polegaj”, odpowiedział. I tak przystąpiłem do ołtarza; a nie przystąpiłbym, gdyby w pełni mi tego nie przyrzekł.

Zdaniem wielu badaczy, scena ta, choć wskazuje na zwycięstwo biskupa, to jednak widziana w perspektywie społeczno-politycznej nie przynosi mu popularności ani uznania (Pasini, 1996). Jego interwencję zgodnie określają oni jako przesadzoną (Pasini, 1996), zbędną (McLynn, 1994) i bezkompromisową oraz kierowaną fanatyzmem (Dudden, 1935).

Jak się podkreśla, Ambroży publicznie poniżył władcę (Katz, red., 2006), prosząc o zbyt wiele i zmuszając go do zmiany zdania.

Jak możemy przypuszczać, cesarz mógł być zaskoczony gwałtownością i dramatyzmem doboru argumentów biskupa, ale nie mógł zaprzeczyć ich sile (McLynn, 1994), co m.in. przyczyniło się do zmiany decyzji. Nie wiemy jednak, czy ważniejsze stały się tu względy religijne, czy polityczne (Ilski, 2001). Z całą pewnością jednak wydarzenie to należy odczytywać nie jako wyraz niechęci i pogardy wobec narodu żydowskiego, ale w kluczu obrony autonomii chrześcijaństwa, w momencie układania na nowo relacji Kościoła z władcą. Natomiast sam Ambroży w liście do siostry wydaje się zadowolony ze swojego postępowania (św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 1*, 1), po opisanej interwencji odzyskał spokój, mając poczucie dobrze spełnionego obowiązku.

Synagoga – Kościół

Biskup Mediolanu, opisując relacje chrześcijaństwa z narodem żydowskim, często posługiwał się wybranymi przez siebie obrazami, po które sięgał do kart Pisma Świętego oraz życia codziennego. Z drugiej strony stosował także zasadę kontrastu, sprowadzając przedstawianą argumentację do wniosków dotyczących nierozumnych Żydów, którzy nie pojęli znaków czasu i chrześcijan idących za Jezusem. Dlatego w konsekwencji Synagoga odrzuciła Chrystusa jako Mesjasza, a tym samym w Kościele znajduje się pełnia zbawienia.

Ambroży wielokrotnie podkreślał, iż Żydzi nie przyjęli obietnic Bożych, zestawiając przy tym ich uczynki z działalnością chrześcijan. Stąd m.in. postępowanie współczesnych mu Żydów porównywał do postawy faryzeuszów ze wspomnianego wcześniej fragmentu Ewangelii (Łk 7, 42–45).

Jak wskazywał:

Nie ma pocałunku Synagoga, ma go Kościół, który oczekiwał, który umiłował, który powiedział: *Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust!* (Pnp 1,1). Chciał bowiem pocałunkiem Pana ugasić po kropelce żar

długotrwałego pragnienia, który wzrastał w miarę oczekiwania na Jego przyjście (św. Ambroży z Mediolanu, List 1*, 14, s. 128).

Wyjaśniając dalej ten fragment, rozwinął swoją myśl, wskazując, że tylko Kościół może dać Chrystusowi pocałunki jako jego Oblubienica, bo jest on zadatkami zaślubin i zapowiedzią małżeństwa, rozumianego jako połączenie z Jezusem. Pytał więc dalej (św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 1*, 18), jak mógłby to zrobić Żyd, który nie wierzy i jeszcze nie wie, że Oblubieniec już przyszedł. Zewnętrzny gest pocałunku staje się wyrazem miłości i w sensie duchowym przedstawia pewną postawę, relację z Chrystusem, z którym złączony jest Kościół.

Kolejnym symbolem w tym samym rozważaniu stała się oliwa, którą namaszczone nogi Jezusa (por. Łk 7, 46):

Kościół zaś ma oliwę, którą leczy rany swoich [dzieci], żeby niebezpieczeństwo nie rozszerzało się w głąb rany (...). Tą więc oliwą Kościół namaszcza karki swoich synów, aby przyjęli jarzmo Chrystusa, tą oliwą namaścił męczenników, aby oczyścić z nich światowy pył, tą oliwą namaścił wyznawców, aby nie ulegli zmęczeniu, aby strudzeni nie poddali się i nie zostali pokonani przez żar [namiętności] tego świata (św. Ambroży z Mediolanu, List 1*, 20, s. 130).

Jak tłumaczył dalej, tej oliwy nie posiada Synagoga, która nie ma drzewa oliwnego, ponieważ nie rozumiała znaczenia gołębiczy przynoszącej gałązkę drzewa oliwnego po potopie (por. Rdz 8, 11), zestawionej przez biskupa Mediolanu z gołębicą spoczywającą na Jezusie w czasie jego chrztu. Namaszczenie, podobnie, jest więc znakiem przynależności do Chrystusa.

Tym samym alegoryczna egzegeza Ambrożego (Kamczyk, 2017), zastosowana do fragmentu mówiącego o spotkaniu Jezusa w domu Szymona z kobietą prowadzącą grzeszne życie, staje się przykładem eklezjologicznej interpretacji tekstu ewangelicznego, tak charakterystycznej dla tego pasterza.

W przywołanym kontekście warto zatrzymać się także na kwestii sakramentów przyjmowanych w Kościele. Ambroży jako biskup odpowiedzialny za przygotowanie katechumenów do chrztu, czyli wprowadzenie do wspólnoty wierzących, wielokrotnie dawał wyraz temu, jak ważne jest to dla niego zadanie. Znakiem tej troski duszpasterskiej stał się m.in także list skierowany do Bellicjusza – katechumena odkładającego chrzest. Przedstawił w nim wagę sakramentalnych darów, która jest nie do porównania z jakimkolwiek innym działaniem człowieka. Tym samym nawet manna otrzymywana na pustyni, spadająca z nieba dla wykarmienia Żydów, choć zapewniała im cudowne ocalenie i pokarm doczesny (por. Wj, 16, 15), to jednak nie zagwarantowała zbawienia. Przebywający

na pustyni i posileni tym pokarmem tam też umarli, natomiast spożywający sakramenty w Kościele będą żyć na wieki (św. Ambroży z Mediolanu, 1997, List 9,4).

Biskup interpretował zatem mannę jako zapowiedź przyszłych sakramentów, zaznaczając na innym miejscu (Ambroży z Mediolanu, 2004, *O sakramentach* 4.(3).9–12 s. 85–86; *O sakramentach* 1.(4).11–12, s. 69–70¹⁰), iż sakramenty chrześcijan przewyższają te, które Żydzi uważają za swoje; według interpretacji i argumentacji Ambrożego, te przyjmowane w Kościele są zarówno starsze, jak i bardziej święte¹¹.

Kwestia Prawa i jego wypełnienia

Kolejnym zagadnieniem, do którego Ambroży wielokrotnie sięgał w listach, jest kwestia Prawa i jego wypełnienia. Nie jest zaskoczeniem stanowisko biskupa, iż to chrześcijanie wypełnili Prawo, natomiast przyjrzymy się argumentacji, którą posługuje się w różnych fragmentach swojej korespondencji.

Przede wszystkim wskazywał on, iż Bóg użył Prawa jako wychowawcy z powodu niestałego charakteru i słabego ducha swojego ludu. Wiedział bowiem, że naród żydowski jest chwiejny i łatwo upadający (św. Ambroży z Mediolanu, 2003, List 64, 3), słaby i bardzo skłonny do wiarołomstwa. Z tego powodu Prawo ma surowość miecza, podobnie jak różga wychowawcy, aby nieposłuszeństwo słabego ludu eliminować przynajmniej zapowiedzią kary. Z kolei, jak zaznaczał, to Ewangelia, przez którą darowane są grzechy, przynosi przebaczenie.

Podobnie, zestawiając z Ewangelią konkretne obrazy z rzeczywistości żydowskiej (obrzezanie, świętowanie szabatu), starał się tłumaczyć w tym samym kluczu fragment św. Pawła z Listu do Koryntian, który mówi, iż „litera zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6). Dlatego litera (Prawa) powoduje obrzezanie małej części ciała, z kolei duch rozumny dokonuje obrzezania całej duszy i ciała, aby (św. Ambroży z Mediolanu, List 64, 4, s. 119) „przez odcięcie rzeczy zbytecznych (cóż bowiem jest tak zbyteczne, jak wady chciwości i grzechy rozpusty [...]) zachowano czystość, miłowano umiarkowanie”.

10 Ambroży z Mediolanu, 2004, *O sakramentach* 4.(3).9–12 s. 85–86 ; *O sakramentach* 1.(4).11–12, s. 69–70.

11 Jak czytamy w komentarzu do: św. Ambroży z Mediolanu, 2004, *O sakramentach* 1 (4). 11, był to ulubiony argument ze starożytności wiary, wykazujący, że chrześcijaństwo wywodzące się ze Starego Testamentu miało bardzo stare korzenie, co starano się udowodnić przy pomocy odniesień typologicznych.

Na innym miejscu Ambroży tłumaczył także obrzezanie jako pewien znak, który jest jedynie wskazaniem na rzecz większą i przyszłą prawdę. Będzie ono znakiem do czasu, gdy wejdzie pełnia pogan i cały Izrael będzie zbawiony (Rz 11, 25–26) i tym samym stanie się obrzezany w sercu (św. Ambroży z Mediolanu, 2003, List 69, 25–26). Żydom, niczym dzieciom, zostały więc nakazane niepełne przykazania, jedynie w części, do czasu wypełnienia się Prawa w osobie Chrystusa.

Analogicznie przedstawia się kwestia świętowania szabat. Bóg, widząc słabość swojego ludu, nakazał mu zachowywanie jednego dnia świątecznego, dla mocniejszych pozostawiając zachowywanie wszystkiego. Dlatego, jak tłumaczył Ambroży, Synagoga zachowuje jeden dzień, a Kościół nieśmiertelność (św. Ambroży z Mediolanu, 2003, List 64, 5). Tym samym w Prawie odnajdujemy jedynie część, a w Ewangelii doskonałość.

Kontynuując swoje rozważania dotyczące Prawa, w kolejnym liście skierowanym do tego samego adresata Ambroży rozwinął myśl, wyjaśniając fragment listu do Galatów (Ga 3, 10–29). W korespondencji tej uderza kategorięczość sądu biskupa, który znacznie mocniej niż w poprzednio przywołanej wiadomości przedstawił sytuację narodu wybranego. Żydzi podobnie jak nieletni¹² poddani zostali wychowawcy, którym jest Prawo, wychowawca z kolei prowadzi ich do nauczyciela, czyli Chrystusa. Tutaj zatem pojawił się problem, gdyż Żydzi, odrzucając Go, tym samym znajdują się w niewoli; ponieważ wiara prowadzi do wolności, zatem tam, gdzie nie ma wolności, nie ma też łaski, bez której nie ma adopcji, czyli dziedzictwa. Ambroży zestawił więc wolność chrześcijan i niewolę Żydów, tłumacząc kolejny raz dlaczego Żyd jest dziedzicem według litery, a nie według Ducha (św. Ambroży z Mediolanu, 2003, List 65, 6, s.124):

On więc patrzy na dziedzictwo tak, jakby testament był zapieczętowany, nie posiada go, nie ma poręki tekstu [Ewangelii]. Bo jakże może mówić *Ojcze nasz* (Mt 6, 9) ten, kto zaprzecza prawdziwemu Synowi Bożemu, przez którego staje się synem przybranym? Jakże powołuje się na testament ten, kto zaprzecza śmierci autora testamentu (por. Hbr 9, 16)? Jakże może korzystać z wolności ten, kto odrzuca krew, którą został odkupiony?

Podobnie, pisząc do Symplicjana i snując rozważania na temat wolności, ponownie na podstawie myśli św. Pawła, podkreślał, że Żydzi znajdują się pod Prawem, natomiast chrześcijanie są wolni dzięki przyjęciu Ewangelii. Przyjęcie Chrystusa przynosi mądrość, która jest nieodłącznie związana

12 Jak tłumaczy Ambroży w Liście 65,4, s. 123: „Mają nazwę dziedziców, ale nie mają używania [dziedzictwa] gdyż jako małoletni cieszą się tylko nazwą dziedziców, ale nie posiadają władzy, nie mają prawa zarządzania i używania dziedzictwa, ponieważ czekają na pełnię swego czasu, aby zostali uwolnieni od opiekunów”.

z wolnością (św. Ambroży z Mediolanu, 1997, List 6, 22), stąd też wierzący są jednocześnie i wolni, i mądrzy.

W kolejnym fragmencie korespondencji biskup Mediolanu jeszcze dosadniej wyraził swoje stanowisko, komentując, tym razem w liście do Studiusza, fragment Ewangelii o kobiecie cudzołożnej (J 8, 3–11). Podczas spotkania z nią faryzeusze chcieli pochwyć Jezusa na nieprzestrzeganiu Prawa. Konkludując zaistniałe wydarzenia i grupę oskarżycieli, którzy wyszli na zewnątrz, czyli ze świątyni, Ambroży zaznaczył, iż dobrze zrobili, ponieważ na zewnątrz znajduje się litera, a wewnątrz tajemnice. Dodaje także, że Żydzi trzymali się nauk Bożych jak liści drzewa, a nie jak owocu (św. Ambroży z Mediolanu, 2003, List 68, 15), ponieważ żyli w cieniu Prawa i nie potrafili dostrzec Słońca sprawiedliwości (Mt 4,2).

Konsekwentnie ten sam sposób myślenia Ambrożego znajdujemy także w innych jego pismach, wystarczy wymienić fragment przywoływanego już komentarza do Ewangelii św. Łukasza dotyczący kobiety cudzołożnej (św. Ambroży z Mediolanu, 1977, VI.II.23) i spotkania w domu Szymona. Nawrócona kobieta według objaśnienia biskupa jest symbolem Kościoła, natomiast gospodarz domu oznacza Prawo. Tym samym Kościół przewyższa Prawo. Podobnie w komentarzu tym pisał o Żydach, którzy nie rozpoznali Jezusa¹³.

Należy jednak w tym miejscu dodać, iż choć Żydzi nie rozpoznali, a w konsekwencji nie przyjęli Chrystusa, to jednak, zdaniem Ambrożego, jeszcze bardziej przewrotni w swym postępowaniu stali się hereitycy – arianie. Dlatego też angażując się w spory polityczno-religijne swoich czasów, interweniował u cesarza Walentyna przeciwko oddaniu im kościołów chrześcijańskich. Biskup stanowczo podkreślił przy tym swoje zdanie, wypowiadając się na temat podobnych schizmatycznych działań (św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 75a, 31, s. 91).

Jednakże zobaczcie, o ile arianie są gorsi od Żydów¹⁴. Tamci pytali, czy uważał, że należy zostawić cesarzowi prawo do podatku, ci chcą dać cesarzowi prawo należące do Kościoła. Lecz jak wiarołomcy idą za swoim twórcą, tak też i my odpowiedzmy to, czego nas nauczył nasz Pan i Stwórca. (..) Czyż mogą pokazać należącego do cesarza denara przez zajmowanie bazylik należących do Kościoła?

Warto na koniec zaznaczyć, iż choć Żydzi nie poznali Chrystusa, przez co stracili miano ludu Bożego, zyskując tym samym od Ambrożego określenie ludu błędzącego (św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 75, 28),

13 Św. Ambroży, 1977, II.49: „o głupi Żydzi, nie wierzycie, iż przybył ten, którego widzicie”.

14 Na innym miejscu podobną kwestię przedstawia jeszcze mocniej, por. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 77, 16.22, s. 114.116.

to jednak biskup nie odmawia im prawa do zbawienia (św. Ambroży z Mediolanu, 1997, List 19,1), o ile uwierzą w zapowiadanego Mesjasza¹⁵.

Podsumowanie

Podsumowując, przytoczone fragmenty korespondencji Ambrozego dobrze pokazują stosunek biskupa Mediolanu do narodu wybranego w kontekście sytuacji społeczno-religijnej II połowy IV w. oraz w odniesieniu do jego relacji z władzą państwową. Pasterz Mediolanu daje się w nich poznać przede wszystkim jako obrońca chrześcijaństwa i centralnej pozycji, jaką jego zdaniem powinien zajmować Kościół w społeczeństwie mediolańskim.

Choć jego niezłomne stanowisko stało się przyczyną pojawiających się w późniejszych wiekach oskarżeniach o antysemityzm (Cattaneo, 1974), to należy pamiętać, że sposób myślenia Ambrozego nie jest różny od przekazu ojców Kościoła z IV w., którzy wielokrotnie w mocnych słowach przypominali o prawach należnych chrześcijaństwu i przewadze Kościoła nad judaizmem¹⁶. Z drugiej strony analizując stanowisko pasterzy Kościoła z IV w., musimy pamiętać także o daleko idącej tolerancji (Iluk, 2006), jaką chrześcijańscy władcy okazywali wobec religii żydowskiej, co uznaje się m.in. za dziedzictwo prawa rzymskiego.

Użycia zatem przez biskupa w swej korespondencji tak kategoriycznych wyrażeń¹⁷, mocnych w swoim brzmieniu, nie należy odczytywać w kluczu nienawiści, jest to raczej literacki sposób przekazu istotnych treści. W konfrontacji z błędzącymi Ambroży nie kierował się personalnymi uprzedzeniami, jak niektórzy mogliby wnioskować z pobieżnej lektury jego pism. Najważniejszym pragnieniem biskupa było, aby wszyscy poznali Chrystusa i w Niego uwierzyli, co znalazło swoje zastosowanie także w jego podejściu do narodu żydowskiego.

Ambroży nie odrzucił Starego Testamentu¹⁸ i historii narodu wybranego, lecz stosując rozbudowaną retoryczną argumentację, rzucał na poszczególne fragmenty Pisma nowe światło, odczytując je przez pryzmat

15 Jak czytamy w: Wykład Ew. Łk: V, 79, s. 193: (...) Pan zrosił lud żydowski deszczem słów Proroków i oświecił go promieniami wiekuistego światła, pomimo, iż na to nie zasłużył.(...) Jednakże i ów lud, jeśli uwierzy, może doznać miłosierdzia.

16 Por. np. homilie Jana Chryzostoma przeciw judaizantom i Żydom z lat 386–387 w opracowaniu Jana Iluka (8 mów); Iluk, 2006.

17 Por. np. św. Ambroży z Mediolanu, 2012, List 74, 10, s. 60 Synagoga = miejsce wiarołomstwa Żydów

18 Więcej na temat listów egzegetycznych Ambrozego tłumaczących fragmenty ST zob. Lazzati, 1960, s. 41–45.

figury i misji Chrystusa, którą zapowiadają. Podobnie jak inni ojcowie podkreślał, że wraz z przyjściem Chrystusa Prawo zostało wypełnione, stąd kierując się duszpasterskim zapalem, w dosadnych słowach tłumaczył adresatom swojej korespondencji nieaktualność religii żydowskiej.

Dla całości obrazu nie możemy również zapomnieć o świeckim wykształceniu Ambrożego i jego doświadczeniu w administracji cesarskiej. Jak się podkreśla, nawet pełniąc funkcje kościelne, nie przestał on prezentować swą postawą figury polityka i dyplomaty.

Podsumowując, listy najsłynniejszego biskupa Mediolanu z IV w. stanowią interesującą lekturę, przybliżającą nam także jego podejście do narodu wybranego, choć bez wątpienia powinny być czytane w szerszym kontekście społeczno-religijnym.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

- Św. Ambroży (1977). *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*. Tłum. O.W. Szol-drski. PSP 16. Warszawa: ATK.
- Św. Ambroży z Mediolanu (1997). *Listy t. I (Listy 1–35)*. Tłum. P. Nowak. BOK 9. Kraków: Wydawnictwo M.
- Św. Ambroży z Mediolanu (2003). *Listy t. II (Listy 36–69)*. Tłum. P. Nowak. BOK 20. Kraków: Wydawnictwo M.
- Św. Ambroży z Mediolanu (2004). *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*. Tłum. L. Gładyszewski. ŻMT 31. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Św. Ambroży z Mediolanu (2012). *Listy t. III (Listy 70–77, 1*–15*, Akta Synodu w Akwilei)*. Tłum. P. Nowak. BOK 28. Kraków: Wydawnictwo M.
- Paolino di Milano (1996). *Vita di Sant' Ambrogio*, red. M. Navoni. Milano: Edizione San Paolo.
- Sant' Ambrogio (1988a). *Discorsi e Lettere II/II. Lettere (36–69)*. Red. G. Ban-terle. SAEMO 20, Milano: Biblioteca Ambrosiana. Roma: Città Nuova Editrice.
- Sant' Ambrogio (1988b). *Discorsi e Lettere II/III. Lettere (70–77)*. Red. G. Ban-terle. SAEMO 21. Milano: Biblioteca Ambrosiana. Roma: Città Nuova Editrice.

Opracowania:

- Cattaneo, E. (1974). *La religione a Milano nell'eta di sant' Ambrogio*. Milano: Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi.

- Czyżewski, B.S. (2023). Angelology in the Letters of St. Ambrose of Milan. *Vox Patrum*, 88, 85–98.
- Dudden, F.H. (1935). *The Life and Times of St. Ambrose*. Oxford: Clarendon Press.
- Ilski, K. (2001). *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Iluk, J. (2006). Chrześcijańska i żydowska politeja w późnorzymskim państwie (IV–V w.). *Śląskie Studia Historyczne*, 12, 9–31.
- Kamczyk, W. (2017). Grzeszna kobieta (Łk 7, 36–50) jako obraz Kościoła w nauczaniu św. Ambrożego. *Vox Patrum*, 37, t. 67, 177–195.
- Katz, S.T. (red.) (2006). *The Cambridge History of Judaism*, Vol. IV. New York, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazzati, G. (1960). *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*. Milano: Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi.
- Libera, P. (1995). Biskup Feliks i jego trufle. Refleksje o przyjaźni na kanwie Listu 5 i 43 św. Ambrożego z Mediolanu. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 8, 97–105.
- Moorhead, J. (1999). *Ambrose: church and society in the late Roman world*. London: Longman.
- McLynn, N.B. (1994). *Ambrose of Milan: church and court in a Christian capital*. Berkeley: University of California Press.
- Naumowicz, (1997). *Wstęp*. W: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1. Kraków: Wydawnictwo M.
- Pasini, C. (1996). *Ambrogio di Milano: azione e pensiero di un vescovo*. Milano: Edizione San Paolo.
- Wysocki, M. (2011). Ambroży o starości w swoich listach. *Vox Patrum*, 56, 299–311.
- Wysocki, M. (2012). „Któryż to napój, jeśli nie napój mądrości, jest radością serca?” (Ep. 1, 7), czyli jak opisuje radość św. Ambroży w swoich listach. *Vox Patrum*, 58, 289–305.
- Wysocki, M. (2017). Nadzieja na jedność? Herezje i heretycy w listach św. Ambrożego. *Vox Patrum*, 68, 327–340.

Anna Grzywa – dr nauk humanistycznych, absolwentka Akademii Ignatianum w Krakowie. Jest autorką publikacji z zakresu kultury pierwszych wieków chrześcijaństwa. Specjalizuje się w tematyce starożytnego katechumenatu (m.in. 2019 – monografia: *Ryty katechumenatu w okresie późnego antyku. W poszukiwaniu analogii i modeli w świecie żydowskim i grecko-rzymskim*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2022 – grant NCN Miniatura 5: *Miejsce katechumena i jego relacja do świata na podstawie katechez chrzcielnych z IV wieku*). Pracuje jako adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie.

Łukasz Tomasz Sroka

<http://orcid.org/0000-0002-9422-2426>

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Instytut Historii i Archiwistyki

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.08

Żydzi – Izrael – Europa Środkowa

STRESZCZENIE

W artykule podjęty został temat uwarunkowań historycznych i relacji dyplomatycznych pomiędzy Izraelem a państwami Europy Środkowej, ze szczególnym uwzględnieniem Polski. Współzależność i trwałość oddziaływania dawnych procesów i wydarzeń na współczesność odsłania czynniki obciążające nas współcześnie, ale również takie, które stanowią istotny potencjał i dobry punkt wyjścia do dalszego rozwoju.

SŁOWA KLUCZE: Żydzi, Izrael, Europa Środkowa, historia, stosunki międzynarodowe

ABSTRACT

Jews, Israel, and Central Europe

This article examines the historical conditions and diplomatic relations between Israel and Central European countries, with a particular focus on Poland. It explores how historical processes and events have shaped contemporary dynamics, revealing both the challenges inherited from the past and the opportunities for future development. The analysis highlights the enduring influence of historical interactions and assesses their implications for present and future relations.

KEYWORDS: Jews, Israel, Central Europe, history, international relations

Współczesny Izrael jest państwem zajmującym czołową pozycję w wielu dziedzinach życia, np. w gospodarce, nauce, medycynie i innowacyjności. Prowadzi przy tym niezwykle dynamiczną politykę międzynarodową. Towarzyszy temu wzmożona aktywność tutejszych służb specjalnych i wojska. Wszystkie te czynniki razem wzięte pozycjonują Izrael bardzo wysoko w hierarchii państw świata. Nawet jeśli różni eksperci nie są jednomyślni co do tego, czy Izrael zalicza się do mocarstw, to na ogół nikt

zorientowany w temacie nie kwestionuje tego, że jest to państwo o bardzo dużym potencjale i globalnym znaczeniu. Niniejsze osiągnięcia są dziełem państwa względnie młodego. Choć nawiązuje do starożytnych tradycji, to jego niepodległość proklamowano w 1948 r. W ciągu 75 lat istnienia kraju doszło do kilku „dużych” wojen (1948, 1956, 1967, 1973, 1982, 2006) i dziesiątek operacji bezpieczeństwa. Poza tym jest to państwo małe, wszak zajmuje ono powierzchnię 22 896 km², co w przybliżeniu odpowiada wielkości naszego województwa zachodniopomorskiego. Posiada ono niewielką liczbę ludności. Na dzień 31 grudnia 2022 r. ludność Izraela szacowano na 9,6 mln, z czego 73,6% to Żydzi, 21,1% – Arabowie, 5,3% to inne mniejszości (Central Bureau of Statistics). Dużo więcej (nawet dwu-, trzykrotnie) ludzi mieszka w znanych światowych metropoliach, by wymienić tylko pierwszą dziesiątkę wedle danych na 2023 r.: Tokio (Japonia) – 37,7 mln osób; Dżakarta (Indonezja) – 33,8 mln osób; Delhi (Indie) – 33,2 mln osób; Kanton (Chiny) – 26,9 mln osób; Bombaj (Indie) – 25 mln osób; Manila (Filipiny) – 24,9 mln osób; Szanghaj (Chiny) – 24,1 mln osób; Seul (Korea Płd.) – 23 mln osób; Sao Paulo (Brazylia) – 23 mln osób i Meksyk (Meksyk) – 21,8 mln osób (obserwator-gospodarczy.pl). Poza tym państwo tak mocno zwrócone ku przyszłości, jak mało które jest zakorzenione, a zarazem uwikłane w przeszłość. Występując w roli strażnika historii, staje się poniekąd jej zakładnikiem. Mamy więc do czynienia z państwem, w którym uwidacznia się szereg sprzeczności. Tworzy ono misterną, ale w gruncie rzeczy kruchą konstrukcję. Tylko silny, przyciągający uwagę regionu i świata, zamożny i rozwijający się Izrael ma szansę przetrwać. Pierwsza przegrana wojna może być jego ostatnią. Państwo nie ma głębokich rezerw strategicznych, więc nie czeka na potencjalny atak, lecz działa wyprzedzająco, najlepiej na terytorium przeciwnika. W tej sytuacji jego elity sporo czasu poświęcają na tworzenie dalekosiężnych planów. Pierwszorzędne miejsce zajmują inicjatywy pokojowe (w ostatnim czasie sporo wysiłku włożono w zawarcie tzw. porozumień abrahamowych, które przyniosły przełom w relacjach z państwami arabskimi). Nie przeszkadza to jednak w kreśleniu odważnych scenariuszy działań militarnych. W naturalny sposób w tych koncepcjach centralną pozycję zajmują Stany Zjednoczone i państwa szeroko pojętego Zachodu. Od początku istnienia państwa duży nacisk położony jest na region Bliskiego Wschodu i Afrykę. Rośnie też zaangażowanie Izraelczyków w kontakty z państwami Azji, zwłaszcza z Indiami i Chinami. Tym niemniej także region Europy Środkowej, wpisujący się w konstelację Zachodu, ale zachowujący swoją wyraźną specyfikę i odrębność, zajmuje ważne miejsce w polityce Izraela. Dla Polski i innych państw naszego regionu nie jest to niczym złym, gdyż łączy nas z Izraelem wspólnota podstawowych celów i wartości. A skoro polityka nie jest dziedziną filantropii,

lecz sztuką twardej realizacji interesów indywidualnych i zespołowych, to uzasadnione jest solidne rozpoznanie tej tematyki. Poznając lepiej wzajemne relacje historyczne i współczesne zależności, zyskujemy wiedzę, skąd wychodzimy i dokąd zmierzamy. Ta wiedza jeszcze niczego nie przesądza, ale dobrze wykorzystana może pomóc w lepszym kształtowaniu naszych relacji. Dla klarowności mojego wywodu muszę jeszcze zaznaczyć, że używając pojęcia Europa Środkowa, mam na myśli jej poszerzoną formułę, która obejmuje kraje (ABC) położone na obszarze rozpościerającym się pomiędzy trzema morzami: Adriatykiem, Bałtykiem i Morzem Czarnym, a więc od Estonii na północy, przez Polskę, aż po Chorwację i Bułgarię na południu.

W punkcie wyjścia pozwolę sobie zauważyć, że historia i współczesność Izraela cieszą się w Polsce znacznym zainteresowaniem. Przekłada się to na dużą liczbę dotyczących go publikacji naukowych i znaczne zainteresowanie mediów, w których często wypowiadają się rzetelni eksperci i tacy, którzy chcieliby za takowych uchodzić. Wielu ludzi posiada własne doświadczenia związane z Izraelem (np. byli tam w ramach wycieczki lub pielgrzymki, przeczytali jakąś książkę o tej tematyce lub cokolwiek już słyszeli na temat tego państwa), co powoduje, że nierzadko czują się upoważnieni, by autorytatywnie wypowiadać się na jego temat. Teoretycznie nie jest to jakimś wielkim problemem, ale w praktyce przekłada się na stosunkowo sporą liczbę uproszeń i przekłamań dotyczących Izraela. Do częściej powtarzanych, tyleż upraszczających, co po prostu zniekształcających obraz minionej rzeczywistości należy teza mówiąca o tym, że po ostatecznej klęsce skierowanego przeciw okupacji rzymskiej powstania dowodzonego przez Szymona Bar Kochbę, które trwało w latach 132–135, Żydzi opuścili swój kraj i tak rozpoczęła się ich diaspora (w języku greckim oznaczająca rozproszenie, w hebr. używa się pojęcia „galut”, które oznacza „wygnanie”). W tym jednym zdaniu są aż dwie kwestie wymagające wyjaśnienia. Otóż diaspora miała swój początek już wcześniej. Największa jej część żyła w granicach Cesarstwa Rzymskiego, a pozostała w Babilonii, znajdującej się wówczas w granicach państwa partyjskiego, a od roku 226 w Persji Sasanidów. Poza tym Żydzi nigdy nie opuścili Ziemi Izraela (hebr. Erec Israel) całkowicie. Faktem jest, że przegrane starcie z Rzymianami, a następnie doznane z ich strony represje spowodowały daleko idące zmiany w łonie społeczeństwa żydowskiego i judaizmu. Żydzi utracili podmiotowość polityczną w swej ojczyźnie. Ciężar życia żydowskiego zaczął przenosić się do diaspory. Tym niemniej nie ustało ono w samej Ziemi Izraela. Najnowsze badania naukowe potwierdzają, że z kraju wypędzono jedynie elitę, a pozostały masy ludowe. W zasadzie wciąż mało wiemy o tym, jakie były dalsze losy i historia Żydów w Ziemi Izraela. Po zniszczeniu Jerozolimy wielu żydowskich uczonych

w Piśmie osiedliło się w Safedzie. Wkrótce także Jerozolima odrodziła się jako ważny ośrodek żydowski. Wspólnoty żydowskie rozwijały się również w Hebronie, w Jafie i w wielu innych miejscach Ziemi Izraela (Sroka, 2022, s. 35–71). Dlatego od początku istnienia diaspory funkcjonowała ona w pewnej relacji do Ziemi Izraela. W zależności od epoki i występujących w niej okoliczności (sprzyjających lub nie) były to relacje bliższe lub dalsze. Żydzi w różnych miejscach świata pozdrawiali się słowami: „Le-szana ha-baa be-Jeruszalajim”, czyli „W przyszłym roku w Jerozolimie”. Pamięć o Jerozolimie trwale wpisała się w żydowską religię i kulturę. Przykładem tego są słowa Psalmu 137:

Jeżeli zapomnę ciebie, Jeruzalem,
niech uschnie moja prawica.
Niech przylgnie mój język do podniebienia,
jeśli nie będę pamiętał o tobie,
jeżeli nie będę wynosił Jeruzalem
nad wszelką radość moją
(*Księga Psalmów*, przeł. z hebr. C. Miłosz, 1979, s. 301).

Inspirowane religijnie – wpływowe wśród Żydów osobistości i rabini w różnych odstępach czasu postulowali powrót do Erec Israel. W tym gronie wyróżniamy m.in. rabina Cwi Hirsza Kaliszera (1795–1874) z Torunia. Przy czym nie były to jeszcze projekty polityczne i nie pociągnęły za sobą mas żydowskich. W stosunku do tych przedsięwzięć adekwatny będzie termin „protosyjonizm”. Pojęcie „syjonizm” w 1890 r. zaproponował Natan Birnbaum (właśc. Mathias Acher, 1864 Wiedeń – 1937 Scheveningen), publicysta, wydawca i działacz żydowski z Wiednia (w 1892 r. posłużył się terminem „syjonizm polityczny”). Nieprzypadkowo natężenie ruchu protosyjonistycznego, a następnie syjonistycznego przypadło na wiek XIX. Wyraźne już były owoce haskali, tj. żydowskiego oświecenia, które sprzyjało narodzinom świeckiej inteligencji żydowskiej, zasilającej nurt judaizmu postępowego. Powstało w ten sposób środowisko, które stało się najważniejszym zapleczem dla syjonizmu. Współgrało z tym równouprawnienie Żydów, które wprowadzano w kolejnych państwach europejskich, np. na terenie monarchii habsburskiej w 1867 r. W tym samym czasie nastąpił schyłek systemu feudalnego. Dokonała się reorientacja od społeczeństwa stanowego ku społeczeństwu liberalnemu i kapitalistycznemu, w którym pozycję buduje się na bazie własnych osiągnięć. Nałożyła się na to walka o wyzwolenie bądź zjednoczenie różnych państw i narodów europejskich. Postępował rozwój nacjonalizmów, które przyszłość państw postrzegały w kategoriach narodowych. W zaistniałej sytuacji Żydzi znaleźli się w ogniu krytyki z różnych stron sceny politycznej.

Wkrótce wrogość wobec nich zrosła się z antyliberalizmem. Jak zauważa Maciej Janowski:

Antysemityzm i antyliberalizm złączone były głębokim pokrewieństwem ideowym. Bowiem spośród wszystkich grup etnicznych w Europie Środkowo-Wschodniej Żydzi najchętniej przejęli przybywające z Zachodu hasła liberalizmu i oświecenia. Łatwo to zrozumieć; ideologia, uzależniająca pozycję człowieka w społeczeństwie nie od przynależności stanowej, lecz jedynie od osobistych zasług, musiała przemawiać przede wszystkim do warstw nieuprzywilejowanych. Przy tym ludność żydowska wyróżniała się swym wykształceniem na tle ludności chłopskiej; chociaż wiedza zdobyta w chederze niewiele miała wspólnego z nowoczesną nauką, jednak wyrabiała zainteresowania intelektualne i zdolność logicznego myślenia, a tym samym ułatwiała zdobycie świeckiego wykształcenia (Janowski, 1996, s. 95–96).

Wyżej wymienione procesy i zjawiska nie były wyłącznie domeną Europy Środkowej, ale tutaj wybrzmiały najmocniej, gdyż zamieszkiwała ją jedna z kilku największych na świecie wspólnot żydowskich. Nie bez znaczenia było także to, że znajdowała się tu liczna grupa narodów aspirujących do reaktywowania lub budowy własnej państwowości, obok Polaków również Czesi, Słowacy, Rumunii, Chorwaci, Słoweńcy, Ukraińcy, Bułgarzy i inni. Rodzące się ruchy narodowe nierzadko się antagonizowały, ale równie często inspirowały. Podpatrywano różne rozwiązania i projekty społeczno-polityczne. Bardzo dobrze widać to na przykładzie dawnej Galicji, która stała się laboratorium nowoczesnej polityki dla Polaków, Żydów i Ukraińców. Tutaj wykształciło się jedno z najważniejszych centrów żydowskiego życia w XIX w. Nie bez uzasadnienia Henryk Halkowski jedną ze swych prac zatytułował: *Kraków – „miasto i matka Izraela”* (Halkowski, 1991, s. 35–51), zaś Edyta Gawron nazwała Galicję „Matką Izraela” (Gawron, 2015, s. 48–57). Nieprzypadkowo wielu Żydów wywodzących się z dawnej Galicji odegrało kapitalną rolę w izraelskiej polityce. Dobrze ilustruje to kariera Jochanana Badera (ur. 19 sierpnia 1901 r. w Krakowie, zm. 16 czerwca 1994 r. w Ramat Gan), który na Uniwersytecie Jagiellońskim ukończył studia prawnicze i zdobył stopień doktora praw. Już w młodości związał się z ruchem syjonistycznym. W połowie lat 20. porzucił lewicę syjonistyczną i przystąpił do nurtu rewizjonistycznego, na czele którego stał Ze’ew Żabotyński (1880–1940). Po wybuchu II wojny światowej uciekł na terytorium Związku Radzieckiego. Tutaj został aresztowany i zesłany do łagru na północy kraju. Ze Związku Radzieckiego wyszedł wraz z armią gen. Władysława Andersa, z którą dotarł do Ziemi Izraela (wówczas Brytyjski Mandat Palestyny). Opuścił szeregi wojska polskiego i dołączył do organizacji paramilitarnej Irgun. W niepodległym

Izraelu związał się z prawicową partią Herut, która dała początek późniejszej partii Gachal, a następnie Likud. Bader stał się twórcą programu politycznego swojej formacji. Wspólnie z przedstawicielem lewicy w izraelskim Knesecie, tj. Awrahamem Oferem, opracował metodę podziału mandatów pomiędzy ugrupowania, które w wyborach przekroczyły próg wyborczy. Od nazwisk autorów mechanizm ten nazywa się „metodą Badera-Ofera”.

Jeśli mowa o izraelskim parlamentarystyce, to trzeba poczynić uwagę, że do jego ojców założycieli zalicza się urodzonego w Warszawie Icchaka Grünbauma (1879–1970), adwokata i polityka. W latach 1919–1932 był posłem na Sejm RP. Przyczynił się do powstania Bloku Mniejszości Narodowych. W 1933 r. wyemigrował do Erec Israel. Tutaj pełnił ważne funkcje polityczne: zasiadał we władzach Agencji Żydowskiej, został pierwszym ministrem spraw wewnętrznych w rządzie Dawida Ben Guriona (1886–1973). Doświadczenie zdobyte w polskim Sejmie wykorzystał, tworząc Kneset. Dysponujemy obecnie kilkoma znakomitymi pracami na temat roli polskiego parlamentu w życiu Żydów i w procesie kształtowania się ich myśli politycznej: Szymona Rudnickiego pt. *Żydzi w parlamencie II Rzeczypospolitej* (2004) oraz Janusza Fałowskiego pt. *Mniejszość żydowska w Parlamencie II Rzeczypospolitej (1922–1939)* (2006). Uwzględnić przy tym należy bliskie relacje prawicy syjonistycznej z polskimi kołami rządowymi (więcej na ten temat: Sroka i Sroka, 2021). W tym miejscu zwrócić uwagę, że pamięć o tych może niełatwych, ale w sumie poprawnych relacjach kontynuowana jest po dziś dzień w Izraelu, pośród części środowisk związanych z prawicą. Piękną tego egzemplifikacją jest przebieg wizyty prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego w Izraelu w 2006 r. Odwiedził on wówczas Instytut Menachema Begina, gdzie otworzył wykonaną z inicjatywy Lili Haber – przewodniczącej Związku Krakowian w Izraelu, wystawę poświęconą historii żołnierzy pochodzenia żydowskiego służyących w polskiej armii. Słowami „Gość w dom, Bóg w dom” przywitał Kaczyńskiego płk Rozengarden, który w Armii Andersa walczył pod Monte Cassino (wyborcza.pl).

Polityka izraelska daleka jest jednak od sentymentalizmu. Poza tym nastąpiły tu daleko idące zmiany demograficzne, społeczne i polityczne, które mają skutki również w relacjach międzypaństwowych. Pokolenie Żydów przybyłych z ziem polskich bardzo szybko zespoliło się z głównym nurtem izraelskiego społeczeństwa i zajęło ważne pozycje w jego środowiskach elitarnych, m.in. politycznych, gospodarczych, naukowych, kulturalnych i wojskowych. Ich dzieci utrzymują jeszcze relacje z Polską, ale ich wnukowie w życiu codziennym nie zaprzatają sobie tym głowy. O ile drugie pokolenie imigrantów czuło się przede wszystkim Izraelczykami, to trzecie uważa się już tylko za Izraelczyków. Nie oznacza to jednak,

że Polska nie ma dla nich żadnego znaczenia. Ich rodzice w większości zadbali o to, by odwiedzić nasz kraj. Oprócz tego setki tysięcy młodych Izraelczyków w wieku 16–17 lat odwiedziły Polskę w ramach zajęć szkolnych. A trzeba też wspomnieć, że dawne wspomnienia Izraelczyków i Polaków są kwestią drażliwą i istotną od czasów Zagłady do dzisiaj. Młodszy Izraelczycy na ogół nie znają języka polskiego, ale pojedyncze słowa i powiedzenia już tak. Dość często kultywują polskie tradycje kulinarne, oczywiście w szcztątkowym zakresie (wedle gustu i dostępności składników w Izraelu). Do najbardziej popularnych inicjatyw Instytutu Polskiego w Tel Awiwie należą warsztaty kuchni polskiej. Owszem, historia Polski w ogólnym ujęciu nie cieszy się w Izraelu dużym zainteresowaniem. Zresztą rynek odbiorców (zwłaszcza rynek książki) jest tu stosunkowo mały i wymagający. Natomiast powodzeniem cieszą się informacje i ciekawostki historyczne dotyczące małych ojczyzn, regionów i miast, z których wywodzą się ich przodkowie. Wielu odbywa podróże śladami swych przodków. Wciąż działa kilka ziomkostw – do największych i najważniejszych z nich zalicza się założony w 1925 r. Związek Krakowian w Izraelu. Początkowo działał nieformalnie. W 1983 r. dokonano jego oficjalnej rejestracji jako stowarzyszenia. Wymieniona już wcześniej Lili Haber, która przyszła na świat 11 września 1947 r. w Krakowie jako Lidia, stanęła na czele tej organizacji w styczniu 2005 r. (zob. Haber i Sroka, 2023). Krótko rzecz ujmując, wciąż dostrzegalny jest potencjał budowy pozytywnych relacji z potomkami Żydów polskich w Izraelu, które mogą stanowić ważne dopełnienie oficjalnych stosunków na szczeblu między państwowym. W tym kierunku należałoby jednak w większym stopniu zaangażować ośrodki akademickie i okołodyplomatyczne, jak choćby wspomniany Instytut Polski w Tel Awiwie.

Pośród najwybitniejszych osobistości w Izraelu często rozpoznajemy osoby o polskich korzeniach. Trudno jednak mówić o ich odrębności, skoro zespolili się z izraelskim mainstreamem. Ich sukces miał tę cenę, że utracili swą odrębność. Zresztą nierzadko były to świadome wybory rodziców, by wychowywać swe dzieci w sposób spójny, bazujący na historii i kulturze Izraela z językiem hebrajskim jako narzędziem codziennej komunikacji. Tym niemniej od podziałów trudno uciec. W Izraelu widocznych i mających swe poważne konsekwencje linii podziałów jest przynajmniej kilka. Do podstawowych należy podział na Żydów aszkenazyjskich (wywodzących się z Europy Zachodniej, Środkowej i Wschodniej, częściowo także z Ameryki Północnej) oraz sefardyjskich (w pierwszej kolejności są to Żydzi pochodzący z Hiszpanii i Portugalii, skąd zostali wygnani w XV w. i znaleźli schronienie w niektórych państwach Europy Zachodniej i Południowej, na Bałkanach, na Bliskim Wschodzie – również w Ziemi Izraela, a także w Afryce Północnej i Ameryce

Północnej). Druga z wymienionych grup częściowo nachodzi na kolejną, ważną i coraz bardziej wpływową w Izraelu społeczność Żydów Mizrachim (ew. Mizrachim), czyli orientalnych i wschodnich. Mizrachim to społeczność żydowska zamieszkująca kraje muzułmańskie Afryki Północnej (zwłaszcza Maghreb), Bliski Wschód, a także niektóre obszary Kaukazu i Azji Środkowej. Pośród Mizrachim notuje się korzystniejsze trendy demograficzne i umiejętnie ich wkomponowanie się w kulturę masową Izraela. Dlatego też do często używanych należy pojęcie „mizrachizacji” izraelskiej ulicy, polityki itd. Wychodząc naprzeciw tym trendom, premier Izraela i lider prawicy Benjamin Netanjahu (powszechnie występuje jako Bibi, w Izraelu posługiwanie się w przestrzeni publicznej pseudonimami wyniesionymi z wojska jest normalną praktyką) ogłosił swego czasu, że „w głębi duszy czuje się Mizrachim”. Tak powiedział człowiek, którego można określić mianem *crème de la crème* elit aszkenazyjskich. Wywodzi się przecież z profesorskiej rodziny Bencijjona Netanjahu (ur. 1910 r. w Warszawie, zm. 2012 r. w Jerozolimie), mówi perfekcyjnym angielskim z amerykańskim akcentem. Dorastał w USA, gdzie skończył renomowane uczelnie Massachusetts Institute of Technology (MIT) i Uniwersytet Harvarda. Ojcem jego żony Sary był Szmuel Ben Artzi, urodzony w Biłgoraju (1914 – zm. Jerozolima 2011). Dlaczego Bibi woli postawić sprawę tak, a nie na przykład odwoływać się do korzeni w Polsce? Najpewniej wpłynęło na to więcej czynników, całkiem możliwe, że również takie, które nie są nam znane. Mamy jednak prawo założyć, że decydująca jest tutaj bieżąca polityka. Kontynuując bowiem wątek podziałów, należy wskazać na kolejne z nich. W ostatnich dekadach najościwiej daje o sobie znać podział natury ekonomicznej. Pośród najwyższej rozwiniętych państw świata Izrael notuje jedno z największych rozwarć nożyc dochodowych. Państwo rozwija się i bogaci w sposób imponujący, ale korzyści z tego płynące nie rozchodzą się równomiernie. Duży odsetek społeczeństwa żyje skromnie, z trudem regulując podstawowe rachunki, bez nadziei na własne mieszkanie w Tel Awiwie bądź w innych atrakcyjnych lokalizacjach. Nieprzypadkowo wśród najbiedniejszych większość stanowią Żydzi orientalni i ortodoksyjni. W ten sposób doszliśmy do kolejnego, wręcz fundamentalnego podziału, po dwóch przeciwległych i w dużej mierze przeciwstawnych stronach barykady stoją Żydzi świeccy i liberalni oraz ortodoksyjni i ultraortodoksyjni. W ciągu pierwszych dekad istnienia państwa ton życiu politycznemu nadawali Żydzi aszkenazyjscy, świeccy i liberalni. Na ich czele stał charyzmatyczny przywódca, jeden z ojców założycieli Izraela i jego pierwszy premier Dawid Ben Gurion, który przekonał swe środowisko do kompromisu z ortodoksami. Po 75 latach istnienia państwa wskutek przewagi demograficznej rośnie jednak znaczenie Mizrachim i Żydów ultraortodoksyjnych. Wielu z nich uważa, że nie musi

już prosić o ustępstwa. Świadomi swej liczebności wiedzą, że mogą współkształtować politykę państwa. Wspomniane tu grupy nie są jednak spójne. Można odnieść wrażenie, że więcej je dzieli, niż łączy. Nie przeszkodziło to jednak Beniaminowi Netanjahu w podjęciu (całkiem udanej) próby zjednoczenia tych ludzi wokół siebie. Jego oponenti imputują mu koniunkturalizm. Posądza się go, że działa wyłącznie we własnym interesie i próbuje uciec przed odpowiedzialnością, także karną, gdyż wymiar sprawiedliwości skierował przeciw niemu kilka formalnych zarzutów (w chwili oddania tego artykułu do druku postępowanie wciąż trwało). W tym kontekście odczytuje się pakiet reform skierowanych wobec wymiaru sprawiedliwości w Izraelu. Pod hasłami walki o wolność, demokrację i niezawisłość sądów w 2022 r. na ulice miast izraelskich (najliczniej w stołecznej Jerozolimie i w Tel Awiwie) wyszły setki tysięcy demonstrantów. Ostrze tych demonstracji wymierzone zostało głównie w stronę Netanjahu, ale wszyscy zdają sobie sprawę, że chodzi o coś więcej. Po wyborach parlamentarnych przeprowadzonych jesienią 2022 r. – piątych z rzędu w ciągu czterech minionych lat, Netanjahu zmontował koalicję, którą obok kierowanego przez niego Likudu tworzą również ugrupowania ultraprawicowe i ultrareligijne. Laicka i liberalna część społeczeństwa obawia się, że pod ich rządami Izrael przestanie być państwem demokratycznym. Wyrażają sprzeciw wobec wszelkich prób narzucenia im przepisów, które wynikają z przesłanek religijnych (judaizmu). Skupiony wokół Netanjahu obóz polityczny próbuje przekonać opinię publiczną, że protestujący przeciw nim to wąska i bogata (w domyśle aszkenazyjska) elita, która dobrze się urządziła kosztem reszty społeczeństwa. Duży rezonans wywołała wypowiedź Dawida Amsalema – jednego z ministrów w rządzie Bibiego, który powiedział o ludziach zaangażowanych w protesty, że „jeżdżą samochodami Mercedesa i noszą drogie zegarki Rolex” (www.timesofisrael.com). Nastąpiła po tym fala wzburzenia. W sposób szczególnie poczuł się tym dotknięci Żydzi ocalali z Holokaustu i ich potomkowie. W mediach społecznościowych odpowiedzieli akcją polegającą na publikowaniu wpisów i zdjęć, które dokumentowały to, że jedyne, co ocalali z Holokaustu mieli na rękach, wjeżdżając do Izraela, to ewentualnie numery, które wytatuowano im w obozach. W dyskursie publicznym Żydzi aszkenazyjscy podnoszą też argument, że jeśli ktokolwiek u zarania państwowości izraelskiej był w uprzywilejowanej pozycji, to współtworzące jiszuw, czyli stare osadnictwo żydowskie w Ziemi Izraela, jeszcze przed proklamacją niepodległości, zamożne rodziny sefardyjskie żyjące głównie w Jerozolimie. Natomiast większość Żydów aszkenazyjskich dotarła do Izraela już po II wojnie światowej, doświadczona Holokaustem i pozbawiona wszelkich majątków. W Izraelu musieli zaczynać od zera, dodatkowo obciążeni licznymi schorzeniami i traumami. Uważają więc,

że jeśli zaszli daleko, to wyłącznie dzięki swojemu wykształceniu, kompetencjom, umiejętnościom, pracowitości i determinacji. Niniejsza wykładnia nie przekonuje jednak potomków Żydów przybyłych do Izraela na przykład z Afryki. Podziały te zachowują więc swą aktualność. Istota i złożoność wyszczególnionych wcześniej podziałów i konfliktów nie została tutaj wyczerpująco wyjaśniona, ale wydaje się, że już ten zarys uwiarygadnia tezę, że odwoływanie się do polskich lub jakichkolwiek innych europejskich korzeni jest dla izraelskich polityków ryzykowne. Nie przeszkadza to jednak dążyć kolejnym ekipom rządowym do budowy poprawnych relacji z państwami europejskimi.

W ogólnym ujęciu państwa naszego regionu stanowią dla Izraela (i nie tylko) część kolektywnego Zachodu. Docenia się naszą przynależność do Unii Europejskiej i NATO. Nie pozostało niezauważone, że (z różnych powodów) przedstawiciele państw Europy Środkowej częstokroć zajmują bardziej proizraelskie stanowisko aniżeli politycy z państw tzw. Starej Unii. Na płaszczyźnie oficjalnej dyplomacji nie jest łatwo przekuć to w coś pozytywnego, gdyż rząd Netanjahu nie ma żadnej taryfy ulgowej ze strony opozycji, więc próba przedstawienia poprawnych relacji z krajami Europy Środkowej jako jego sukces jest podważana na różne sposoby. Nie brak przy tym kwestionowania dobrych intencji i poprawności drugiej strony, np. Polski. Celuje w tym na przykład jeden z najbardziej wpływowych rywali Netanjahu, czyli Ja'ir Lapid, niekryjący swych urazów względem Polski (jego ojciec urodził się w byłej Jugosławii, a matka pochodzi z rodziny z Transylwanii. Nie jest więc jasne, dlaczego jego niechęć jest skierowana konkretnie do Polski, a nie np. do Serbii, Węgier, Rumunii czy Niemiec). Nie są to jednak powszechne praktyki. Poza tym zacieśnianie więzi, np. polsko-izraelskich, przekłada się na sprawy z całą pewnością nie mniej ważne od tego, co można publicznie wyrazić i wkomponować w debatę publiczną. Dotyczy to na przykład rozwijającej się współpracy w sektorze obronnym i wywiadowczym, naukowym i gospodarczym. Poprawne relacje z Izraelem mają też przełożenie w miejscach, w których dyplomacja i gospodarka tego państwa posiada największe osiągnięcia. Bardzo długa jest lista wspólnych celów i wartości, choć naturalnie nie brak też różnic, acz nieraz nie dostrzega się ich złożoności. Klasycznym przykładem rzekomego argumentu przemawiającego na rzecz niezgodności naszych interesów są bliskie związki Izraela z Rosją. W najsłabszej postaci idące w tym kierunku zarzuty kwitowane są określeniem Jerozolimy jako „małej Moskwy”. Dodatkowo wskazuje się, że do Izraela na przełomie lat 80. i 90. XX w. przybyło ponad milion Żydów z byłego Związku Radzieckiego, którzy założyli tutaj własną partię polityczną i media. Spróbujmy to jednak uporządkować, poczynając od ostatniej z wymienionych kwestii. Prawdą jest, że Żydzi z dawnego Związku Radzieckiego stali się

w Izraelu w minionych latach jedną z większych grup wpływu, ale skupiających się przecież na własnych sprawach i potrzebach, a nie interesach Rosji. Nie ma podstaw ku temu, by sądzić, że wywiad i kontrwywiad izraelski nie zachowały tu należytej ostrożności i czujności. Napływ tych ludzi odbywał się sekwencyjnie, w sposób w pełni kontrolowany. Prawdą jest, że część z nich zachowała swe związki, także biznesowe z Rosją, ale znów, to ich prawo i naturalny odruch, by działać w przestrzeni, która jest dla nich rozpoznana. Kilku tzw. oligarchów współuczestniczących w wymianie handlowej pomiędzy Izraelem a Rosją zaistniało również w świecie polityki. Nie ma jednak dowodów na to, że zdołali oni podporządkować Izrael swym (lub jakimkolwiek innym) celom. Raczej wykorzystano ich kontakty i umiejętności do sondowania różnych możliwości i działania w tych obszarach, w których oficjalne czynniki rządowe nie mogły lub nie chciały oficjalnie uczestniczyć. Dotyczy to wszak skomplikowanej materii, która polega na tym, że od pewnego czasu Rosja jest w pewnym sensie, jakkolwiek zabrzmi to dla niektórych sensacyjnie, państwem granicznym Izraela. Polega to na tym, że w Syrii stacjonuje liczny i bardzo dobrze uzbrojony kontyngent wojsk rosyjskich, który wsparł prezydenta Baszara el-Asada zarówno w obronie przed Państwem Islamskim, jak też w stłumieniu wewnętrznej rewolty. Nie są to siły na tyle mocne, by bezpośrednio zagrozić bezpieczeństwu Izraela, ale wystarczające, by skutecznie utrudnić lub wręcz uniemożliwić niektóre jego akcje zbrojne. Najważniejsze operacje militarne (jak np. nalot i zniszczenie irackiego reaktora atomowego Osirak 7 czerwca 1981 r.) przeważnie odbywają się z udziałem lotnictwa. Rosjanie nie mają narzędzi, by te akcje powstrzymać, ale ich wywiad zaopatrzony w systemy radarowej kontroli przestrzeni powietrznej może ograniczyć ich skuteczność. Dlatego dyplomacja izraelska zachowuje dużą powściągliwość i elastyczność w relacjach z Rosją. Trudno czynić z tego zarzut. Poza tym, wyjąwszy USA, nie sposób wskazać na inne państwo znajdujące się w trudnych relacjach z Rosją, wobec którego Izrael miałby jakiegokolwiek istotne i formalne zobowiązania. Przede wszystkim więc Izrael, jak każde inne suwerenne i dysponujące profesjonalną dyplomacją państwo, dba o swoje dobro. Jeśli brakuje w tym sentymentalizmu, to nie z wyrachowania, tylko z poczucia realizmu i pamięci historycznej. Dotąd naród żydowski musiał liczyć wyłącznie na siebie i nic się w tym względzie nie zmieniło, z pewną korektą na wyjątkowe relacje z USA. Wybitny izraelski pisarz, eseista i publicysta Amos Oz (1939–2018) przestrzegał jednak swych rodaków, że „[S]ojusz z Ameryką nie należy bynajmniej do praw przyrody. Jest czynnikiem zmiennym, nie stałym” (Oz, 2018, s. 119–120). Władze Izraela opracowują więc różne strategie obronne, także takie, które uwzględniają niekorzystną dla nich dynamikę zmian geopolitycznych. Państwa Europy Środkowej nie mają potencjału,

by wystąpić tu w roli alternatywy, ale ich postawa nie jest dla Izraela bez znaczenia. Wystarczy wspomnieć słynną operację „Most”, która w latach 1990–1992 umożliwiła exodus kilkudziesięciu tysięcy Żydów z upadającego Związku Radzieckiego przez Polskę do Izraela. Z kolei w minionych latach na terenie Rumunii odbyły się tajne ćwiczenia armii izraelskiej, która symulowała atak na instalacje atomowe w Iranie. Wykorzystano przy tym specyfikę Rumunii jako państwa górzystego i znajdującego się w podobnej odległości (wiadomości na ten temat częściowo przenikły do mediów, możliwe, że stało się tak mimo woli obydwu zainteresowanych stron, ale nie można wykluczyć tego, że był to kolejny motyw do zastosowania presji wobec Iranu). Oprócz współpracy na niwie politycznej i militarnej stale rośnie znaczenie wymiany gospodarczej państw Europy Środkowej z Izraelem.

Izrael, jak zaznaczono na początku, jest krajem niedużym i zamieszkiwanym przez stosunkowo niewielką liczbę ludności. Tymczasem posiada innowacyjną gospodarkę pracującą w synergii z sektorem nauki. Funkcjonuje tu szereg renomowanych uczelni i jednostek naukowo-badawczych, na czele z Tel Aviv University, Hebrew University of Jerusalem, Technion Israel Institute of Technology, Ben-Gurion University of the Negev, Bar-Ilan University, University of Haifa, Reichman University i Weizmann Institute of Science. Izrael w uzasadniony sposób szczydzi się mianem „narodu start up’ów”. Traktuje o tym bestsellerowa książka pt. *Naród start-upów. Historia cudu gospodarczego Izraela*, którą napisali Dan Senor i Saul Singer (2013). Godna uwagi jest również książka Avi Jorischa pt. *I będziecie się rozwijać. Izraelska innowacyjność, która zmienia świat* (2020). Problem polega na tym, że wynalazczość i innowacyjność niosą ze sobą wysokie koszty. Opłacają się wtedy, gdy dzięki dużej skali obrotów można liczyć na odpowiednią stopę zwrotu z poczynionych inwestycji. Trudno ten zamiar osiągnąć na rynku izraelskim, który nie tylko, że jest nieliczny, to jeszcze na poziomie ok. 1/3 tworzony przez konsumentów o specyficznych potrzebach – dotyczy to m.in. ultraortodoksów, którzy na przykład nie kupują wszelkich nowinek technologicznych, zaawansowanych smartfonów, telewizorów itd. Siłą rzeczy wytwórczość izraelska nastawiona jest na eksport. Nie miejsce tu, by szczegółowo omawiać tę tematykę. Wspomnę tylko, że także w tej mierze korzyści mogą być obustronne. Poziom innowacyjności izraelskiej jest bowiem tak duży, że w wielu obszarach niemal bezkonkurencyjny. Dlatego warto podejmować kooperację z izraelskim przemysłem zwłaszcza w tych dziedzinach, w których nie sposób liczyć na rodzime zaplecze lub też można wynegocjować kontrakty offsetowe i takie, które będą przewidywać mieszaną lokalizację centrów badawczych i linii produkcyjnych. Weźmy pod uwagę, że liczne kraje Zachodu, nie wyłączając z tego USA, nie widzą problemu w tego rodzaju umowach, a wręcz

cenia je sobie i mają ich z Izraelem zawartych całkiem sporo. Powinno się to jednak odbywać wedle przemyślanej strategii i koordynacji, za którą mogłyby odpowiadać centra naukowo-badawcze lub bardziej zaawansowane think tanki, tych jednak (przynajmniej w Polsce) dotąd nie dorobiliśmy się jeszcze na skalę, którą można by uznać za wystarczającą i choćby trochę konkurencyjną względem tego, czym dysponują inne kraje Unii Europejskiej – a modelowym przykładem są tutaj Niemcy.

W podsumowaniu niniejszych rozważań należy stwierdzić, że obok dominujących w przekazach medialnych rozbieżności i napięć pomiędzy państwami Europy Środkowej i Izraelem występuje również wspólnota wartości i zbieżność wielu celów. Nakładają się na to różne polityczne, kulturowe i historyczne zależności. Nie bez znaczenia pozostają tu wewnętrzne podziały społeczne i polityczne Izraela. Środowisko nauki może się przyczynić do poprawy obustronnych relacji, a przede wszystkim powinno zostać zaangażowane do konstruktywnej współpracy eksperckiej. Póki co tego brakuje. Współpraca bilateralna i grupowa wymienionych tutaj państw występuje, ale cechuje ją sektorowość (wycinkowość), incydentalność, brak koordynacji na szczeblu państwowym. Jeśli jednak mimo tego rodzaju ograniczeń ta współpraca wciąż się rozwija, to potwierdza to jej uzasadnienie merytoryczne i rynkowe oraz wskazuje na perspektywiczność, która w pełni okaże swe możliwości, gdy zostanie odpowiednio wsparta.

BIBLIOGRAFIA

- Fałowski, J. (2006). *Mniejszość żydowska w Parlamencie II Rzeczypospolitej (1922–1939)*. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM.
- Gawron, E. (2015). Matka Izraela. *Herito. Dziedzictwo, Kultura, Współczesność*, nr 4, 48–57.
- Haber, L. i Sroka, Ł.T. (2023). *Bez pożegnania. Dzieje Związku Krakówian w Izraelu*. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Halkowski, H. (1991). *Kraków – „miasto i matka Izraela”*. W: Z. Baran (red.), *Kraków – dialog tradycji*. Kraków: Wydawnictwo Znak, Międzynarodowe Centrum Kultury, 35–51.
- Janowski, M. (1996). *Inteligencja wobec wyzwań nowoczesności, dylematy ideowe polskiej demokracji liberalnej w Galicji w latach 1889–1914*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Jorisch, A. (2020) *I będziesz się rozwijał. Izraelska innowacyjność, która zmienia świat*. Tłum. A.D. Kamińska. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

- Księga Psalmów*. (1979). Tłum. z hebr. C. Miłosz. Paris: Editions du Dialogue.
- Oz, A. (2018). *Do fanatyków. Trzy refleksje*. Tłum. z hebr. L. Kwiatkowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Rudnicki, S. (2004). *Żydzi w parlamencie II Rzeczypospolitej*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Senor, D. i Singer, S. (2013). *Naród start-upów. Historia cudu gospodarczego Izraela*. Przedm. S. Peres, tłum. A. Wojtaszczyk i O. Wojtaszczyk. Warszawa: Wydawnictwo Studio Emka.
- Sroka, Ł.T. i Sroka, M. (2021). *Polskie korzenie Izraela. Wprowadzenie do tematu. Wybór źródeł*, wyd. drugie, uzup. i popr. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Sroka, Ł.T. (2022). *Tel Awiw. Nowoczesne miasto starożytnego narodu*. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.

Netografia

<https://www.cbs.gov.il>, Central Bureau of Statistics

<https://obserwatorgospodarczy.pl>

<https://www.timesofisrael.com/>

Łukasz Tomasz Sroka – ur. 1979, profesor nauk humanistycznych w zakresie historii, przewodniczący Rady Dyscypliny Historia Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. W latach 2016–2019 profesor wizytujący Lwowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Iwana Franki. Liczne staże i pobyty zagraniczne m.in.: Universität Wien, Levinsky College of Education w Tel Awiwie. Specjalizuje się w badaniach dotyczących: elit, monarchii habsburskiej / Austro-Węgier, historii Galicji oraz historii i kultury Żydów w XIX i XX w., historii Izraela i stosunków polsko-izraelskich. Autor ponad stu prac naukowych, w tym m.in. książek: *In the Light of Vienna. Jews in Lviv – between Tradition and Modernisation (1867–1914)*, Berlin–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Warszawa–Wien 2018; *A Man of Success in the Land of Success. The Biography of Marcel Goldman, a Kracovian in Tel Aviv*, Boston 2022.

Urszula Hermaszewska
<http://orcid.org/0009-0009-3644-2314>
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
urszula.hermaszewska1999@gmail.com
DOI: 10.35765/pk.2024.4603.09

Sprawozdanie z sympozjum naukowego Synagoga i Eklezja – przeszłość, terażniejszość, przyszłość (Kraków, 29.02.2024)

Sprawozdanie z Sympozjum Naukowego *Synagoga i Eklezja – przeszłość, terażniejszość, przyszłość*. Wydarzenie odbyło się 29 lutego 2024 r. w Auli Wielkiej im. ks. Grzegorza Piramowicza SJ na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie. Organizatorzy: Centrum Kultury i Dialogu działające w ramach Uniwersytetu Ignatianum, Klub Chrześcijan i Żydów „Przymierze”, a także Fundacja Ignatianum oraz Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie.

Ksiądz Stanisław Musiał SJ jest nieformalnym patronem Centrum Kultury i Dialogu, które powstało w 1998 r. z jego inicjatywy. Dlatego też misją Centrum Kultury i Dialogu jest troska o upamiętnienie życia i dzieła ojca S. Musiała. W bieżącym roku przypada 20. rocznica jego śmierci, dlatego Centrum Kultury i Dialogu wraz z Klubem Chrześcijan i Żydów „Przymierze” podjęły się zorganizowania sympozjum naukowego w przeddzień wręczenia Nagrody im. S. Musiała SJ w 20. rocznicę jego śmierci. Głównym celem sympozjum była próba odpowiedzi na pytania: Czy Kościół jest nową Synagogą? Czy teologia zastępstwa jest nadal aktualna? Czy można jednocześnie być Żydem i chrześcijaninem? Może trzeba być Żydem, by być uczniem Jezusa z Nazaretu? Czy Kościół jest nowym Izraelem? Co więc ze „starym” Izraelem? Jak dzisiaj wyglądają relacje żydowsko-katolickie? Prelegenci z Polski i zagranicy zasiedli do dyskusji dotyczącej szeroko pojętego kontekstu dialogu między judaizmem a chrześcijaństwem, opartego na trudnej i złożonej historii.

Sympozjum rozpoczęła dr Paulina Winiarska, dyrektor Centrum Kultury i Dialogu, o godz. 9.25, prosząc o zabranie głosu Rektora Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie dr. hab. Tomasza Homę SJ, prof. UIK, który powitał prelegentów oraz gości i oficjalnie zainaugurował konferencję. Pierwszy panel, noszący tytuł *Judaizm i chrześcijaństwo: dziedzictwo, inspiracje, relacje*, moderowany przez prof. dr. hab. Henryka Pietrasa SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym), rozpoczął się o godzinie 9.35. Jego

celem była próba zrozumienia relacji między chrześcijaństwem a judaizmem na przestrzeni dwóch tysiącleci. Prelegenci podjęli próbę odpowiedzi na pytanie, czy chrześcijaństwo i judaizm mogą być dla siebie inspiracją i wzajemnie się wzbogacać.

Jako pierwszy zabrał głos ks. kardynał dr hab. Grzegorz Ryś (Przewodniczący Rady ds. Dialogu Religijnego i Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem), który za punkt wyjścia dla swojej wypowiedzi przyjął dokument *Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne* z 2015 r., będący refleksją nad relacjami katolicko-żydowskimi. Ponadto odwoływał się również do książki *Not in God's Name* autorstwa rabina Jonathana Sacksa. Przywołanie obu pozycji pozwoliło uświadomić uczestnikom konferencji, jak szczególnie więź łączy chrześcijan i Żydów. Jego referat dał doskonałą podstawę do dalszych rozważań podejmowanych przez pozostałych mówców.

Następnie głos zabrał rabin prof. Abraham Skorka (Georgetown University, Waszyngton), skupiając się na analizie zapisów zawartych w dokumencie *Dabru emet – Mówcie prawdę*, opublikowanym w 2000 r. Podjął refleksję nad tematem relacji żydowsko-chrześcijańskiej, koncentrując się na bardziej – jak uznał sam rabin – kontrowersyjnych fragmentach owego oświadczenia. W ten sposób przybliżył słuchaczom spojrzenie Żydów na relacje między chrześcijaństwem a judaizmem.

Ostatnią prelegentką pierwszego panelu była s. dr Katarzyna Kowalska NDS (Polska Rada Chrześcijan i Żydów). Opowiadała o dialogu chrześcijańsko-żydowskim, odnosząc się do historii Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej z Syjonu, do którego należy. Przywołała istotne momenty z dziejów *Notre Dame de Sion*, które miały wpływ na rozwój relacji między wyznawcami obu religii, szczególnie w kontekście II wojny światowej. Odniosła się również do roli, jaką zgromadzenie odegrało w ustanowieniu nowej więzi między Żydami i chrześcijanami po zakończeniu konfliktu.

Następnie prof. dr hab. Henryk Pietras SJ podsumował wygłoszone referaty i wysłuchał refleksji prelegentów między innymi na temat obecności Boga w dialogu międzyreligijnym oraz międzykulturowym. Dyskusja została również otwarta dla publiczności mającej możliwość podzielić się swoimi refleksjami na temat wysłuchanych wystąpień, a także zadać pytania mówcom. Zarówno prelegenci, jak i słuchacze wielokrotnie podkreślali znaczenie dialogu międzyludzkiego, szacunku oraz otwartości na drugiego człowieka.

O godzinie 13.10 rozpoczął się drugi panel pod hasłem *Dialog w prawdzie*, którego moderatorem był redaktor Henryk Woźniakowski (Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”). Tematyka tego panelu nawiązywała do 24. rocznicy publikacji oświadczenia *Dabru emet – Mówcie prawdę*. Wystąpienia miały zainspirować słuchaczy do refleksji nad prawdą relacji między chrześcijaństwem a judaizmem oraz pomóc znaleźć odpowiedź

na pytanie, jak chrześcijanie i Żydzi odnoszą się do siebie w obecnych czasach.

Pierwszy referat wygłosił prof. Stanisław Krajewski (Uniwersytet Warszawski), który omówił realia dialogu międzyreligijnego od II wojny światowej do czasów współczesnych. W swojej wypowiedzi przytoczył wiele istotnych faktów z historii relacji chrześcijańsko-żydowskich, akcentując przy tym najważniejsze momenty, takie jak ustanowienie Dnia Judaizmu w Kościele katolickim. Odniósł się również do powstania i obecnej działalności Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Podsumowując swoje wystąpienie, podkreślił, że celem dialogu międzyreligijnego nie jest przyjęcie dogmatów innej religii, lecz uznanie ich za wartościowe dla jej wyznawców, a także wzajemny szacunek dla różnorodności religijnej.

Kolejnym prelegentem był ks. dr Manfred Deselaers (Centrum Dialogu i Modlitwy). Swoją wypowiedź zaczął od przybliżenia doświadczeń relacji chrześcijańsko-żydowskich „u progu Auschwitz”, opisując przy tym, jak na przestrzeni lat wyglądała działalność Centrum Dialogu i Modlitwy oraz czym współcześnie zajmuje się ta instytucja. Omówił także obecne uwarunkowania dialogu, do którego dochodzi między chrześcijaństwem i judaizmem, a także odniósł się do tego, jakie aktualne wyzwania napotyka on na swojej drodze, szczególnie w kontekście trwającej obecnie wojny Izraela z Hamasem.

Z kolei prof. Łukasz Tomasz Sroka (Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie) w swoim wystąpieniu skoncentrował się na krakowskich korzeniach Izraela. Podjął próbę scharakteryzowania relacji między wyznawcami obu religii w XIX i XX w. oraz przybliżył sylwetki wybitnych postaci, m.in. Maurycego Gottlieba i Jana Badeniego TJ. Zaznaczył także, iż nie tylko Kraków był ważny dla kształtowania dialogu, ale sam dialog miał ogromny wpływ na kształtowanie się miasta.

Ostatnim prelegentem był redaktor Janusz Poniewierski (miesięcznik „Znak”). W swoim wystąpieniu przybliżył audytorium treść niektórych dokumentów Kościoła dotyczących relacji żydowsko-chrześcijańskiej. Początkowo zajął się omówieniem zapisów *Nostra aetate*, aby później przejść do tekstów *Wskazówki i sugestie* z 1974 r. oraz *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego* wydanego 11 lat później. Na koniec swojej wypowiedzi skupił się na kwestii antysemityzmu i jego krytyki w pismach Kościoła katolickiego oraz opracowaniach naukowych. Odniósł się również do kilku ważnych wydarzeń mających wpływ na dialog chrześcijańsko-żydowski, takich jak incydent z udziałem posła Grzegorza Brauna z grudnia 2023 r. czy wojny w Izraelu.

W czasie przeznaczonym na dyskusję głos został oddany słuchaczom. Mogli oni odnieść się do wysłuchanych referatów oraz zadać pytania prelegentom. Wyraźnie wybrzmiały głosy potępiające zachowania

antysemickie, które pociągnęły za sobą refleksję jakoby temat ten, mimo iż jest często podnoszony, od lat oparty jest na takich samych tezach, które łączą się z wciąż nierozwiązanymi problemami.

Na zakończenie wydarzenia oddano głos Rektorowi Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, który odniósł się do całości wydarzenia, wyrażając przy tym nadzieję, że przemyślenia, które wyartykułowano w trakcie konferencji, będą stanowiły podstawę dalszych rozważań. Zachęcił również uczestników wydarzenia do wzięcia udziału w uroczystości wręczenia Nagród im. S. Musiała SJ, która miała się odbyć następnego dnia. Symposium zakończyło się o godzinie 16.30.

Urszula Hermaszewska – absolwentka studiów licencjackich na kierunku nauki o polityce, ze specjalnością cyberbezpieczeństwo, absolwentka studiów magisterskich na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna, ze specjalnością dziennikarstwo w mediach cyfrowych na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie.

Krzysztof Homa

<http://orcid.org/0000-0002-5410-1259>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

krzysztof.homa@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.10

Spotkania z Braćmi

STRESZCZENIE

Poniższy artykuł nie ma charakteru ściśle naukowego opracowania. Jest egzystencjalną refleksją nad spotkaniami, które czasami przeradzały się w dialog i przybliżały do Prawdy. Składa się z kilku części. Pierwsza to nawiązanie do rocznicy ukazania się dokumentu *Dabru emet*. Druga część to krótkie wspomnienie jezuitę Stanisława Musiała i spotkań na Uniwersytecie Ignatianum przy okazji wręczenia nagród jego imienia. Kolejna część to migawki spotkań autora artykułu z siostrami i braćmi. Pojawia się także pytanie, czy możliwa i potrzebna jest „posługa w imieniu braci”, wypełnienie prawa lewiratu, przez chrześcijan?

SŁOWA KLUCZE: dialog chrześcijańsko-żydowski, *Dabru emet*, Stanisław Musiał SJ

ABSTRACT

Encounters with Our Brothers

The following article is not a conventional scientific study but rather an existential reflection on dialogues that have occasionally converged on the pursuit of Truth. It is structured in several sections: the first addresses the anniversary of the publication of the *Dabru Emet* document; the second provides a brief overview of Jesuit Stanisław Musiał and the events at UIK related to the awards named in his honor; and the third revisits the author's interactions with various individuals and communities. The article also explores the theological and ethical question of whether it is both possible and necessary for Christians to act on behalf of their Jewish counterparts, particularly in relation to the concept of levirate law.

KEYWORDS: Christian-Jewish dialogue, *Dabru Emet*, Stanisław Musiał, S.J.

Założyciel jezuitów, Ignacy Loyola żyjący w XVI w., uwierzył nauce Jezusa i odnalazł Go żyjącego w Kościele. Napisał specjalne reguły o trzymaniu

z Kościołem (*sentire cum ecclesia* [Loyola, 2015, s. 148–152]). Pierwsza z nich brzmi:

Rezygnując z wszelkiego własnego sądu, trzeba mieć umysł gotowy i skory do okazania posłuszeństwa we wszystkim prawdziwej oblubienicy Chrystusa, Pana naszego, czyli naszej świętej Matce, Kościołowi hierarchicznemu (Loyola, 2015, s. 148).

Całkowite posłuszeństwo wydaje się wykluczać jakikolwiek dialog, ograniczając się do oficjalnej doktryny.

Historia jednak pokazała, że wierność doktrynie jest do pogodzenia z poszukiwaniem prawdy i jej przyjęciem. Jezuita walczący pod sztandarem krzyża mieli przed oczyma Jezusa z Nazaretu, Mesjasza Bożego. Całe wyżej wspomniane *Ćwiczenia* są rozważaniem, medytowaniem i kontemplowaniem historii zbawienia Żydów, chrześcijan, każdego człowieka. Prowadzą do egzystencjalnego spotkania z Jezusem z Nazaretu; prawdziwym człowiekiem i Bogiem. Jezuita czuje się poniekąd Żydem zanurzonym w historię, którego spotyka Mesjasz i powołuje, rozpoczynając wielki dialog Boga z człowiekiem.

Dialog ten jest przeżywany jako relacja między człowiekiem i Kościołem – Eklezją. Poznając Jezusa, kochając Go i naśladowując, człowiek zaczyna widzieć świat oczyma Sługi Jahwe, oczyma pełnymi miłości ku temu, co stworzył Ojciec i co uświęca Duch – *Ruah ha kodesh*. Uczeń Chrystusa uczy się kochać Synagogę i Eklezję. Nie jest to łatwa miłość, wymaga serca i pokornego rozumu.

Chrześcijanin odkrywa, że jest dziczką oliwną wszczepioną ręką miłosiernego Ojca w pień narodu wybranego (Rz 11, 17–24). Nie ma powodów do wywyższania się, ale jest wezwany do pokornego dialogowania z Tym, który jest drogą, prawdą i życiem.

Synagoga w Kościele

Blisko dwa tysiące lat było potrzeba, aby dotarło do nas Słowo Pokoju/*Shalom*. Dopiero w XX w. biskup Rzymu wszedł ponownie do Synagogi, a Synagoga przysłała do Kościoła. Rozpoczęły się w Kościele katolickim Dni Judaizmu. W tym roku Dzień Judaizmu zachęcił nas do spojrzenia w prawdzie i miłości na naszych Starszych Braci w wierze. Blisko 25 lat temu napisali oni do nas list zatytułowany *Dabru emet*¹ (Frymer-Kensky,

1 Dokument opublikowali w 2000 r. Tikva Frymer-Kensky (University of Chicago), David Novak (University of Toronto), Peter Ochs (University of Virginia), Michael Signer (University of Notre Dame).

Novak, Ochs i Signer, 2000) „Mówić prawdę!”. Mówili: „Wierzmy, że nadszedł czas, by Żydzi zastanowili się, co judaizm ma teraz mówić o chrześcijaństwie”. Jako pierwszy krok proponowali osiem zwięzłych stwierdzeń o tym, jak Żydzi i chrześcijanie mają odnosić się do siebie nawzajem (Frymer-Kensky, Nowak, Ochs i Signer, 2000).

1. Żydzi i chrześcijanie czczą tego samego Boga.
2. Żydzi i chrześcijanie uważają za autorytet tę samą księgę – Biblię (zwaną przez Żydów „*Tanach*”, a przez chrześcijan „Starym Testamentem”).
3. Chrześcijanie mogą respektować żydowskie prawa do Ziemi Izraela.
4. Żydzi i chrześcijanie przyjmują zasady moralne Tory.
5. Nazizm nie był fenomenem chrześcijańskim.
6. Różnica pomiędzy Żydami a chrześcijanami nie może być przewyciężona siłami ludzkimi. Stanie się to, gdy Bóg zbawi cały świat, jak obiecuje Pismo. Ani Żyda, ani chrześcijanina nie należy zmuszać do afirmacji nauczania drugiej wspólnoty.
7. Nowe stosunki między Żydami a chrześcijanami nie osłabiają żydowskich praktyk religijnych. Tylko wtedy, gdy będziemy cenić własne tradycje, możemy uczciwie kultywować te nowe stosunki.
8. Żydzi i chrześcijanie muszą razem pracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Osobno i razem musimy pracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju w naszym świecie. W tym dziele kieruje nami wizja proroków Izraela.

Dni Judaizmu w Kościele katolickim (Eklezji)

Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stanie mocno na wierzchołku gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójdą i rzekną: „Chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską do świątyni Boga Jakubowego! Niech nas nauczyci dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami” (Iz 2, 2–3).

Żydowski Bracia proszą nas, byśmy zawsze chodzili w prawdzie, by nasza wzajemna relacja była przeniknięta podstawową prawdą o tym, że jesteście braćmi, których kocha jeden i ten sam Bóg Ojciec.

Imię naszego Ojca i Pana, który powraca na Syjon, to król pokoju. On pocieszył swój lud i odkupił Jerozolimę.

Dzieci różnią się między sobą, każde z nich inaczej kocha Ojca. Nasi Starsi Bracia kochają Ojca i idą drogą wskazaną przez Mojżesza, my idziemy drogą wskazaną przez Jezusa z Nazaretu, który jest obrazem

niewidzialnego Boga, jak pisał Saul z Tarsu, św. Paweł. Chociaż jesteśmy różni i różnymi drogami kroczymy, to jednoczy nas Ojciec, do którego wołamy Abba – Ojciec nasz! Przytulamy się do Niego jak dzieci, by doświadczyć Jego ciepła, zapachu, siły, miłości. By nas ogarnął swoją miłością. By darował nam pokój!

Ojciec kocha swoje dzieci, inaczej nie byłby Ojcem. Kochając, daje samego siebie. Daje Ducha Świętego, *Ruah ha Kodesh*. Duch Ojca, Duch Poczucia, który nam dzieciom starszym i młodszym pomaga, uzdalnia nas do poznania Jego serca na drodze wiary i trudu miłości. My jesteśmy świątynią Ducha Świętego.

Pokój to bardzo szczególny dar Ojca. Gdyż pokojem jest On sam, Bóg nasz! Pokój zakwitnie, kiedy Pan przybędzie! On Bóg jest pokojem – *shalom!*

Pokój to nie zaspokojenie potrzeb, zadowolenie z osiągniętych zysków, to nie efekt pokonania drugiego. Pokój zamieszkuje w otwartym sercu, gotowym przyjąć swego Boga i Zbawiciela. „Oto stoję u drzwi twoich i kołaczę, jeśli otworzysz... wejdę i będę z tobą wieczerzał...” (Ap 3,20). Przełamać z tobą chleb, wypijemy z jednego kielicha, powstanie jedność, komunია Boga z człowiekiem. Wejdiesz do mego odpoczynku, nastanie szabat. Czas pokoju, czas odpocznienia.

Bóg jest pokojem! Pokój potrzebuje wspólnoty z Bogiem i z braćmi. Nie eliminowania, marginalizowania, zamykania się.

Bez wspólnoty z Bogiem nie ma pokoju, bo On jest pokojem!

Bez wspólnoty z braćmi nie ma pokoju, odrzucając braci, odrzucam Ojca!

Bez wspólnoty z Ojcem i z braćmi jest tylko śmiertelny spokój!

Pokój jest życiem, jest dynamiczny, trzyma się, ale nie męczy!

Znajduje pokrzepienie w swoim źródle: „przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni jesteście, a ja Was pokrzepię” (Mt 11,28–30).

Pokój jest życiem, gdyż „On jest, który jest” (Wj 3,14–15)!

Szukamy pokoju? Szukajmy Boga, słuchajmy Jego głosu! Pięknie o tym mówi najpiękniejsza z Pieśni:

Mój miły jest mój, a ja jestem Jego. Szukać pokoju, to szukać ukochanego mej duszy... lecz ukochany mój odszedł, życie mię odeszło, iż się oddalił, wołałam go, lecz mi nie odpowiedział... Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu, bo jak śmierć potężna jest miłość...jeśli by kto oddał za miłość całe bogactwo swego domu, pogardzą nim tylko (PnP 8, 6–7).

„Stałam się w oczach jego jak ta, która znalazła pokój!” (PnP 8,10). Znaleźć pokój to odnaleźć miłość swojego życia, perłę cenną.

Bez Boga nie ma pokoju! Bez wspólnoty z drugim nie ma pokoju! Tym, co buduje wspólnotę, jest więź miłości, dar Ducha. Miłość, która wyzwala.

Kain po zabiciu Abła nie miał pokoju, rozpoczęła się jego tułaczka. Utracił brata i utracił dom Ojca. Ziemia stała się miejscem wygnania i zagrożenia.

Szabat i niedziela pięknie wyrażają prawdę o pokoju. Człowiek, który przyjął do swego czasu Boga, doświadcza pokoju, odpoczywa w Bogu. Pokój daje odpoczynek. W Bogu znajduje pokój moja dusza.

Panie, moje serce się nie pyszni i oczy moje nie są wyniosłe. Nie gonię za tym, co wielkie albo co przerasta moje siły. Przeciwnie wprowadziłem ład i spokój do mojej duszy. Jak niemowlę u swej matki, jak niemowlę – tak we mnie jest moja dusza. Izraelu złóż w Panu nadzieję odtąd i aż na wieki! Amen (Ps 131).

Ludzie dialogu. Stanisław Musiał jezuita, syn ziemi limanowskiej

Symboliczną już postacią dialogu Synagogi i Eklezji w Polsce jest jezuita Stanisław Musiał. Urodził się pośród gór Beskidu, tutaj nauczył się pisać i czytać. Tutaj poznał Jezusa z Nazaretu, który Go pociągnął do małego seminarium w Nowym Sączu w wieku 12 lat. W tym wieku Jezus z Nazaretu zgubił się Marii i Józefowi w Jerozolimie. Stanisław zgubił się rodzinie i krewnym w świątyni sądeckiej u Matki Bożej Pocieszenia. Stanisław urodził się blisko miejsca męczeństwa limanowskich Żydów.

Bracia

Współbrat Stanisława, jezuita Zbigniew Górecki, opowiada o Staszku jako o radosnym chłopcu, który wnosił wiele dobra do wspólnoty uczniowskiej² (Augustyn, 2014). Potrafił się radować, uczyć, modlić. Być może w Nowym Sączu spotkał się z pierwszymi świadectwami o braciach w wierze, Żydach. Dom jezuicki był na granicy z gettem, obok jest stary żydowski cmentarz, a kawałek dalej synagoga. Synagoga i Kościół patrzą od wieków na siebie. Staszek widział jedno i drugie.

2 Ze Zbigniewem Góreckim SJ, rekolekcjonistą, rozmawia Józef Augustyn SJ.

Sobór Watykański II

Stanisław był dzieckiem soboru, lata 60. to lata jego młodości, studiów filozoficznych i teologicznych. Pewnie przyjeżdżając do domu rodzinnego, opowiadał o tym, co się działo w Kościele, jak Kościół przechodził głęboką przemianę, pozostawał sobą, ale jednocześnie odkrywał swoje korzenie, początki, do których chciał powrócić.

Bycie z odnowionym Kościołem, ale i bycie z historią stało się częścią życia Stanisława. Wyruszył w świat, by studiować i przygotować się do pracy naukowej, intelektualnej.

Zabrał ze sobą w świat to wszystko co otrzymał na limanowskiej, sądeckiej i starowiejskiej ziemi. Wrażliwość na piękno ziemi, na ubogiego człowieka, na stworzenie. Jego miłość do zwierząt i drażliwość na nie (historia z karmieniem myszy) stały się przysłowiami. Nie tylko jego zachwyciło piękno Karpat, wiek wcześniej jezuita Karol Antoniewicz wyśpiewał piękno tych ziem w słynnej pieśni *Chwalcie łąki umajone*, tak bardzo przypominającej psalmy.

Nostra aetate

Sobór zachęcił katolików, by odkryli na nowo swoje żydowskie korzenie, by otworzyli swoje serca na – jak to powie Jan Paweł II – Starszych Braci w wierze.

Stanisław w trakcie swoich studiów, pisania doktoratu rozpoczął swoje przyjacielskie relacje z Żydami. Nie rozmawiał z ideami, ale z żywymi ludźmi. Naczelny rabin RP Michael Schudrich wspomniął o swoim spotkaniu ze Stanisławem w trakcie jednego z pierwszych Festiwali Kultury Żydowskiej w Krakowie około 30 lat temu. Byli we trójkę razem z rabinem Altmanem. Ujęła rabina Michaela przyjacielska rozmowa ze Stanisławem. Katolicki ksiądz i rabin mogą być przyjaciółmi, prowadzić dialog. Możliwe, że Stanisław uczył się tego dialogu, zdolności słuchania i szanowania drugiej osoby w swoim domu, na ziemi limanowskiej, i poniósł tę zdolność w świat.

Kim on był?

Musiał być kimś wyjątkowym, że po raz 17 zgromadzili się ludzie z różnych zakątków świata, by się spotkać, rozmawiać, modlić, mówić sobie prawdę (*Dabru emet*), wspominając Stanisława z ziemi limanowskiej, dobrego człowieka, syna i brata, sąsiada, księdza, jezuitę, człowieka, który

pozwoił Chrystusowi poprowadzić się drogami życia. Spróbujmy zrozumieć Stanisława, patrząc na ludzi, którzy chcieli podziękować Panu Bogu za dar jego życia.

Rabin Abraham Skorka z Georgetown University opowiadał o swojej drodze dialogu z katolikami, spotkaniach z bp. Buenos Aires Jorge Bergoglio (późniejszym papieżem Franciszkiem), kiedy uczył katolickich kleryków historii i prawa żydowskiego. Z szacunku dla Stanisława, chcąc go uczcić, przyszedł na Mszę św., której przewodniczył kardynał Grzegorz Ryś w bazylice, w której posługiwał, głosząc kazania, spowiadając przez lata, Stanisław. Jaka wielka radość musiała wypełniać serce Jezusowe.

Rabbi wspominał o pomniku z Uniwersytetu św. Józefa z Filadelfii, przedstawiającym siedzące razem: Eklezję i Synagogę. Realizował ten obraz, siedząc w bazylice Serca Pana Jezusa obok konfesjonałów, w których Stanisław spowiadał przez lata. Synagoga i Eklezja usiadły razem.

Kardynał Grzegorz Ryś z Łodzi w swoim wystąpieniu opowiedział o drodze, którą przebył Kościół/Eklezja, by spotkać się z Synagogą. Pierwsze cztery wieki to jakieś formy współżycia, później wrogość i podejrzliwość, życie obok siebie, getta. Holokaust, który nami wstrząsnął, otworzył nasze oczy na brata, który leżał jak Łazarz pod naszymi drzwiami. Bardzo ważny jest dokument Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan³. Ten dokument jest bardzo bliski postawie Stanisława. Pozwolić kroczyć naszym braciom Żydom drogą obietnicy. Dziesięć lat po śmierci Stanisława Kościół dojrzał do postawy, która jemu była tak bliska. Według ks. kardynała dokument z 2015 r. to przewrót kopernikański w relacjach Kościół – Żydz. Kościół uznaje, że wybranie Izraela trwa, nie zostało odwołane. Biblia jest żywym korzeniem dla chrześcijan i Żydów. Jest to ciekawa wizja teologiczna i historiograficzna.

Mamy wspólnego Ojca – Boga. Wspólną Matkę – judaizm z czasów Jezusa. Jesteśmy dziećmi Boga: judaizm rabinistyczny i chrześcijaństwo.

Obecny dialog to dialog intrafamilijny. Dialog w rodzinie. Jest to spór rodzinny. Rośniemy razem, coraz mniej się znając i coraz mniej kochając się wzajemnie. Bez poznania nie ma miłości. Kardynał odsyła do pracy rabina Jonathana Sacksa *Not in God's Name*.

Podział pomiędzy Eklezję i Synagogę byłby najgłębszym podziałem rodzinnym. Sacks mówi w swojej książce o rodzinnych rywalizacjach w Biblii, zaczynając od Kaina i Abla, na dodatek w kontekście kulturowym/religijnym (Sacks, 2015). Czytając te wydarzenia w perspektywie

3 Mowa o: "The Gifts and the Calling of God are Irrevocable" (Rom 11:29) – A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic–Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of "Nostra aetate" (no.4) 10 December 2015.

Bożej, widzimy, że Bóg ciągle wybiera, ale nie odrzuca. Bóg ocala, zbawia. Izaak i Ismail, chociaż walczą między sobą, razem pochowają ojca Abrahama. Jakub walczy z Bogiem, gdyż Bóg chce go nauczyć, by był sobą, by nie starał się być Ezawem, by pokochał siebie, gdyż tylko tak będzie mógł pokochać – poznać Boga. Musi puścić Ezawa, by żyć swoim życiem.

Pojawia się także aspekt twarzy. Twarz brata objawia twarz Boga. Relację tę można poszerzyć o relację z islamem.

Profesor Henryk Pietras, profesor i współbrat Stanisława. Mieszkali w tej samej wspólnotcie, tzw. Domu Pisarzy w Krakowie. Przyjechał z Rzymu, z Uniwersytetu Gregoriańskiego, by być w tych szczególnych dniach w Krakowie. Zachęcał, byśmy w dialogu nie zapomnieli o Bogu. Mniej mówili o naszych religiach i organizacjach, a bardziej słuchali Boga. Stanisław miał ten dar, że słuchał i za to czasem, a może i często doznawał cierpienia. Prostota serca; białe jest białe, będziesz miłował bliźniego, oznaczało będziesz miłował, a nie udawał, że kochasz. W swoich zapiskach mówił o Bogu Ojcu. Bogu Biblii i serca.

Profesor Stanisław Krajewski mówił, że głębszy dialog w Polsce rozpoczął się dopiero po 1989 r. Wcześniej ze względu na sytuację polityczną, dysproporcje, brak ludzi przygotowanych, ale i sytuację religijną był bardzo ograniczony. Po ukazaniu różnych prób dialogu zastanawiał się prof. S. Krajewski, czy Żydzi Mesjańscy są pomostem, czy ślepym zaułkiem?

Czy Żydzi mogą funkcjonować w Kościele? Czy mają wybierać, czy są z Jezusem, czy też nie? Czy należy stworzyć kącik dla Żydów w Kościele? Wspomniał, że kardynał Lustiger próbował tworzyć swoją postawą, będąc Żydem i kardynałem Kościoła katolickiego, pewien rodzaj syntezy. Profesor S. Krajewski określał to jako coś w rodzaju herezji lustigerowskiej.

Świadkowie

W tradycji polskiej mamy wiele podobnych osób. Jest *Chaje Kalb*, czyli siostra Emanuela Kalb ze Zgromadzenia Sióstr Kanoniczek Ducha Świętego de Saxia, Żydówka i siostra zakonna (Kraska, 2020). Jej relikwie spoczywają w kościele św. Tomasza na ul. Szpitalnej. Roman Brandstaetter jest żywym przykładem wewnętrznego dialogu Synagogi i Eklezji, owocującym niesamowicie bogatym i pięknym życiem. Edyta Stein to kolejna postać. Jej prochy rozsypane są w Małopolsce.

Parafrazując, można się zastanawiać nad kącikiem dla chrześcijan w Synagodze. Taki kącik istniał przez ponad dwieście lat chrześcijaństwa. Czy dzisiaj chrześcijanie mogliby nie tyle zastąpić Żydów, ile w ich imieniu sprawować modlitwę w opustoszałych synagogach? Modlitwę żydowską, pozostając jednocześnie chrześcijanami? Byłoby pięknie

usłyszeć modlitwy ludu Izraela wymawiane w imieniu tegoż ludu przez braci chrześcijan. Częściowo to się dzieje, kiedy Eklezja modli się psalmami, czyta Torę i proroków. Obchodzi żydowskie święta. Czyni to jednak w swoim imieniu. Kościoły nie przejęły budynków synagog, co jest ciekawym zjawiskiem. Zdarzają się wypadki przejęcia meczetów, świątyń pogańskich, wyjątkowo opuszczonych synagog. Czy to jakieś wewnętrzne, intuicyjne przeczucie o niezastępowalności?

Ku czemu prowadzi nas dialog dzisiaj?

To spojrzenie w przeszłość. Skończył się czas teologii zastępstwa. Jakie to ma konsekwencje dla dialogu? Można być Żydem i być zbawionym. Czy to oznacza, że są dwie lub więcej równoważnych dróg zbawienia? Czy może oznacza, że jest jedna droga, którą się kroczy, dialogując ze sobą. Bez dialogu nie ma zbawienia. Żyd zamykający się na dialog i chrześcijanin wykluczający dialog schodzą z drogi zbawienia.

Czy to jest właściwy trop? Jeśli dialog rozumiemy jako spotkanie z Logosem i wokół Logosu, ze Słowem, z Dabar, to mamy piękny obraz, który jest bardzo biblijny: Bóg dialogujący ze swoim narodem. W Nowym Testamencie takim obrazem jest opis uczniów w drodze do Emaus i Chrystus tłumaczący Pisma. Przepiękny obraz dialogu (Łk 24,13–35).

Prowadzenie dialogu będzie skutkowało powstaniem nowego języka, nowej wrażliwości, która nie będzie podkreślała różnic, lecz tworzyła sieć zrozumienia, dotyczącego nie tylko rozumu, ale i serca i woli: „Czyż nie pałało nasze serce, kiedy wyjaśniał nam Pisma?” (Łk 24,32). To może doprowadzić do rewizji tekstów liturgicznych, tak by nasze oczy i serca nie były na uwięzi, ale byśmy poznali Go, kroczącego z nami (Łk 24,16).

Refleksja nad teologią: soteriologią i eschatologią

Szczerzy dialog sprawi, że docenimy bardziej *Opus Dei*, *Boże Dzieło* niż nasze. To Bóg wybiera i zbawia.

Teologia imienia i lewiratu?

Czy można do relacji Synagogi i Eklezji zastosować prawo lewiratu (Rdz 38; Rt)? Chrześcijanie są zobowiązani przez więzy braterstwa wiary do zapewnienia ciągłości dziedzictwa Izraela. Wzbudzić potomstwo

bratu. Tam, gdzie Starsi Bracia zginęli, odeszli, to chrześcijanie w ich imieniu powinni wzbudzić ducha, kontynuować modlitwę i dialog z Bogiem. W piątek wieczorem i rankiem w sobotę chrześcijanie mogliby się modlić w imieniu Braci. Do takiej relacji potrzebna jest zmiana myślenia z obydwu stron, tak chrześcijańskiej, jak i żydowskiej. Spojrzeć z wiarą i miłością na siebie. W takim nowym duchu dokonuje się dialog, którego przedstawicielem jest między innymi rabin David Sandmel koordynujący powstanie *Dabru emet*.

Kobiety w dialogu

Tym, co łączy Synagogę i Eklezję, jest także Biblia, Tora i miłość ku niej. Studiowanie, poznawanie Biblii jest przestrzenią dialogu. W studiowaniu Tory dzisiaj odgrywają coraz większą rolę kobiety. Perspektywa i wrażliwość kobiet, matek otwiera nową perspektywę także we współpracy naukowej i społecznej. Przykładem może być tegoroczna laureatka nagrody im. ks. Stanisława Musiała, Agnieszka Cahn. Działania te dotyczą nie tylko wymiaru globalnego, ale przede wszystkim poziomu lokalnego.

Czarne jest czarne – co możemy robić?

Upamiętnić obecność naszych braci i siostr. Pamięć, która łączy, a nie nie-pamięć/świadome zapomnienie, które dzieli, stąd tak ważne dostrzeżenie działania pana Roberta Schuchty.

Spotkania z Braćmi. Akeda!

W pewnym momencie życia robimy obrachunek ze sobą, z własnym życiem, z wyborami, których dokonaliśmy. Wspominamy bardziej miejsca niż osoby, te miejsca są naszą wędrówką przez pustynię, by dojść do ziemi obiecanej. Wszedłem z mojego Haranu, gdzie dojść? Wiele razy buntowałem się, wiele razy zdradziłem Miłość. Byłem ślepy i jestem nim nadal. Pragnę widzieć nie po to, by kochać, ale by zaspokoić ciekawość. Czasami udaje mi się podziękować za to, że nie widzę, gdyż inaczej zginąłbym. Pozwolił mi Bóg być w miejscach pięknych, miejscach, gdzie było tylu braci. Nie kochając, jest się martwym. Moje życie przypomina wędrówkę zmarłego pośród żywych. Lękam się ludzi. Spotykam się z miejscami, w których żyłem, widzę nowe twarze. Nie mam odwagi, by ich spotkać.

Wydaje mi się, że nie wniosę niczego w ich życie, oprócz mego niepokoju. Przechodzę więc dalej. Niespokojne jest serce, gdy nie ma w nim miłości. Zbudź mnie, Ojcze! Zwiąż mnie, Ojcze! *Akeda!*

Bracia *Leb*

Czytając księgę naszego życia, znajdujemy wiele zastanawiających wydarzeń, spotkań. Od nas zależy, jakie znaczenie nadamy osobom i wydarzeniom z naszego życia. Czy będziemy sąsiadami, czy też obcymi? Czy naszą relacją będzie strach, czy też przyjaźń? Przyjmując taki klucz lektury, dojdziemy do pewnych wniosków, które mogą być bolesne dla tych, którzy gdzieś, kiedyś w naszym życiu się pojawili. Będą się czuć jak tło naszego życia. Będzie to zafalszowanie naszej i ich historii. Powoli odkrywam, że drugi człowiek to przede wszystkim mój brat, siostra. Podstawowa relacja pokrewieństwa to miłość, troska o jego dobro. Nie jest to oczywiste ani nie jest to łatwo osiągalne. Zgoda na to kosztuje wiele, wymaga zburzenia murów obronnych, spojrzenia na drugiego jako części samego siebie. W drugim widzę rysy mego ojca, w drugim czuję bicie serca mej matki. Nasze losy są ze sobą na zawsze związane. Śmierć niczego nie kończy. Śmierć wszystko czyni jasnym. Śmierć otwiera mnie na wieczne bycie z bratem. Jeśli się brata lękam, jaką będzie moja wieczność? Ojciec nas kocha. Kocha mnie i brata. Mogę być z Ojcem, tylko kochając to i tych, których On kocha. Mych braci i siostry!

Góry

„Ku górom wznoszę swe oczy. Skądże nadejdzie mi pomoc? Pomoc moja od Pana, który stworzył niebo i ziemię” (Ps 120).

Zapach życia poznałem pośród gór i potoków górskich. Na ziemi, która karmiła synów *Lecha, Rusa, Czecha, Izraela*. Szum Popradu opowiadał o wydarzeniach minionych lat. Dziecięcymi oczami widziałem rzymskich i greckich kupców wyprawiających się po jantary nad Bałtyk, może wśród nich byli kupcy z miast fenickich, może z bizantyńskiej części imperium, może dzieci Tyru, Sydonu i Cezarei? Po nich przyszli mnisi sołunscy, głoszący, że Jeshua z Nazaretu to *ha Mashiah*, Chrystus, Pomazaniec Boży. Zostało po braciach z dalekiej, ale i bliskiej Grecji wspomnienie o mnichach nad brzegami Popradu i Dunajca. Słyszeć było i w tych stronach synów Izmaela: *Allah Akbar*. Mury zamków nadpopradzkich trwożliwie spoglądały na obce wojska. Ile krwi mongolskiej, tatarskiej płynie w naszych żyłach? Piękne zielone doliny przyciągnęły pasterzy

wędrujących górami. Może przyszli z Bałkan, a może jeszcze z bardziej dalekiej Persji. Pokochali góry, pokochali język i religię tych braci, pośród których żyli. Nazywano ich Wołochami, Rusinami i Łemkami. Cerkwie i cmentarze rozsiane po Beskidach opowiadają historię naszych braci Rusnaków. Chodząc po górach, brzmiały mi w uszach słowa o Baszanie, Synaju i Syjonie. Tabor, Hermon i Horeb mieszał się z Beskidami, Turbaczem, Jaworzyną. Wody Popradu i Dunajca przypominały o wodach Jordanu, Nilu, Eufratu i Tygrysu. Ta ziemia pachniała lipą i pierwiosnkami, piwoniami i jaśminem. Pachniała dla wszystkich dzieci tej ziemi. Zapach trawy skoszonej o świcie, dym i zapach palonych badyli ziemniaczanych, przypominały o kolejnych porach roku. Klekot bociana wracającego z Egiptu, śpiew skowronka nad polami, mówiły, że miłość mocniejsza jest od śmierci.

„Miłuje Pan to, co na górach zbudował. A o Syjonie powiedzą: wszyscy się tam zrodzili. W Tobie są wszystkie me źródła” (Ps 86).

Pociągały mnie Góry, pociągał Ten, który mieszka na Syjonie, w którym są wszystkie me źródła. Pociągały mnie dzieci Abrahama według ciała, które w te góry zawędrowały. Byli moimi braćmi, siostrami. Wielu z nich odpoczywało wiecznym spoczynkiem na brzegu w dolinie potoku, który kojarzył mi się z Cedronem.

Należeli do świata, którego już nie ma, ale który ciągle żyje. Byli jak księga żyjąca swoim życiem, odłożona na półkę. Czekająca na miłującego Słowo.

Bożnica

Chciałem bardzo zobaczyć bożnicę, ale urodziłem się za późno. Już jej nie było. Miała być bardzo skromna, uboga jak i jej gospodarze. Będąc już starszym, często w miastach, gdzie przebywałem, odwiedzałem synagogi, bożnice. Były mi bliskie. Te Domy Księgi mogłyby dzisiaj znowu ożyć Słowem. Może dobry Bóg da, że uczniowie Jezusa z Nazaretu będą tak jak On z uczniami swoimi słuchali Słowa, dzieląc się Nim z dziećmi Izraela. Kapłani kościoła będą świętować początek szabatu w piątek wieczorem i w sobotę rano spotykać będą Królową Szabatu. Szkoda, że przez wieki Synagoga i Kościół tak oddaliły się od siebie. Słowo jest jedno, niepodzielne. Jezus modlił się w synagogach. Paweł w synagogach głosił dobrą nowinę. Pamiętam synagogi na polskiej ziemi, na Podolu, Bukowinie, w Galicji i na Zakarpaciu. Są smutne tak jak smutne są puste świątynie i klasztory Wołynia i Podola. Świat dziecka często jest ograniczony do domu i podwórka. Pewnego dnia chodząc po pagórkach, szukając wiosną poziomek, dotarłem do wąwozu potoku. Dziwny był to wąwóz z wieloma

kamiennymi płytami stojącymi pośród krzaków. Pokryte dziwnymi napisami. Kiedy wróciłem do domu, dowiedziałem się, że byłem na żydowskim cmentarzu.

Kirkut

Często wracałem na kirkut, pociągał mnie. Chodziłem tam, by się modlić za zmarłych. Ciekawiły mnie napisy, były mostem do przeszłości, starej kultury i religii. Były groby i kapłanów Cohenów i Lewitów. Szukałem, czy gdzieś wśród grobów nie znajdę mojego nazwiska. Pocieszałem się, że może gdzieś jest pośród najstarszych, już nieczytelnych. Kiedyś na kirkut przyszedłem z małym siostrzeńcem. Było to dla mnie piękne doświadczenie jedności chrześcijan i Żydów. Kiedy tłumaczyłem mu, że jesteśmy na cmentarzu, nie zachęcany przeze mnie przeżegnał się i zmówił modlitwę, której nauczył się od mamy i babci. Było to takie proste i piękne. Myślę, że oczekujący tam zmarli byli pełni radości. Wiara dziecka, które modliło się modlitwą Jezusa z Nazaretu, tak podobną do Amidy. Dziecko beskidzkiej ziemi modlące się za dzieci Izraela.

Zapachem modrzewia zwabiony i śpiewem radosnym słowika
Dotarłem do ziemi nieznannej, ukrytej w dolinie strumyka
Nie było tam cedrów Libanu i byków Baszanu nie było
Lecz coś tajemniczego w kamiennych tablicach się kryło

To były zastępy pielgrzymów, wschodu oczekujące
W białe szaty odziane i słuch wytężające
Wpatrzone w daleką krainę, miodem i mlekiem płynącą
Gotowe na dźwięk szofaru rozpocząć pieśń wstępującą

Do Jerozolimy, miasta świętego wstąpić w świątyni przestrzenie
Wyśpiewać Najwyższemu radosne dziękczynienie
Za życie, za dobro i miłość, za wschód i zachód słońca
Za łzy i za cierpienie, nadzieję mimo końca

Za beskidzkie pagórki, strumyki i polany
Za Ludmiły, Sary i Stasie, cały lud kochany
Za radosne sabaty, majówki i Jordany
Za świat ten wspaniały przez Ciebie nam dany.

W sercu rodziły się modlitwy, psalmy uwielbienia i tęsknoty. Dzieci tego samego Ojca, bracia i siostry. Jak długo trzeba żyć, by zrozumieć, że nie ma obcych, nie ma sąsiadów, są tylko bracia i siostry.

Remu

Minęło wiele lat. Znalazłem się na krakowskim Kazimierzu. W całym pięknym Krakowie tutaj byłem u siebie. Lubilem chodzić po wąskich ulicach, zaglądać do korytarzy i na podwórka. Kazimierz pozwalał żyć atmosferą lat minionych. Był cmentarzem i opuszczonym domem. Stara Synagoga oraz Remu z cmentarzem wprowadzały w świat jak z legendy. Pewnego dnia wiosennego, idąc na spotkanie, usłyszałem rozmawiających w jidysz ortodoksyjnych amerykańskich Żydów. Była sobota rano i chcieli wejść do synagogi na modlitwę. Zapytałem po niemiecku, czy mogę im pomóc, byli zdziwieni, że ktoś ich rozumie. Udało nam się zdobyć numer telefonu do przewodniczącego gminy oraz adres. Wytłumaczyłem, jak mogą dojść do jego domu, i chciałem podać im kartkę z danymi. Nie przyjęli, gdyż był szabat, a ja byłem gojem. Było mi przykro. Rozumiałem, dlaczego tak się zachowali, czułem, jak boli bycie obcym.

Debora

Słyszałem o tej dzielnej kobiecie w czasie wykładów z Pisma Świętego. Była dla mnie tylko dalekim wspomnieniem historii. Pewnego dnia podeszła do naszej grupy Polaków młoda studentka z Ameryki. Byliśmy zdziwieni, gdy zaczęła rozmawiać z nami trochę łamanym polskim. Miała na imię Debora i była córką polskich Żydów. Wiele razy później w czasie wykładów myślałem o niej i o Deborze biblijnej. Historia stawała się czymś żywym. Do dzisiaj Debora jest dla mnie pytaniem, na które nie dałem odpowiedzi.

Synagoga

Mieszkając w różnych miastach, lubilem spacerować po starych dzielnicach i cmentarzach. Próbowałem czasem odgadnąć, do kogo należały domy, świątynie. W pobliżu rzymskiego kolegium jezuitów znajduje się stara dzielnica żydowska z synagogą i starymi żydowskimi domami. Lubilem tam chodzić. W piątek wieczorem na placach tej dzielnicy wyczuwało się przybliżanie się szabatu. Zaglądałem do koszernych sklepów i małych warsztatów. Mogłem tam przeżyć to, czym żyli nasi przodkowie przed wojną. Zanurzałem się w przeszłość, pewnie wyidealizowaną. Łatwiej było mi żyć przeszłością, niż cieszyć się bliskością żywych ludzi, ich radością i smutkiem. W twarzach napotykanych ludzi szukałem rysów Piotra i Pawła, Pryscyli i Akwili.

Salamanka, Grenada i Sewilla

Czas powoli zaciera wspomnienia z pięknej hiszpańskiej ziemi. Był to piękny rok w moim życiu. Razem z przyjaciółmi z różnych zakątków świata poznawaliśmy ziemię Ignacego z Loyoli, Franciszka Ksawerego, Jana od Krzyża i Teresy z Avila. Ale to ziemia także fenickich kolonizatorów, rzymskich legionów, iberyjskich plemion, Wandalów, muzułmanów i Żydów. W górach w okolicach Salamanki schronili się Żydzi, którzy nie chcieli poddać się decyzjom królowej Izabelli. W Sewilli usiedliśmy koło domu Majmonidesa, w Grenadzie zachwycała nas Alhambra, łącząca to, co piękne w islamie i ziemi hiszpańskiej.

Elżbieta

Podczas mojej pierwszej pracy duszpasterskiej spotkałem rodzinę Elżbiety, rodzinę katolicką i żydowską jednocześnie. Ela razem z dziećmi uczyła mnie, że historia biblijna i nasza tworzą całość. My piszemy kolejne strony. Patrząc na jej macierzyńską miłość, miałem przed oczyma wspaniałe kobiety żydowskie: Annę, Judytę, Esterę, Ruth, Sarę, Rebekę, Deborę, Elżbietę, Miriam... Jej dzieci czyniły żywą historię. Nic się nie skończyło, Bóg jest pośród nas i prowadzi nas ku sobie.

Edyta Stein

Powraca w moim życiu wiele razy. Pierwszy raz spotkałem się z nią na studiach. Zazdrościłem jej, że była uczennicą słynnego Husserla. Ona jednak przerosła swego mistrza. Dzisiaj chodząc po niebie w obecności Najwyższego, widzą Prawdę samą w sobie i nie muszą spoglądać na to, co się tylko jawi. Pan Bóg zawiódł mnie do jej miasta urodzenia. Mieszkałem na placu, gdzie chodziła do szkoły, i modliłem się w kościele jej uniwersytetu. Edyta to kobieta, która mnie zawstydza i fascynuje. Umiłowała Prawdę i znalazła Ją na krzyżu. Ja tyle mówię o krzyżu i prawdzie, a tak ciągle mało kocham, tak bardzo szukam siebie. Szukam wiedzy, gdyż boję się śmierci. Miłość jest tak blisko.

Sadagóra

Część naszych wiernych, żyjąc przez pokolenia w stolicy chasydyzmu, weszła w kontakt z judaizmem. Myślę, że część rodzin była żydowskiego

pochodzenia. Blisko naszego kościoła znajduje się wielki cmentarz żydowski. Poniżej zaś kościoła, obok dworca autobusowego, zachowała się była szkoła chasydów. Szczególnie w jesienne popołudnia wyobrażałem sobie tętniące życie w centrum Sadogóry, małe sklepiki, dzieci bawiące się na placach. W wyobraźni widziałem chłopców biegnących do szkoły synagogalnej, by uczyć się Tory, rabinów dyskutujących ze sobą i modlących się. Tam uczył Abraham Jakub. Kiedyś zapytano rabiego:

Nasi mędrcy powiadają: „Nie ma takiej rzeczy, co nie miałaby swojego miejsca. Człowiek więc także ma swoje miejsce. Dlaczego więc ludziom jest niekiedy tak ciasno?”. Rabbi odpowiedział: „Bo jeden chce zająć miejsce drugiego” (Buber, 1989, s. 213).

Kto zajął miejsce po wspólnotach, które tam żyły?

Rabbi

Rabin Noak przewodniczył wspólnocie czerniowieckiej. Pierwszy raz usłyszałem o rabinie, gdy staraliśmy się o zwrot zabranego nam kościoła przez władze sowieckie. W kościele zrobiono archiwum. Szukaliśmy wsparcia różnych organizacji. Rabin Noak w imieniu wspólnoty żydowskiej wspierał nas. Przez panią Ernestynę utrzymywaliśmy dobry kontakt. Udało się organizować wspólne zajęcia dla dzieci żydowskich i katolickich. Tak katolicy, jak i Żydzi wspólnie pojechali na pielgrzymkę do Polski. Dla mnie osobiście wydarzeniem znaczącym, ale prostym były odwiedziny rabina w Gliwicach. Przyjechał razem z panią Ernestyną. Wspólnie zwiedzaliśmy Kraków, Oświęcim, Wrocław i Gliwice. Chciałem pokazać trochę historii polskich Żydów, co się dzisiaj robi. W Gliwicach było także spotkanie z parafianami, którzy mieli okazję pytać o to, co jest najważniejsze w tradycji żydowskiej. Jesteśmy tak bliscy sobie, chociaż jednocześnie jest jakaś wielka tajemnica, którą chyba tylko Bóg może wyjaśnić. Może tą tajemnicą jest sam Bóg. Wystarczy Mu pozwolić być pośród nas?

Chocim

Strome brzegi Dniestru są jakby naturalną barierą. Potężny zamek i miasteczko wokół niego przypominają o znaczeniu tego miejsca. Chocim strzegł południowych kresów Rzeczypospolitej od najazdów tatarskich i tureckich. Stał się świadkiem wspaniałych zwycięstw i klęsk. Tutaj znalazły wspólny grób tysiące Polaków i Ukraińców. Tutaj oddał swoje życie

Karol Chodkiewicz, tutaj walczył Sahajdaczny i Jan III Sobieski. Kiedy spoglądam z murów zamku na drugą stronę Dniestru, to gdzieś w wyobraźni widzę wojska tureckie zmierzające ku Europie. W pobliżu twierdzy znajduje się stara synagoga. Mimo zniszczeń zachowała wiele ze swego dostojęstwa. Musiała tutaj istnieć zamożna wspólnota żydowska. Zachowało się także wokół kilka domów ze sklepami. W jednym z nich urządzona jest mała kafejka. Wydaje się, jakby czas cofnął się o kilkaset lat. Kawa także smakuje jak ta zdobyta pod Wiedniem. Dym tytoniu zmieszany z zapachem kawy nad brzegiem Dniestru w pobliżu twierdzy chochimskiej w sąsiedztwie synagogi stwarzał atmosferę sprzyjającą rozmyśleniom o przemijaniu.

Gliwice

Theotokos, dom, w którym mieszkałem, stawiał sobie za cel dialog z różnymi kulturami obecnymi w historii Rzeczypospolitej. Tak się stało, że do Gliwic po wojnie dotarło wiele osób ze Wschodu. Miasto, które wzrosło w tradycji piastowskiej, czeskiej, żydowskiej i niemieckiej, zostało wzbogacone o tradycję ormiańską, kresową, ukraińską. Widać to po świątyniach. W kaplicy św. Jadwigi spotykają się grekokatolicy, Ormianie mają swój kościółek. Cmentarz żydowski z budynkiem pogrzebowym oraz dom modlitewny przy Dolnych Wałach jest świadectwem obecności Żydów. Zamek Piastowski, kościół Bożogrobowców, kościoły ewangelickie świadczą o wspólnej historii Polaków, Czechów i Niemców. Boża Rodzicielka – *Theotokos*, gromadziła wokół siebie dzieci o różnych językach, kulturach, religiach, ale zawsze dzieci tego samego Ojca. Wspominam pobyty młodych Niemców, wolontariuszy pracujących w różnych palcówkach oświatowych Gliwic, przyjazdy grup z Ukrainy, składających się z Ukraińców, Polaków, Niemców, Żydów, Ormian. Kurs angielskiego prowadzony przez Irlandczyków. Dołączyła się jeszcze grupa nauczycieli akademickich z Francji, współtworzących *Silesianum*.

Auschwitz

Z rabinem Noakiem pojechaliśmy razem do Auschwitz. Był to czas sporu o Karmel i krzyż na zwirowisku. Chodząc i modląc się na tym wielkim cmentarzu, zapytałem rabina, czy przeszkadza mu krzyż. Odpowiedź, którą dał, była zupełnie inna od toczących się dyskusji. Jeśli dla kogoś, kogo bliscy tutaj zginęli, ma on znaczenie, niech stoi. Tutaj nie dyskutowano, umierano razem.

Biały Bocian

We Wrocławiu istnieje synagoga Pod Białym Bocianem. Kiedy pierwszy raz do niej dotarłem, była jeszcze bardzo zniszczona. Wydawało się, że już tak zostanie. Później nastał lepszy czas. Wokół synagogi zgromadziła się wspólnota i rozpoczęło się odbudowywanie. Zaczęła działać kuchnia koszerna, a w samej synagodze rozpoczęły się spotkania, wystawy i modlitwy. Będąc w niej razem z rabinem Noakiem, myślałem o historii. Po tysiącach lat przy stole siedzą dzieci tego samego Ojca. Jak bardzo jest nam potrzebny *Ruah ha Kodesh*, by z nas uczynić jedną rodzinę.

Złota Róża

Lwów miał swoją słynną synagogę zwaną Złotą Różą. Czasami w sobotnie popołudnia lubiłem tam chodzić. Zostały tylko ściany. Synagoga znajdowała się bardzo blisko murów miejskich. Okoliczne dzieci przychodziły tam się bawić. Również zakochani lubili to miejsce. Siadywałem i w wyobraźni próbowałem zobaczyć, co się tutaj działo jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Echa modlitw, śpiewów, wzdychań i płaczu. Ile pokoleń przeszło przez próg tej świątyni w drodze na spotkanie z Bogiem. Pozostały kamienie.

Sholem Alejhem

Pewnie i *Sholem Alejhem* zachodził do synagogi pod Złotą Różą. Modlił się i obserwował lud. Pewnie niektóre z jego postaci opisanych później w książkach spotkał tutaj. Nie ma już Lwowa Sholema. Lwów ten spoczywa w dołach przy drodze do Janowa. Tam zamordowano Lwów Sholema, tam pędzono tych, którzy przeżyli piekło getta. Na cmentarzu przy Krakowskiej zbudowano bazar. Synagoga przy dworcu kolejowym i na placu pod górą zamkową przypominają o dawnym Lwowie.

Międzybóž i Baal Shem Tow

Ziemią chasydów było Podole. Żyli przez pokolenia między Dnieprem i Dniestrem. Południowy Bug był ich Jordanem, liczne stawy i jeziora były jeziorami galilejskimi. W rozwidleniu południowego Bugu istnieje małe miasteczko zbudowane wokół zamku królów Rzeczypospolitej,

Międzybóž. Twierdza ta broniła przed najezdami z południa i ze wschodu. U podnóża zamku powstało osiedle żydowskie. Tam nauczał słynny Baal Shem Tow, Pan Dobrego Imienia. Z jednej strony zamku żyła wspólnota katolicka, pozostały ruiny kościoła i kilka domów, z drugiej zaś strony wspólnota żydowska. Pomiędzy nimi znajdowały się domy ludności ukraińskiej. Baal Shem Tow do Międzyboża przywędrował z Pokucia. Tam w Karpatach doświadczył bliskości Boga. Tam nauczył go Bóg prostego sposobu modlitwy: tańcem i śpiewem. Wielbienia Boga na sposób dziecka. Do Międzyboża przychodził prosty żydowski lud z całej okolicy, tam wyplakiwał i wyśpiewywał Bogu całe swoje serce. Duch Święty odnawiał oblicze synów Izraela. Również i dzisiaj do Jego grobu przyjeżdżają chasydzi z całego świata. Mała synagoga, w której nauczał, została odbudowana. Łagodność ziemi podolskiej pomaga w takim łagodnym i pogodnym obcowaniu. Baalszem powiedział:

Przyjrzyjcie się człowiekowi, który przez cały dzień biega za swoimi sprawami po rynku i po ulicach – prawie nie pamięta, że jest Bóg, który stworzył świat. Ale gdy nadchodzi czas *minchy*, przypomina sobie: muszę się pomodlić! – wzdycha w głębi serca, że dzień minął na niczym, biegnie w zaułek, przystaje i modli się; Bóg wielce go sobie ceni, a jego modlitwa przenika sklepienie niebios (Buber, 1989, s. 103).

Kiedyś w lecie, pracując w Szaróweczce, pojechałem ze znajomymi do Międzyboża. Chcieliśmy zobaczyć wielki zamek i pójść na grób Baalszema. Przy kirkucie, gdzie spoczywa Baalszem, znajduje się mała synagoga z łaźnią. Byliśmy mile zdziwieni, że pozwolono nam wejść i pomodlić się. Pobożni Żydzi wierzą, że Baalszem jest cadykiem, świętym, przynoszą ze sobą modlitwy i składają je na grobie cadyka. Przypomniały mi się słowa Jezusa o prawdziwych czcicielach Boga: w duchu i prawdzie. Baalszem był takim prawdziwym czcicielem. Może jest naszym wspólnym świętym, naszym cadykiem. Nauczanie jego jest tak bliskie Jezusowego. Kiedyś powiedział:

Dopuszczam do siebie grzeszników, jeżeli nie są pyszni. Trzymam się z dala od uczonych w Piśmie i cnotliwców, jeżeli są pyszni. Grzesznik bowiem, który wie, że jest grzesznikiem i ma przez to niskie o sobie mniemanie, jest miły Bogu, co przecież przebywa z nimi w środku ich nieczystości. Kto jednak mniema, że w niczym nie przewinił, o tym Bóg, jak czytamy w Gemarku, powiada: „Dla mnie i dla niego nie ma miejsca w świecie” (Buber, 1989, s. 103)

Szaróweczka

Wieś pod Chmielnickim na Podolu, zamieszkała przez katolików Polaków. 2 czerwca 2004 r., Zesłanie Ducha Świętego. *Hag Shavuot*. Gościmy w naszym kościele delegację wspólnoty żydowskiej. Modlimy się razem za zamordowanych naszych braci żydowskich, pochowanych w jarze na terenie Szaróweczki. Czytamy psalmy i inne fragmenty Starego Testamentu. Naoczni świadkowie tamtych wydarzeń opowiadają w kościele o tym, co się tam dokonało. Mówią także o ocalałych dzieciach żydowskich, które ukrywały się w Szaróweczce i okolicach. Później jedziemy na miejsce, gdzie dokonano zbrodni.

Użgorod

Stolica Zakarpacia jest pięknym miasteczkiem leżącym nad rzeką Uż wijkącą się jak wąż z Karpat w kierunku Cisy i później Czarnego Morza. Zamieszkałem w seminarium przy Akademii Teologicznej bł. Teodora Romży, męczennika z czasów stalinizmu. Łacinnik, wychowany w tradycji zachodniej, miałem dbać o rozwój duchowy kandydatów do kapłaństwa w tradycji wschodniej, którą znałem bardzo słabo. Przerastało to mnie. Za mało ufałem Bogu, że nie ze mnie ma być ta siła i mądrość, ale od Niego. Po roku poprosiłem, by mnie zabrano z Ukrainy. Miałem wrażenie, że jestem osobą, która nie odpowiada tamtejszym potrzebom. Kiedyś Użgorod był domem licznej wspólnoty żydowskiej. Przy moście nad rzeką znajduje się dzisiaj budynek filharmonii, jest to budynek synagogi, piękny i majestatyczny.

Na Zakarpaciu odczuwa się już wpływ Bałkan i świata rzymskiego. Jest to ciekawa kraina dla archeologów. Przeszły tędy liczne narody i liczne wojska.

Chicago

Synagoga nad Lake Shore Avenue. Część Polek mieszkających w Chicago pracuje „na domkach”. Sprząta, opiekuje się dziećmi i osobami starszymi. Ciekawie wyglądają relacje z Żydami. Część z nich chętnie zatrudnia Polki, prosząc, by uczyły dzieci języka polskiego. Czasami pozwalają także na zabranie dzieci do kościoła. Może to tęsknota za dawną ojczyzną. Może echo opowiadań dziadków i babci?

Kicmań

Kiedyś w Kicmaniu istniała wspólnota żydowska, pozostał cmentarz za blokami z kilkoma macewami. Stary cmentarz przypomina, że kiedyś mieszkali tutaj także Polacy, Niemcy i Rumuni. Pod Kicmaniem jest mała wioska Wetyliwka z kaplicą cmentarną rodziny Kasapassa, była to rodzina węgierska, spolonizowana. Byli dobroczyńcami wspólnoty polskiej w Czerniowcach. Część rodziny jest pochowana na cmentarzu przy ulicy Ruskiej. Na grobie jest postawiona figura św. Ignacego Loyoli.

Wrocław 2016

Po latach mogłem znowu na chwilę wejść do kościoła uniwersyteckiego i św. Macieja. Są piękne. Piękne też są wspomnienia lat 80. Przypominają się ludzie i wydarzenia. Żal, że tylu możliwości nie wykorzystałem w mądry sposób. Szukałem po świecie tego, co było obok na wyciągnięcie ręki. W synagodze Pod Białym Bocianem trwał Festiwal Kultury Żydowskiej. Śpiewy, warsztaty, wykłady. Pełno życia tam, gdzie 30 lat temu był smutek. Zmartwychwstanie jest możliwe.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, J. (2014). Ze Zbigniewem Góreckim SJ, rekollekjonistą, rozmawia Józef Augustyn SJ. *Życie Duchowe*, nr 78.
- Buber, M. (1989), *Opowieści chasydów*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Commission for Religious Relations with the Jews (2015). "The Gifts And The Calling Of God Are Irrevocable" (Rom 11:29), *A Reflection On Theological Questions Pertaining To Catholic–Jewish Relations On The Occasion Of The 50th Anniversary Of "Nostra Aetate" (No.4)*. Pozyskano z: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crrre/documenti-della-commissione/en.html> (dostęp: 07.04.2024).
- Frymer-Kensky, T., Novak, D., Ochs, P. i Signer, M. (2000). *Dabru Emet – National Jewish Scholars Project : A Jewish Statement on Christians And Christianity*. Pozyskano z: <https://archden.org/wp-content/uploads/2018/09/2002-Dabru-Emet-A-Jewish-statement-on-Christiansand-Christianity.pdf>
- Kraska, I. (2020). *Miłość chodzi zawsze ze mną. O życiu Czcigodnej Służebnicy Bożej Siostry Emanuela Kalb CSS*. Kraków: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy.
- Loyola, I. (2015), *Ćwiczenia duchowne*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Sacks, J. (2015). *Not In God's Name: Confronting Religious Violence*. New York: Schocken Books.

Krzysztof Homa – adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie. Obszar badań to historia chrześcijaństwa w starożytności, twórczość Arnobiusza Starszego (z Sicca), początki chrześcijaństwa w Grecji, kultura jezuicka. Najważniejsze publikacje: *Arnobiusz. Afrykański orator* (2017); *Arnobiusz, Księga I–II Adversus Nationes* (2019); *Jezuicy misjonarze na pograniczach. O. Tadeusz Kuczyński i O. Jan Urban* (2021; praca zbiorowa); *Misteria w V księdze Arnobiusza z Sicca* (2020); *Polonica greckie. Korespondencja z o. Tadeuszem Kuczyńskim (1830–1856)* (2019); *Polscy jezuici na ziemiach greckich od XVI do XX wieku* (2021); *Ślady kultury chrześcijańskiej w Achai do 313 roku* (2023).

Janusz Poniewierski

<http://orcid.org/0009-0006-5103-7972>

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.11

Powiedzmy prawdę! Tu i teraz

STRESZCZENIE

Autor podejmuje temat obecności judaizmu w dyskursie Kościoła katolickiego w Polsce. Przedstawia, w jaki sposób prezentują się postawy jego hierarchów oraz wyznawców, zwracając uwagę na częste przeinaczenia oraz niecisłości w ich światopoglądzie wpływającym na zakłócenia w dialogu międzyreligijnym. Poddaje również refleksji obecność antysemityzmu w Polsce, zadając pytanie o jego kulturowe podstawy.

SŁOWA KLUCZE: *Dabru emet*, dialog chrześcijańsko-żydowski, *Nostra aetate*, antysemityzm, polski katolicyzm

ABSTRACT

Let's Speak Truth: Analyzing Jewish Representation in Polish Catholic Discourse

This article examines the representation of Judaism within the discourse of the Catholic Church in Poland. It analyzes the attitudes of Catholic hierarchs and adherents, highlighting prevalent misrepresentations and inaccuracies that hinder effective interreligious dialogue. The author also explores the persistence of anti-Semitism in Poland, investigating its potential cultural underpinnings and impact on interfaith relations.

KEYWORDS: *Dabru Emet*, Christian-Jewish dialogue, *Nostra Aetate*, anti-Semitism, Polish Catholicism

Kiedy we wrześniu 2000 r. ogłaszano deklarację *Dabru emet*¹, widziano w niej żydowską odpowiedź na chrześcijańską teologię judaizmu, w tym m.in. na przełom, jaki wraz z soborem i pełnym ważkich słów i gestów pontyfikatem papieża Jana Pawła II dokonał się w Kościele rzymskokatolickim.

Nie da się ukryć, iż deklaracja ta stanowi ważny krok w dziedzinie dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. Ona zaprasza nas, chrześcijan,

1 Tłum. jako „Powiedzcie prawdę”.

ażeby na nią w jakiś sposób odpowiedzieć – niemniej nie jest dla nas zobowiązaniem. Są nim natomiast ważne dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego, m.in.: soborowa deklaracja *Nostra aetate* (1965), a także (słabo niestety znane wśród katolików, a ogłoszone – uwaga! – dokładnie 50 lat temu, o czym zdają się nie pamiętać nawet organizatorzy ważnych sympozjów i debat) *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej Nostra aetate nr 4* (1974) oraz kolejny dokument podobnej rangi pt. *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (1985).

Przyjrzyjmy się zatem tym tekstom (a nie są to przecież wszystkie istotne dokumenty Kościoła na ten temat) i zobaczymy, na ile my, katolicy, potrafimy uznać je za swoje i na nie odpowiedzieć. Nie chodzi tu oczywiście o stosunkowo wąską grupę biskupów, księży i (nieco szerszą) świeckich, czynnie zaangażowanych w dialog katolicko-żydowski, ale o całą wspólnotę Kościoła w Polsce, chwalać się nieraz rzeczywiście unikatowymi na tle Kościoła powszechnego obchodami Dnia Judaizmu czy funkcjonowaniem w Polsce biskupiego Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem.

Zacznijmy więc od *Nostra aetate*. Nie będę tu powtarzał tego, co już powiedziano na jej temat w dzisiejszym panelu. Skoro jednak obecna debata – w zamierzeniu jej organizatorów – ma mieć wymiar praktyczny, przytoczę jedynie kilka czasowników użytych przez ojców soboru do opisu tego, czym żyje (a raczej: czym powinien na co dzień żyć) Kościół.

Sobór, a za nim cały Kościół „pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama” (*Nostra aetate*, 1965) i „uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się (...) u Patriarchów, Mojżesza i Proroków” (*Nostra aetate*, 1965) . Co więcej: on „nie może [o tym] zapomnieć”, „karmi się korzeniem dobrej oliwki” i „zawsze ma przed oczyma słowa Apostoła Pawła odnoszące się do jego ziomek” (*Nostra aetate*, 1965). Pojawia się też wskazówka praktyczna mówiąca o tym, że Kościół – w duchu wierności ustaleniom soboru – „pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz braterskie rozmowy” (*Nostra aetate*, 1965).

I ostatnie czasowniki, jakie chciałbym tu przywołać: Kościół „potępia wszelkie prześladowania (...) i oplakuje (...) akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom” (*Nostra aetate*, 1965).

Pamięta..., nie może zapomnieć..., karmi się korzeniem..., zawsze ma przed oczyma..., potępia i oplakuje... Trudno oprzeć się wrażeniu, iż mamy tu do czynienia z myśleniem życzeniowym, deklaratywnym. No bo – chciałoby się rzec, parafrazując Gombrowicza – jak pamięta, skoro

nie pamięta? Jak oplakuje, skoro nie oplakuje...? I jak się karmi, skoro się nie karmi?

Przykro mi o tym mówić, niemniej Kościół w Polsce nie pamiętał i nie oplakiwał – nawet wtedy, gdy 7 października ubiegłego roku doszło do wydarzeń w swoim tragizmie jakoś porównywalnych z Zagładą. Dobrze wiem, jak trudno było ostatniej jesieni namówić ludzi Kościoła do zorganizowania modlitwy w intencji pokoju i uwolnienia zakładników. Jak trudno było usłyszeć (do dziś jest to nader rzadkie) taką właśnie intencję w czasie liturgicznej modlitwy powszechnej. Kościół nie pamięta i nie oplakuje (poza jednostkami, rzecz jasna, jednakże – jak wiadomo – wyjątki potwierdzają regułę) ani w Dzień Pamięci o Ofiarach Holokaustu (27 stycznia), ani w Dzień Pamięci o Powstaniu w Getcie Warszawskim (19 kwietnia – no chyba że jest to akurat okrągła rocznica i biskupi wezwą do bicia w dzwony, co w Polsce rzeczywiście się zdarza), ani też w obchodzony wiosną przez Żydów – w Izraelu i na całym świecie – *Jom ha-Szoa* (27 Nisan).

Owszem, o Żydach i Zagładzie (i o wieloletniej w Polsce obecności żydowskiej) pamięta i oplakuje ich wielu chrześcijan (których często inspiruje do tego Ewangelia), ale ta ich pamięć i ich działalność na rzecz upamiętnienia istnieją jakby niezależnie od Kościoła instytucjonalnego, który tę aktywność nierzadko co najwyżej toleruje (i czasem proboszcz pojawia się na uroczystościach w rocznicę Zagłady czy likwidacji miejscowego getta), a przecież znam z autopsji wiele przypadków, gdy brak jest ze strony Kościoła jakiegokolwiek zainteresowania współpracą w dziele ocalania w lokalnej społeczności pamięci o pomordowanych sąsiadach, choć o tę naszą pamięć i troskę o żydowskie cmentarze prosił kiedyś sam papież Jan Paweł II.

Czytajmy jednak dalej. Kościół uznaje..., wierzy..., karmi się... Dowodzić tego ma na przykład ustanowiony w Polsce Dzień Judaizmu w Kościele katolickim, odnotowany nawet w kalendarzu liturgicznym. A jak w praktyce wyglądają jego obchody?

15 lat temu pisał o tym na łamach „Tygodnika Powszechnego” świecki katolik Bogdan Białek. Jego zdaniem (a niestety od tego czasu – poza kilkoma ośrodkami – niewiele się w Polsce zmieniło) Dzień ten

nie spełnia jednego z trzech głównych zadań, dla których został powołany w 1998 roku przez Konferencję Episkopatu Polski: nie spełnia zadania edukacyjnego. Dzień odbywa się zaledwie w kilku miastach Polski. Prawie zawsze na „szczeblu diecezjalnym”, prawie nigdy [a jeśli już, to niezwykle rzadko] „parafialnym”. Prawie zawsze ma charakter oficjalny, z tymi samymi uczestnikami, niejako „urzędowo” lub „z nawyku” uczestniczącymi w chrześcijańsko-żydowskim dialogu (Białek, 2009).

Mimo upływu lat ich krąg w zasadzie się nie poszerza, a przypadkowi wierni – uczestnicy obchodów ogólnopolskich, za każdym razem organizowanych gdzie indziej – traktują ów Dzień jako rzeczywiście ważne wydarzenie, rzadko jednak ma ono dla nich charakter cykliczny...

Moim zdaniem Kościół w Polsce *in gremio* nie zrozumiał idei Dnia Judaizmu – i często (i to w najlepszym wypadku!) postrzega go jako dzień spotkań chrześcijańsko-żydowskich, czas dwustronnego dialogu albo (organizowany na modłę cepeliowską) dzień kultury żydowskiej, nie pojmując – albo nie chcąc przyznać, że idzie tu przede wszystkim o uświadczenie sobie żydowskich korzeni naszej wiary, które stanowią przecież niezbywalny element chrześcijańskiej tożsamości; o przeciwstawienie się wciąż obecnemu w nas (i tak często bagatelizowanemu) ziarnu antysemityzmu, który jest grzechem – oraz o modlitwę: za naszych braci Żydów i za Kościół, aby był wierny Temu, który przyszedł na świat jako Żyd w każdym – nie tylko etnicznym – znaczeniu tego słowa (był obrzezany, modlił się w synagodze, czytał Torę i Pisma – i gdyby urodził się 100 lat temu w Europie, podzieliłby zapewne los swego narodu).

Powtarzam: Kościół zdaje się tego wszystkiego nie pojmować, a często – jakby w geście obronnym – podejmuje polemikę z samą ideą Dnia Judaizmu, żądając od Żydów symetrii – i pytając, kiedy oni wprowadzą do synagog dzień chrześcijaństwa... Albo też tłumaczy się brakiem obecności Żydów – tak jakby ich realna obecność była konieczna do przeprowadzenia wśród katolików katechezy na temat znaczenia duchowej więzi łączącej nas z Żydami (i z judaizmem) – oraz przeprowadzenia rzetelnego rachunku sumienia. I uświadczenia sobie, jak wiele – właśnie jako wierzący – zawdzięczamy Żydom.

Znam wiele parafii (w połowie stycznia uważnie czytuję ogłoszenia wieszane na ich stronach internetowych), w których nawet nie wspomina się o Dniu Judaizmu. Znam też diecezje, których ordynariusze w praktyce obchody te systematycznie bojkotują... Tak jakby nie pamiętali, że – jak powiedział kiedyś kard. Stanisław Dziwisz – „nasz stosunek do ludzi innej wiary i innego pochodzenia jest miarą jakości naszego chrześcijaństwa” (Dziwisz i Rosen, 2009).

W tym kontekście przytoczone wyżej słowa soboru brzmią jak deklaracja bez pokrycia, zaklinanie rzeczywistości. Raz jeszcze oddam głos Bogdanowi Białkowi, który – dodajmy – jest z wykształcenia psychologiem (a to w tym akurat kontekście wydaje mi się ważne). Może Dzień Judaizmu stał się dla nas

skostniałą formą „rytuału odczyniającego”, wymówką i usprawiedliwieniem, źródłem samozadowolenia i dobrego samopoczucia: „Oto zobaczcie, nie jest u nas tak źle, i kto może nas oskarżyć o antysemityzm

i antyjudajizm itd.”. Nieliczni „aktywiści” Dnia Judaizmu są delegatami biernej i obojętnej większości, pozwalającymi reszcie spać spokojnie (Białek, 2009).

Idźmy jednak dalej i pamiętając o soborowym postulatcie prowadzenia studiów biblijnych i teologicznych i braterskich rozmów, weźmy do ręki dwa kolejne dokumenty Kościoła rzymskiego: *Wskazówki i sugestie...* z roku 1974 oraz *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (1985).

Szczególnie ważne wydaje mi się tu stwierdzenie, iż „Żydzi i judaizm nie powinni tam (tzn. w katechezie i homiletyce [moje J.P.]) zajmować miejsca przypadkowego i marginalnego” (Komisja Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, 1985). Że, innymi słowy, teologiczne zajmowanie się Żydami nie jest rodzajem hobby, ale stanowi istotny moment eklezjologiczny (jest „zglębianiem tajemnicy Kościoła”, por. z: *Nostra aetate*, 1965); bez niego Kościół pozbawiony jest części swoich fundamentów). Jeszcze kilkanaście lat temu w Polsce rzeczywiście się tym przejmowano i starano się to zrozumieć: i tak, organizowano w seminariach wykłady rabinów, szkolono teologów – znawców problematyki żydowskiej, organizowano systematyczne wykłady (a nawet studia dyplomowe) poświęcone judaizmowi, odbywały się także ważne sympozja na ten temat. Dziś oczywiście takie sympozja nadal (choć już raczej tylko od wielkiego dzwonu) są organizowane, trudno jednak mówić o ich powszechności, o masowym udziale w nim katolickich księży (nawet profesorów teologii) i kleryków (z tym ostatnim – ze względu na przypadającą w tym czasie sesję egzaminacyjną, przeładowany program nauczania i powszechny dziś brak zrozumienia znaczenia dialogu z judaizmem dla samej eklezjologii, dla Kościoła – jest trudno nawet w Dzień Judaizmu. Zresztą z obecnością już wyświęconych księży – m.in. z uwagi na czas wizyty duszpasterskiej w parafiach, tzw. kolędy, ale przecież nie tylko z tego względu – nie jest wcale lepiej).

Mówiło się kiedyś o Synagodze, że jest ślepa – ukazywano ją z opaską na oczach, niepozwalającą jej na zobaczenie prawdy. Przykro mi to mówić, ale dziś ja, rzymski katolik, o taką ślepotę (rodzaj duchowej zaćmy?) coraz częściej podejrzewam mój Kościół (raz jeszcze powtarzam: nie chodzi mi o kilku biskupów, kilkunastu księży i kilkuset – czy może nawet kilka tysięcy – wiernych, ale o tzw. ogół – i nie mam tu na myśli całego świata, ale Polskę).

Oto jeszcze do niedawna w Kościele w naszym kraju niemożliwe było wprowadzenie oczywistej (!), w zasadzie czysto redakcyjnej korekty w błędnym tłumaczeniu wielkopiątkowej modlitwy za Żydów. Dziś

(dzięki osobistej interwencji kard. Grzegorza Rysia) szczęśliwie to uregulowano, choć można się obawiać, czy wszyscy księża już o tym wiedzą, a może nawet – czy będą to respektować. Pozostałości teologii zastępstwa nadal jednak tkwią w księgach liturgicznych (np. tych zawierających propozycje modlitwy powszechnej, ale przecież nie tylko tam), w tekstach pieśni kościelnych, w brewiarzu czy – w bronionych niegdyś z zapalem godnym lepszej sprawy – śródtytułach i przypisach widniejących w poprzednich wydaniach Biblii Tysiąclecia (które przecież są cały czas w użyciu – są przez wiernych czytane i wciąż ich formują). Aż dziw bierze, że nikomu nie przyszło dotąd do głowy wydanie Nowego Testamentu z przypisami opracowanymi na podstawie posoborowych dokumentów Kościoła (do wcześniej wymienionych należałoby dodać tekst zatytułowany *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* z roku 2001, autorstwa Papieskiej Komisji Biblijnej).

Konia z rządem należałoby ofiarować tym wykładowcom katechetyki, organizatorom zjazdów katechetycznych i autorom podręczników do religii, dla których wspomniane przeze mnie dokumenty są rzeczywiście przedmiotem namysłu i punktem odniesienia. A jeśli nawet są i znajdują jakieś odzwierciedlenie w podręcznikach, pytam: czy nie ma to czasem charakteru jedynie przypadkowego i marginalnego...

Długo można by jeszcze mówić o postulowanym przez te dokumenty wysiłku egzegetycznym, o wyjaśnianiu tzw. trudnych momentów w czytaniach liturgicznych (np. w czasie Wielkiego Tygodnia), o zwróceniu uwagi katechezy na znaczenie Zagłady itp.

„Takie będą Rzeczypospolite, jakie ich młodzieży chowanie”². Taki będzie Kościół, jaka formacja jego pasterzy. Szkoda, że w programie seminariów duchownych (tzw. *ratio studiorum*) brak jest całościowej prezentacji judaizmu – że nie ma tam wykładu poświęconego posoborowemu nauczaniu Kościoła na ten temat. Bez tego nie może być mowy o przezwyciężeniu wielowiekowej tradycji teologii zastępstwa, mocno wpisanej w wiele wymiarów naszego życia religijnego.

Ramy czasowe nie pozwalają mi na dalsze rozwijanie tego tematu, tak jak on na to zasługuje. Przejdę teraz zatem do – nieobecnego w *Dabru emet* (bo dla Żydów oczywistego), a szczególnie moim zdaniem ważnego dla nas, katolików – zobowiązania do walki z antysemityzmem. Jak mówią watykańskie dokumenty, jest on „zawsze gotów pojawić się na nowo w różnych formach” (Komisja Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, 1985) – i problemem tym powinna się zająć stała formacja (tak księży, jak i dorosłych świeckich) i katecheza.

2 Cytat autorstwa Jana Zamoyskiego, hetmana wielkiego koronnego, uwieczniony w akcie fundacyjnym Akademii Zamojskiej z 1600 r.

Od siebie dodam, że antysemityzm – nazwany przez Jana Pawła II grzechem – winien również stać się przedmiotem nauk rekolekcyjnych i rachunku sumienia. Skoro bowiem mamy do czynienia z grzechem... Dobrze rozumiał to ks. Stanisław Musiał, jezuita, dzięki któremu spotykamy się dziś w tej auli.

Ktoś kiedyś powiedział, że Polacy wyssali antysemityzm z mlekiem matki. Zamiast się na tę opinię z góry obrażać, należałoby raczej – *sine ira et studio* – zbadać, czy tak jest naprawdę. Zmarły rok temu socjolog prof. Paweł Śpiewak w notatkach na marginesie jednego z ostatnich swoich tekstów nazwał antysemityzm polskim „habitusem narodowym” (Śpiewak, 2023)³. Łacińskie słowo *habitus* to (podaję za słownikiem): postawa, właściwość, stan, usposobienie; filozofowie mówią w tym kontekście o „przypadłości”, psychologowie o „nawyku”. Czyżby zatem antysemityzm rzeczywiście stanowił narodowy *habitus* Polaków? Śpiewak zdawał się nie mieć co do tego wątpliwości. Bo – jak pisał –

stał się [on] skrytem głęboko obecnym w naszej kulturze. Nie był czymś incydentalnym. Nie był obsesją kilku fanatyków czy partii nacjonalistycznych, ale wszedł do życia codziennego, do naszego języka – i taki w dużej mierze pozostaje (Śpiewak, 2023).

Czy to jednak oznacza, iż wszedł on także do wnętrza wiary części Polaków? I byłby tam wciąż obecny – nawet mimo nieobecności wśród nas Żydów? Mimo Holokaustu? Czyżby rację miał o. Ludwik Wiśniewski, gdy kilka lat temu pisał o dużej liczbie (ok. 50%) duchownych zarażonych antysemityzmem (Kublik, 2013)? Ojciec Ludwik nie badał jednak tego problemu, a swój wniosek wysnuł na podstawie intuicji, spotkań z innymi księżmi, rozmów toczonych na plebaniach – z reguły bez obecności świeckich.

Naukowym badaniem i analizą polskiego antysemityzmu przez wiele lat zajmował się socjolog prof. Ireneusz Krzemiński (zob. w: Krzemiński, 1996; 2004; 2015). Z jego badań (ostatnie, jakie znam, pochodziły z roku 2012 – trudno zatem mówić o ich aktualności) nie wynika oczywiście, że Polacy jako tacy są antysemitami (co więcej, w tymże roku 2012 stwierdzono mniejszą liczbę osób deklarujących poglądy uznane za antysemickie niż 10 lat wcześniej – i to powinno nas cieszyć). Niemniej zespół kierowany przez Krzemińskiego zauważył też pewną – mniej dobrą dla polskich katolików – zależność. Otóż w wolnej Polsce (trochę inaczej niż wcześniej) postawy antysemickie stały się

3 Pierwotnie tekst ten miał nosić tytuł: *Antysemityzm polski, czyli rzecz o habitusie narodowym*. Zob. w: Poniewierski, 2023.

składnikiem ogólniejszej orientacji mentalnej. W istocie można mówić o światopoglądzie narodowo-katolickim, w którym mamy do czynienia z mocną identyfikacją z własną grupą narodową, o bezwarunkowo pozytywnym obrazie, oraz identyfikacją z Kościołem katolickim i religią jako elementem niezbywalnym polskiej tożsamości narodowej (Krzemiński, 2015).

Paradoksalnie, stara zbitka „Polak katolik” zyskała w XXI w. swą nową aktualność. Co ciekawe – i co wyraźnie zauważył prof. Krzemiński – jeszcze w 1992 r. (tzn. wkrótce po odzyskaniu przez Polskę niepodległości) „nie było tak jednoznacznej zależności między wiarą i praktykami (religijnymi [moje J.P.]) a postawami antysemitycznymi. [A zatem – konkluduje (moje J.P.)] Zmieniło się musiało coś w Kościele, że stał się on czynnikiem przyczyniającym się do trwałości postaw antysemitycznych” (Kublik, 2013).

Jak już mówiłem, powyższe badania prowadzono w roku 2012. Interesująca byłaby analiza pokazująca poziom antysemityzmu w Polsce po ośmiu latach rządów formacji tak wyraźnie odwołującej się do dumy narodowej – i tak krytycznej wobec wszelkich form kwestionowania moralnej wielkości (i niewinności) polskiego narodu.

Nieco światła na to zagadnienie rzucił niedawno Zbigniew Nosowski w swoim tekście opublikowanym w portalu „Więzi”: *Antysemityzm ante portas* (2023). Otóż, jego zdaniem, jeszcze 20 lat temu w Otwocku, gdzie mieszka, antysemityzm był w praktyce słabo widoczny – takie postawy i opinie wyrażała jedynie grupka dobrze znanych w mieście frustratów. Później jednak – odpowiada Nosowski –

postawy społeczne zaczęły się zmieniać. Nawet wśród młodzieży licealnej – obok dotychczasowego zainteresowania innością – zaczęła pojawiać się podejrzliwość wobec obcego, a niekiedy wręcz wrogość. Towarzyszyła temu duma z własnej mocnej tożsamości (tak jakby własna tożsamość wymagała wroga do umacniania się). Dzisiaj z postawami, a niekiedy i zachowaniami jawnie antysemitycznymi mamy do czynienia coraz częściej. Widać to i słychać i na ścianach budynków, i w internetowych komentarzach, i w rozmowach między ludźmi. I lokalnie, i w skali ogólnopolskiej (Nosowski, 2023).

I, dodajmy, nawet w polskim Sejmie.

To właśnie w ostatnich latach dochodziło w Polsce do wydarzeń skrajnie antysemitycznych: spalenia kukły symbolizującej Żyda, spalenia Statutu Kaliskiego czy – tak jak ostatnio w Sejmie – użycia (przez posła Rzeczypospolitej!) gaśnicy, by ugasić płonąca chanukiję i znieważać żydowskie święto (wygłaszając przy tej okazji stek antysemitycznych bzdur – i nie licząc się z zagrożeniem, jakie spowodował, kierując gaśnicę w twarz drugiego

człowieka). To nie był wybryk kibola – Grzegorza Brauna ktoś do parlamentu wybrał, a potem (w wyniku spontanicznej zbiórki na jego rzecz w związku z karą nałożoną nań przez marszałka sejmu) w ciągu dosłownie kilku godzin zebrano ponad 50 tys. zł; zbiórkę zamknięto, gdy na koncie były już 73 tys. Dla porównania: na Kuchnię dla ubogich prowadzoną w Krakowie przez p. Martę Sawicką z trudem co miesiąc udaje się zebrać niecałe 2,5 tys. zł (a potrzeba 10 tys. zł). To jednak coś mówi o naszym społeczeństwie.

Niezwykle trudnym doświadczeniem emocjonalnym okazała się dla mnie lektura fragmentów 3. już edycji Polskiego Sondażu Upředzeń przeprowadzonego w roku 2017 przez Centrum Badań nad Upředzeniami. Jedno z zadanych w ankiecie pytań – o ewentualną dehumanizację Żydów – wymagało umiejscowienia współczesnego Żyda na wykresie przedstawiającym ewolucję rodzaju ludzkiego. Przeżyłem prawdziwy szok, gdy przeczytałem, że nieco ponad 34% respondentów (tzn. 1/3 polskiego społeczeństwa) skłonna jest sytuować Żydów poniżej poziomu *homo sapiens*. Co więcej, autorzy sondażu – inaczej niż odnotowywały to ich badania wcześniejsze, a także wspomniany raport Ireneusza Krzeźnińskiego z 2012 r. – zauważyli tym razem „znaczny wzrost” odsetka osób wyrażających poglądy i manifestujących postawy ewidentnie antysemitckie (łącznie ze „stwierdzeniami dotyczącymi odpowiedzialności współczesnych Żydów za ukrzyżowanie Chrystusa” oraz sformułowaniami odnoszącymi się do porwań dzieci w celach rytualnych [Bulska i Winiewski, 2021]).

Zważywszy na fakt, że postawy te przybierają na sile oraz na to, że procesy dehumanizowania są związane z przyzwoleniem na przemoc, wyniki te budzą niepokój (Bulska i Winiewski, 2021)

– czytamy w omówieniu przywoływanego sondażu.

Dziwny jest ten polski antysemitizm bez Żydów. Na pozór – bez lektury raportów socjologicznych – niewidoczny (chyba że jest się wyjątkowo uważnym i dostrzega się przekreślona gwiazdę Dawida czy antyżydowskie hasła nagryzmołone na murach i płotach), a jednocześnie silny niczym rwąca „rzeka podziemna”, o jakiej śpiewał niegdyś Jacek Kaczmarski... Ona czasem „niemal zastyga pod kożuchem brudnej zieleni”, zawsze jednak jest gotowa do tego, żeby wytrysnąć na powierzchnię – i wylać. Tak jak wtedy, gdy nowelizowano ustawę o IPN-ie, a poziom antysemitizmu w społeczeństwie (również w tzw. mediach publicznych, zwłaszcza w internecie) zaczął niebezpiecznie przypominać Marzec 1968 r. i tzw. marcowe gadanie (by użyć tytułu ważnej książki Michała Głowińskiego). Z podobną (czynnie wspieraną zresztą przez władze) nagonką – tym

razem na badaczkę Zagłady prof. Barbarę Engelking i jej współpracowników – mieliśmy do czynienia wiosną 2023 r.

Dramatycznie brzmi sformułowana w grudniu ubiegłego roku diagnoza Zbigniewa Nosowskiego: antysemityzm *ante portas*, tzn.: u bram, które lada moment uda mu się, być może, skutecznie sforsować (Nosowski, 2023). Jeśli tak jest rzeczywiście (a po tym, co już powiedziałem, nie widzę powodu, ażeby o tym wątpić), potrzeba nam tzw. sygnalistów, którzy – kierując się dobrem wspólnoty – będą nas „budzić” i przed nim ostrzegać.

Ćwierć wieku temu taką właśnie rolę wziął na siebie niezapomniany ks. Stanisław Musiał, autor głośnego tekstu *Czarne jest czarne*. Chciałoby się, aby dziś dołączyli doń także i inni ludzie Kościoła.

W trakcie tej sesji dużo mówiło się o rocznicach: 24 lata temu ogłoszono deklarację *Dabru emet*, a 20 lat temu zmarł ks. Musiał... Chciałbym w związku z tym przywołać jeszcze jedną ważną, jak sądzę, rocznicę: dokładnie 15 lat temu w tej auli odbyła się debata, w której obok rabina Davida Rosena uczestniczył m.in. kard. S. Dziwisz. Pozwolą Państwo, że przytoczę fragment jego wystąpienia:

W trosce o integralność nauczania Kościoła (...), świadomi odpowiedzialności za obraz Kościoła w oczach młodego pokolenia, nie możemy ustawać w zdecydowanym sprzeciwie wobec wszelkich przejawów antysemityzmu, który Jan Paweł II nie wahał się nazwać grzechem (Dziwisz i Rosen, 2009, s. 72).

Badacze antysemityzmu dokonują czasem rozróżnienia na antysemityzm tradycyjny (związany z religią i przeświadczeniem, że to Żydzi są zabójcami Chrystusa) i nowoczesny (mówiący o ich wpływie na gospodarkę, politykę i media). Ale jest jeszcze co najmniej jeden typ współczesnego antysemityzmu: antyizraelskość. Abstrahując tu od – dopuszczalnej rzecz jasna – krytyki państwa Izrael i jego rządu. Chodzi mi o antyizraelskość wyrażającą się w hasłach zrównujących bycie Izraelczykiem z byciem nazistą i domagających się wolnej Palestyny „od rzeki do morza” (*from the river to the sea*).

Wiem, jak trudne jest mądre – i mające na względzie troskę o każde ludzkie życie – zajęcie stanowiska w tej kwestii i jak łatwo być oskarżonym o stronniczość... Wdzięczny jestem abp. S. Gądeckiemu i kard. G. Rysiowi za to, jeszcze w październiku ubiegłego roku w imieniu Kościoła w Polsce zabrali głos w sprawie wojny toczącej się w Izraelu⁴.

4 Zob. w: *Oświadczenie KEP, 19 października 2023* (2023). Pozyskano z: <https://episkopat.pl/abp-gadecki-i-kard-rys-wraz-z-calym-kosciolem-w-polsce-wyrazamy-bol-i-gleboka-solidarnosc-z-narodem-izraela/> (dostęp: 28.02.2024).

Nie mogę jednak nie zauważyć, że mój Kościół (tj. Kościół w Polsce) – tak, wydawałoby się, blisko związany z ziemią, nazywaną przez świętą – zdaje się dziś nie czuć potrzeby modlitwy o pokój w tym regionie świata. Zamykamy oczy, zamykamy uszy – i już chyba nawet zapomnieliśmy o wciąż przetrzymywanych zakładnikach... I o tym, co naprawdę stało się 7 października... Kto był wtedy mordercą niewinnych, a kto ofiarą...

Powtarzam: nie chodzi mi o politykę, ale o wyrażenie bólu, współczucia i jednoznaczne potępienie tych, którzy traktują ludność cywilną jak tarczę.

Sięgnijmy raz jeszcze do deklaracji *Nostra aetate*:

Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomny na wspólne z Żydami dziedzictwo, oplakuje – nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem miłości ewangelicznej – akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom (*Nostra aetate*, 1965).

Dabru emet, Mówcie prawdę! – apelują żydowscy rabini i myśliciele religijni. Dołóżmy starań, by słowa, sformułowane blisko sześć dekad temu przez ojców soboru okazały się prawdziwe.

BIBLIOGRAFIA

- Białek, B. (2009). „Prawie” dialog. *Tygodnik Powszechny*, nr 3.
- Bulska, D., Winiewski, M., Centrum Badań nad Uprzedzeniami, (2021). *Powrót zabobonu: Antysemityzm w Polsce na podstawie Polskiego Sondażu Uprzedzeń 3*. Pozyskano z: http://cbu.psychologia.pl/wp-content/uploads/sites/410/2021/02/Antysemityzm_PPS3_Bulska_fin.pdf. (dostęp: 28.02.2024).
- Dziwisz, S. i Rosen, D. (2009). *Bracia odnalezieni. Dialog katolicko-żydowski*, red. J. Salamon. Kraków: WAM.
- Frymer-Kensky, T., Novak, D., Ochs, P. i Signer, M. (2000). *Dabru Emet – National Jewish Scholars Project: A Jewish Statement on Christians And Christianity*. Pozyskano z: <https://archden.org/wp-content/uploads/2018/09/2002-Dabru-Emet-A-Jewish-statement-on-Christiansand-Christianity.pdf>
- Komisja Stolicy Apostolskiej do spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem (1974). *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej Nostra aetate nr 4*. Pozyskano z: <https://www.prchiz.pl/1974-12-watykan-nostra-aetate-wskazowki> (dostęp: 28.02.2024).

- Komisja Stolicy Apostolskiej do spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem (1985). *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego*. Pozyskano z: <https://prchiz.pl/1985-06-zydzi-i-judaizm> (dostęp: 28.02.2024).
- Krzemiński, I. (red.). (1996). *Czy Polacy są antysemitami? Wyniki badania sondażowego*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Krzemiński, I. (red.). (2004). *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Krzemiński, I. (red.). (2015). *Żydzi – problem prawdziwego Polaka. Antysemityzm, ksenofobia i stereotypy narodowe po raz trzeci*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kublik, A. (2013). *Antysemityzm narodowo-katolicki. Z prof. Ireneuszem Krzemińskim rozmawia Agnieszka Kublik*. Pozyskano z: <https://wyborcza.pl/7,75398,14636613,prof-krzeminski-antysemityzm-narodowo-katolicki.html> (dostęp: 28.02.2024).
- Nosowski, Z. (2023). *Antysemityzm ante portas*. Pozyskano z: <https://wiesz.pl/2023/12/13/antysemityzm-ante-portas/> (dostęp: 28.02.2024).
- Nostra aetate* (1965). Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Sobór Watykański II.
- Oświadczenie KEP, 19 października 2023* (2023). Pozyskano z: <https://episkopat.pl/abp-gadecki-i-kard-rys-wraz-z-calym-kosciolem-w-polsce-wyrazamy-bol-i-gleboka-solidarnosc-z-narodem-izraela/> (dostęp: 28.02.2024).
- Papieska Komisja Biblijna (2001). *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Kielce: Instytut Teologii Biblijnej VERBUM.
- Poniewierski, J. (2023). Staśmy wreszcie przed lustrem. *Znak*, nr 817 (czerwiec 2023).
- Śpiewak, P. (2023). 12 i pół tezy o polskim antysemityzmie. *Znak*, nr 817 (czerwiec 2023).

Janusz Poniewierski – publicysta, były kierownik działu religijnego „Tygodnika Powszechnego”, członek redakcji miesięcznika „Znak”, były prezes Klubu Chrześcijan i Żydów „Przymierze”, autor monografii o Janie Pawle II *Pontyfikat 1978–2005*, redaktor wyboru tekstów ks. Stanisława Musiała *Wyrzut sumienia. Wokół relacji chrześcijańsko-żydowskich i polsko-żydowskich*.

Stanisław Krajewski
<http://orcid.org/0000-0002-1142-8112>
Uniwersytet Warszawski
stankrajewski@uw.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2024.4603.12

Uwagi o dialogu chrześcijańsko-żydowskim w powojennej Polsce

STRESZCZENIE

Autor opisuje z pozycji świadka ważne dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego wydarzenia w Polsce po roku 1945 do teraz: pierwsze inicjatywy w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej; początki poważnego dialogu przypadające na lata 1986–1989; rozkwit instytucji i inicjatyw powiązanych z dialogiem w latach 90.; obecne stulecie. Zwraca uwagę na konkretne organizacje i instytucje, których celem jest wspomniany dialog, oraz przedstawia stanowisko Żydów polskich względem chrześcijan.

SŁOWA KLUCZE: dialog chrześcijańsko-żydowski, Żydzi polscy, dialog w Polsce, Polska Rada Chrześcijan i Żydów, Muzeum POLIN

ABSTRACT

Comments on Christian-Jewish Dialogue in Postwar Poland

From a first-hand perspective, the author recounts key developments in Christian-Jewish dialogue in Poland from 1945 to the present. The discussion covers early initiatives in the People's Republic of Poland, the emergence of substantial dialogue between 1986 and 1989, the proliferation of dialogue-focused institutions in the 1990s, and recent developments in the 21st century. The article highlights specific organizations and institutions dedicated to fostering this dialogue and examines the attitudes of Polish Jews towards Christians.

KEYWORDS: Christian-Jewish Dialogue, Polish Jews, Dialogue in Poland, Polish Council of Christians and Jews, POLIN Museum

Ten tekst dotyczy przede wszystkim żydowskiego udziału i nastawień do dialogu. Dominująca reszta obrazu – katolicy, biskupi, przeciętne polskie postawy – musi być wspomniana, ale w tych rozważaniach traktowana

jest jako tło. Należy dodać, że autor niniejszych słów uczestniczył w wielu wydarzeniach dialogowych w ciągu ostatniego półwiecza, pisze więc tyleż jako znawca, co jako świadek¹.

Lata 1945–1985

W ciągu długich czterdziestu lat po II wojnie światowej prawdziwego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego praktycznie nie było. Kontakty były, ale tych spotkań nie można nazwać „dialogiem”, gdyż pozycja Żydów była nieporównywalna z sytuacją katolików – nie tylko liczebnie, ale też z powodu nieobecności takich Żydów, którzy chcieliby i potrafili tę tradycję reprezentować wobec ludzi z Kościoła katolickiego i innych chrześcijan, rozmawiając jak równy z równym².

Stalinizacja, a także późniejszy okres łagodniejszych rządów komunistów, to nie był czas sprzyjający dialogowi. Obecność religii była ograniczana przez władze. Mimo tego klimatu politycznego można się zastanawiać, dlaczego nie podjęto próby dialogu między intelektualistami. Najprostsza odpowiedź jest taka, że nie było Żydów zaangażowanych religijnie i zarazem otwartych, którzy chcieliby afirmować judaizm i jednocześnie czuć się równoprawnymi partnerami chrześcijańskich intelektualistów. Żydzi bardziej tradycyjni zwykle wyjeżdżali, bo Polska była cmentarzem, a nie miejscem życia, a ponadto Żydzi czuli brak akceptacji, a w pierwszych latach po wojnie dochodziło do napadów i mordowania Żydów, na przykład tych, którzy próbowali powrócić do swoich domów. Swoją przyszłość łączyli z Polską przede wszystkim ci, którzy byli spolonizowani lub chcieli się polonizować. W nowym systemie mogli liczyć na prawo do pracy w instytucjach państwowych. Niektórzy się chrzcili. Ci nie nadawali się do dialogu, w którym reprezentuje się swoją religię: tej dawniejszej już nie reprezentowali, tę nową inni uosabiali w sposób bardziej autentyczny. Żydowskie intelektualisty, nawet ci, którzy uzyskali kiedyś żydowskie wykształcenie religijne, na ogół dystansowali się od judaizmu. Dla nich polonizacja oznaczała porzucenie wszelkich żydowskich zobowiązań. Żydowskość to tylko nieszczęście – twierdził przez pewien czas znany polski pisarz Julian Strykowski, wywodzący się z całkowicie tradycyjnego środowiska żydowskiego.

1 Ten tekst jest fragmentem większego opracowania. Jego angielski wariant ukazał się jako rozdział w książce. Zob: Krajewski, 2024.

2 Opis powojennej sytuacji i kondycji Żydów w Polsce jest zawarty w: Krajewski, 2007; 2014; 2024.

Przełomowa deklaracja soborowa *Nostra aetate*, przyjęta w 1965 r., w swojej czwartej części przypomina o więzi Kościoła z „plemieniem Abrahama”, określa Żydów jako „bardzo drogich Bogu”, a także „opłakuje (...) przejawy antysemityzmu”. Pierwszy polski przekład ukazał się w „Znaku” na początku 1966 r. Mimo dostępności przesłanie to z trudem docierało do polskich katolików.

Uwidocznił się jednocześnie inny trend. Uświadomienie sobie nieobecności Żydów w zaskakujący sposób wpłynęło na dorastające pokolenia powojenne. Mianowicie dla Polaków wychowanych po II wojnie światowej Żydzi stali się paradoksalnym uosobieniem przedwojennej Polski. Od lat 70. dla młodych Polaków, którzy cenili pluralizm kulturowy, Żydzi stali się jednym z symboli, a nawet głównym symbolem, tej poprzedniej, lepszej, wolnej, bardziej kolorowej, pluralistycznej Polski. Odnosząc się do lat 80., Olga Tokarczuk stwierdziła: „Myślę, że wielu ludzi z mojego pokolenia doświadczało tego samego – obsesyjnego zainteresowania żydowskością. Jak gdyby gnębiło nas na wpół świadome rozpoznanie, że coś jest nie tak, czegoś tu wokół brakuje” (Wodecka, 2015).

Wśród tych Polaków, którzy tęsknili za Żydami, byli intelektualiści katolicy, którzy na początku lat 70. w ramach Sekcji Młodzieżowej Klubu Inteligencji Katolickiej (KIK) zainicjowali bezprecedensowe Tygodnie Kultury Żydowskiej. Coroczne wydarzenie, którego pomysłodawcą był Krzysztof Śliwiński, łączyło sprzątanie warszawskiego cmentarza żydowskiego ze spotkaniami na temat judaizmu i historii. Wśród prelegentów znaleźli się na przykład Marek Edelman, były przywódca powstania w getcie warszawskim, historyk Szymon Datner i Julian Strykowski. Byli i młodszy – zarówno Żydzi, jak i eksperci. Dla przykładu w 1978 r. po codziennej pracy na cmentarzu żydowskim od godz. 14.00 do 18.00 odprawiano Mszę św. w liceum Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego, a następnie była kolacja i wykłady – kolejno w dniach 19–23 czerwca o Korczaku (Anna Wyka), o Żydach w średniowieczu (Aleksander Gieysztor), o tzw. kwestii żydowskiej (Zdzisław Szpakowski), o chasydach (Alina Cała), o dialogu w myśli Bubera (Jan Doktor). W tekście wprowadzającym czytamy:

organizując od pięciu lat Tygodnie Kultury Żydowskiej, bronimy się przed odcięciem od naszej własnej historii, przed wizją jednolitego i ospałego narodu oraz przed statycznością kultury niebędącej w stanie podjąć z nikim dialogu. (...) Świadomość wspólnych korzeni czyni kulturę żydowską bliską nam, chrześcijanom.

Wśród uczestników byli także żydowscy przyjaciele członków KIK-u (w tym piszący te słowa). Zwykle znali się oni z wydarzeń kulturalnych

lub ze środowisk zaangażowanych w działalność opozycyjną, zwłaszcza w związku z ruchem studenckim w 1968 r. Tutaj po raz pierwszy spotykali się w duchu przyjacielskim, Żydzi jako Żydzi, chrześcijanie jako chrześcijanie. Żydowski koledzy, zazwyczaj głęboko zasymilowani i nieznający judaizmu, pojawiali się także na katolickiej Mszy św. będącej częścią wydarzenia.

Nowa era rozpoczęła się wraz z pojawieniem się „Solidarności” w 1980 r. Zmianę tę można zilustrować ukazaniem się albumu *Czas kamieni* z artystycznymi fotografiami cmentarzy żydowskich autorstwa Moniki Krajewskiej (żony piszącego te słowa). Cieszył się on znaczną popularnością wśród Polaków zainteresowanych lokalną historią swoich miejscowości oraz wśród licznych artystów, których inspirowały nagrobki i aura opuszczonych cmentarzy. Na przykład redaktor „Więzi” Zbigniew Nosowski, w obecnym stuleciu dwukrotnie współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, wspomina, że to ten album uświadomił mu obecność elementów żydowskich w obecnym krajobrazie i całą sprawę dawniejszej obecności Żydów w Polsce.

Entuzjazm lat 1980–1981 został zdławiony przez wprowadzenie stanu wojennego 13 grudnia 1981 r., jednak w życiu publicznym zdołano podjąć wiele tematów dotychczas tabu, w tym także żydowskich. W owym czasie papież Jan Paweł II był bardzo znaczącą postacią, w latach 80. podziwiano go w Polsce bez zastrzeżeń. Jego poglądy były zdecydowanie dialogiczne, miał osobisty związek z Żydami, odbył w 1986 r. bezprecedensową wizytę w synagodze w Rzymie, gdzie mówił o Żydach jako „Starszych Braciach”. Postawa papieża stała się prawdopodobnie główną przyczyną powołania w 1986 r. stałej Podkomisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem pod przewodnictwem abp. Henryka Muszyńskiego. Powstanie tej instytucji kościelnej należy postrzegać jako początek oficjalnego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce.

Na kilka tygodni przed inauguracją komisji odbyło się wydarzenie, które można uznać za pierwsze w Polsce spotkanie zamierzone jako dialog chrześcijańsko-żydowski, a zorganizowane przez kościelną instytucję głównego nurtu. Choć spotkania w ramach Tygodni Kultury Żydowskiej KIK odbywały się już wcześniej, były one akcją stosunkowo marginalną w życiu Kościoła. Natomiast w dniach 16–17 kwietnia 1986 r. w klasztorze Zgromadzenia Słowa Bożego (werbistów, SVD) w Pieniężnie na północy Polski odbyło się zgromadzenie, podczas którego wykłady na temat judaizmu wygłaszali przybyli z Warszawy Żydzi. Choć zakon był nastawiony na misję w Trzecim Świecie, atmosfera była dialogiczna i – jak pamiętam – nie dało się odczuć żadnych oznak misjonarstwa.

Początki dialogu w Polsce: 1986–1989

Od 1986 r. wiele działo się w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich, jednak do 1989 r. był to jeszcze okres rządów Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Ogólnie rzecz biorąc, w owym okresie polski Kościół katolicki dawał świadectwo skierowane przeciw komunistycznym prześladowaniom, zwłaszcza ograniczeniom wolności praktykowania religii. Postulat zapewnienia wolności wiary można było łatwo uogólnić na religię żydowską. Jej obecność w Polsce i tak byłaby znikoma, więc nawet niedialogicznie myślący katolicy mogli z łatwością poprzeć to żądanie. Wszystkim, także Żydom i innym niekatolikom, wydawało się wówczas, że Kościół opowiada się za wolnością słowa i prawami człowieka. Po roku 1989 ten obraz zaczął się zmieniać. Okazało się, że coraz większa liczba liderów Kościoła oczekiwała budowy narodu katolickiego lub przynajmniej państwa, w którym prawo będzie zgodne z nauką katolicką. Jednak w latach 80., w czasach komunizmu, pod auspicjami Kościoła toczyło się wiele działań dysydenckich, w tym niektórych związanych z Żydami. Ta atmosfera spowodowała, że na początku lat 80. niemało zasymilowanych Żydów decydowało się na zostanie katolikami. W tym samym czasie inni ludzie z tego środowiska stawali się bardziej świadomymi Żydami.

Realizowano wówczas niestandardowe pomysły w sprawach religijnych, co ułatwiła otwartość Jana Pawła II, jak na przykład jego pionierski wieloreligijny „Światowy Dzień Modlitwy” w 1986 r. w Asyżu. Rok później w zrujnowanym podczas wojny warszawskim kościele przy ulicy Żytniej Janusz Bogucki i Nina Smolarz zorganizowali wieloreligijny projekt artystyczny „Droga światel. Spotkania ekumeniczne”. Przedstawiciele kilku religii urządzili izby prezentujące swoją wiarę. Nie zabrakło judaizmu, a prezentacji artystycznej towarzyszyły wykłady na temat religii żydowskiej. Izba żydowska (stworzona przez Monikę i Stanisława Krajewskich) była otoczona wewnątrz parawanem, a mianowicie wstęgą, ewokującą zwój Tory; na nim po hebrajsku napis „Jestem, który jestem”; na początku wizerunek świec szabatowych, a na końcu hawdalowych, używanych na zakończenie szabatu. Wszystko w tonacji czarno-białej. Ponadto na suficie była kolorowa wizja lewiatana i Jerozolimy, sugestia czasów mesjańskich, a na podłodze leżały rozrzucone fotografie nagrobków; na środku izby stał stół, który – jak było napisane w towarzyszącej tej aranżacji ulotce – był „po to, by przy nim spotykać się i rozmawiać, dyskutować, studiować”.

W wydarzeniach uczestniczyli młodzi ludzie chcący przekroczyć ograniczenia narzucone przez system komunistyczny. Przestrzeń kościelna została zaakceptowana, a zresztą było to jedyne praktycznie dostępne miejsce. Wspomniany projekt wieloreligijny to tylko jeden z wielu przykładów

przyjaznej współpracy duchowieństwa katolickiego z Żydami i innymi niechrześcijanami. Bezprecedensowe zaufanie opierało się w dużej mierze na wspólnym udziale w szeroko rozumianej opozycji demokratycznej.

Dobra wola pojawiła się także wśród starszego pokolenia przywódców żydowskich, z których większość była znacznie mniej chętna do występowania przeciwko władzom państwowym niż młodszy Żydzi. Stało się to, gdy w czerwcu 1987 r. papież Jan Paweł II spotkał się w Warszawie z delegacją polskiej gminy żydowskiej z Szymonem Datnerem na czele. Papież wyraził współczucie dla ofiar Zagłady i głęboką solidarność z żydowskimi gośćmi. Z dalszej perspektywy może razić to, że niemal zrównał niebezpieczeństwa, na jakie w czasie wojny narażeni byli Żydzi i chrześcijańscy Polacy, a także przecenił solidarność katolików z Żydami. Ważniejsze wszakże było to, że podkreślił, iż Żydzi nadal okazują się „dziećmi tego wybrania, któremu Bóg jest wierny”. Stwierdził też: „Kościoł, a w tym Kościele wszystkie ludy i narody, czują się z wami zjednoczeni w tej misji”. Ponadto wyraził chrześcijańską wiarę „w moc oczyszczającą cierpienia”, co brzmi bardzo problematycznie w kontekście Zagłady. Polemika nie była jednak głównym rezultatem spotkania. Pozostał obraz Żydów jako narodu wybranego, przesłanie przyjaźni i wynikający z niej szacunek dla Żydów w Polsce. Nie mogło być lepszego wsparcia dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego³.

Odbływały się także ostrzejsze polemiki. Kryzys pojawił się w związku z klasztorem Karmelitanek w Oświęcimiu, położonym tuż za drutami kolczastymi byłego obozu Auschwitz. Protesty Żydów zagranicznych przeciwko lokalizacji klasztoru na terenie kompleksu obozowego doprowadziły do rozmów katolicko-żydowskich na wysokim szczeblu w Genewie i po kilku latach do przeniesienia klasztoru kilkaset metrów dalej. skutkiem ubocznym kontrowersji wokół Karmelu było powstanie w Oświęcimiu obok nowego budynku klasztornego Centrum Informacji, Spotkań, Dialogu, Edukacji i Modlitwy – do dziś ważnego miejsca dialogu, przede wszystkim dzięki działalności ks. Manfreda Deselaersa.

Do inicjatyw dialogowych, które pojawiły się przed 1989 r., a następnie znacznie się rozwinęły, należał pierwszy festiwal kultury żydowskiej zorganizowany w 1988 r. w Krakowie przez Janusza Makucha i Krzysztofa Gierata. Festiwal, poświęcony przede wszystkim popularyzacji kultury żydowskiej, zwłaszcza muzyki, przyczynił się do dialogu przynajmniej na dwa sposoby: po pierwsze, uświadomił znaczenie Żydów i judaizmu dla Polski znacznie większej liczbie osób, niż mogłyby to zrobić konferencje naukowe czy nawet spotkania kościelne, a po drugie, wspomógł

3 Więcej o tym spotkaniu w: Krajewski, 2019; 2024.

zasymilowanych polskich Żydów w nawiązaniu relacji z żywą kulturą i tradycjami żydowskimi.

Optymizm lat 90.

Dekada lat 90. była pełna optymizmu. Cenzura zniknęła. Kontakty ze światem nie były już ograniczane. Pojawiło się wiele nowych instytucji, wypowiedzi i wydarzeń. Do przełomowych wydarzeń o charakterze dialogicznym należał list pasterski Episkopatu Polski z 30 listopada 1990 r. Zawierał on po raz pierwszy w Polsce prezentację posoborowej reorientacji nauczania katolickiego o Żydach i judaizmie, w tym m.in. stwierdzenie, że Bóg „nie cofnął narodowi żydowskiemu Swego wybrania”. W porównaniu z wypowiedziami przedwojennymi oficjalne stanowisko Kościoła uległo zasadniczej zmianie. List został podpisany przez wszystkich biskupów, więc wydawało się, że nowe nauczanie się rozpowszechni. Pozytywny wpływ na rozpowszechnienie przesłania *Nostra aetate* wśród przeciętnych polskich katolików miały kolejne spotkania polskich Żydów z Janem Pawłem II w latach 1991 i 1996. Papież wypowiadał się z uznaniem o wieloetnicznej i wieloreligijnej Polsce „jagiellońskiej”. Jednocześnie jednak, wskazują krytyczni komentatorzy, papież popierał wizję Kościoła katolickiego ściśle powiązanego z władzą, a postawa ta wzmacniała niechętnie dialogowi tendencje konserwatywne.

Warto wspomnieć o spotkaniu, które nie doszło do skutku. W 1991 r. Watykan zapytał o możliwość wizyty papieża w synagodze warszawskiej. Zwrócono się do rabina Menachema Joskowicza, jedyne wówczas polskiego rabina, człowieka całkowicie ortodoksyjnego i bez zrozumienia dla nowoczesności. Odmówił. W moim głębokim przekonaniu nie ulega wątpliwości, że gdyby zapytano innych żydowskich liderów, byłoby inaczej. Biskupi uważali jednak i do dzisiaj na ogół uważają, że ich partnerami są tylko rabini. Tymczasem tak nie jest, bo każdy kompetentny Żyd jest równie odpowiednim kandydatem do dialogu, a tym bardziej organizowania wspólnych wydarzeń.

Kilka lat później, pod koniec lat 90. XX w., Episkopat Polski podjął kolejną inicjatywę dialogiczną – obchodzenie corocznego Dnia Judaizmu w polskim Kościele katolickim. Odbywa się to zawsze 17 stycznia. Ma inspirować do poszukiwania w wierze żydowskiej źródeł tożsamości Kościoła, a także jedności wyznań chrześcijańskich. Z punktu widzenia historii stosunków chrześcijańsko-żydowskich Dzień Judaizmu jest tak wyraźnym krokiem naprzód, że jawi się niemal jako cud.

Ktoś mógłby zapytać: czy Żydzi nie potrzebowaliby Dnia Chrześcijaństwa? Otóż wydaje się, że nie, przynajmniej w Polsce. Są dwa powody.

Jeden jest uniwersalny: podczas gdy chrześcijanie muszą odwoływać się do judaizmu i Żydów, aby określić, kim są, Żydzi nie potrzebują odnieść się do Kościoła, aby się samookreślić. Drugi powód jest aktualny w Polsce i w większości społeczności diaspory: składają się one głównie z osób, które wychowywały się w środowisku chrześcijańskim. Chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm oraz związane z nim realia kulturowe, jest tak samo znane spolonizowanym Żydom, jak innym Polakom. Z drugiej strony polscy Żydzi nieraz czują, że chrześcijańską wrażliwość, na przykład znaczenie krzyża, należy objaśniać Żydom izraelskim, a polskie doświadczenia historyczne, na przykład komunistyczny ucisk Kościoła, wszystkim Żydom z Zachodu.

Polska Rada Chrześcijan i Żydów funkcjonuje jako niezależna platforma dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Jest ona stowarzyszeniem osób aktywnych na polu tego dialogu w swoich środowiskach. Formalnie powstała w 1991 r., ale już nieco wcześniej, od kwietnia 1990 r., funkcjonowała jako sekcja dialogu religijnego Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Izraelskiej, powstałego w 1989 r. Od lat 90. rada organizuje trzy godne uwagi coroczne wydarzenia. Po pierwsze, honorowy tytuł „Człowieka Pojednania” przyznawany jest osobom z zagranicy, które w znaczący sposób przyczyniły się do dialogu chrześcijańsko-żydowskiego i lepszego wzajemnego zrozumienia chrześcijan i Żydów w Polsce. Wyróżniana jest raz osoba chrześcijańska, raz żydowska. Są to działacze, pisarze, naukowcy, księża, rabini, pastorzy, zakonnice. Na początku był to prof. Stephan Schreiner (Niemcy) i rabin prof. Byron Sherwin (USA), potem w ciągu tej dekady na przykład ks. prof. John Pawlikowski (USA), s. Dominika Zaleska (Szwajcaria), Tova Ben Tzvi (Izrael), r. Michael Schudrich (USA i Polska), ks. Manfred Deselaers (Niemcy i Polska).

Drugie wydarzenie, organizowane przez radę, to Marsz Modlitwy w niedzielę po 19 kwietnia, czyli w rocznicę powstania w getcie warszawskim, która pozostaje tradycyjnym dniem upamiętnienia tragedii Zagłady w Polsce. Uczestnicy przechodzą od jednego pomnika ofiar żydowskich do drugiego, zaczynając od Pomnika Bohaterów Getta, a kończąc na *Umschlagsplatz*, czyli miejscu, z którego wagonami wywieziono 300 000 Żydów do komór gazowych w Treblince. W kilku miejscach modlitwy żydowskie i chrześcijańskie odmawiają przedstawiciele różnych wyznań. Wszyscy przylączają się do recytacji psalmów po polsku.

Trzecie wydarzenie, a mianowicie spotkanie w jednym z warszawskich kościołów tuż po żydowskim święcie *Simchat Tora*, nosi nazwę Wspólnego Radowania się Torą. Podczas spotkania czytany jest fragment Biblii w języku hebrajskim i polskim, przedstawiane są żydowskie i chrześcijańskie komentarze do tych wersetów, a następnie ktoś dzieli się refleksją na temat swojej drogi do dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Ponadto

wspólnie śpiewane są psalmy po polsku, po czym następuje wspólne śpiewanie hebrajskiej pieśni: „*Sisu wesimchu be Simchat Tora utnu kawod la Tora*”, czyli „Radujcie się w Simchat Tora i oddajcie cześć Torze”. Program ten jest całkowicie oryginalny, raczej nie ma odpowiednika nigdzie indziej na świecie. Połączone są w nim edukacja, celebrowanie i modlitwa, ale bez żadnej standardowej liturgii, czy to żydowskiej, czy chrześcijańskiej. Odbywa się to w kościele. O ile dla zewnętrznych obserwatorów może to wyglądać na żydowską akceptację lub nawet przystąpienie do chrześcijańskich rytuałów, o tyle dla uczestników jest jasne, że chodzi o coś innego. Założeniem działalności rady jest nie tylko szacunek dla tej drugiej religii, ale także przekonanie, że w rezultacie chrześcijanie stają się lepszymi chrześcijanami, a Żydzi lepszymi Żydami.

Lata 90. zakończyły się bezprecedensową żydowską deklaracją *Dabru emet*, w której chrześcijaństwo jest przedstawione jako sprzymierzeniec Żydów. Doceniona jest zmiana podejścia głównych Kościołów chrześcijańskich: „jest czas, aby Żydzi poznali wysiłki czynione przez chrześcijan, by wyrazić szacunek dla judaizmu”. Chodzi tu o ewolucję symbolizowaną przez *Nostra aetate*. Żydowska deklaracja wskazuje na pozytywne cechy chrześcijaństwa widziane z perspektywy żydowskiej. Najbardziej niezwykłym z ośmiu punktów jest szósty, w którym utrzymuje się, że różnice między obiema tradycjami nie zostaną przewyżczone do czasu, gdy Bóg „zbawi cały świat, jak obiecuje Pismo”. Następnie stwierdza: „Chrześcijaństwo poznają Boga i służą mu poprzez Jezusa Chrystusa i tradycję chrześcijańską. Żydzi poznają Boga i służą mu poprzez Torę i tradycję żydowską”. Sformułowanie to stawia obie religie na tym samym poziomie. Chrześcijanie są postrzegani jako zasługujący na taki sam szacunek religijny jak Żydzi, ponieważ służą Bogu poprzez swoją tradycję – nie pomimo tego, ale z tego powodu! Jest to mocny wyraz postawy głęboko dialogicznej⁴.

Warto wspomnieć o polskim aspekcie dokumentu. Autor niniejszych słów znalazł się w gronie osób, które dodały swój podpis do początkowych 170 widniejących pod pierwodrukiem w „New York Timesie”. Ponadto przetłumaczył deklarację na język polski; opublikowała ją „Gazeta Wyborcza” już we wrześniu 2000 r., zaledwie trzy tygodnie po pierwotnej publikacji. To pierwsza i być może jedyna wersja w języku innym niż angielski, która dotarła do szerokich rzesz czytelników. Nie oznacza to oczywiście, że pamiętają o niej setki tysięcy czytelników dziennika, ale wskazuje na fakt, że środowiska promujące poważny dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce znalazły się w głównym nurcie debaty publicznej.

4 Zob. w: Krajewski, 2007.

Obecne stulecie

W obecnym stuleciu kontynuowane jest wszystko, co w obszarze dialogu rozpoczęło się w latach 90. XX w., jednak nie widać już ducha pionierskiego, a optymizm raczej osłabł. Przywódcy religijni na ogół akceptują potrzebę dialogu, ale rzadko nadaje się mu wysoki priorytet. Jest to w pewnym stopniu spowodowane kryzysami wywołanymi zmianami cywilizacyjnymi, choćby w sposobie traktowania płci, oraz negatywnymi reakcjami na te zmiany wśród wielu osób reprezentujących religie. Rodzi to postawy obronne i agresywne, które nie mają charakteru dialogicznego. Dialog utrudniają także problemy gospodarcze i ekspansja polityki populistycznej na całym świecie, także w Polsce. Wreszcie wpływ na nastroje mają takie wydarzenia, jak motywowany religijnie zamach z 11 września 2001 r., rosyjska inwazja na Ukrainę w 2022 r., podczas której przywódcy religijni po obu stronach wspierają swoje rządy, wojna wywołana napaścią Hamasu na Izrael 7 października 2023 r. Te dramaty przypominają, że czasami konieczne są środki wojskowe, a nie dialog. Mimo to osoby oddane dialogowi kontynuują swoje zaangażowanie. Po napadzie Hamasu na Izraelczyków w październiku 2023 r. Polska Rada Chrześcijan i Żydów zorganizowała modlitwy o pokój z udziałem muzułmanów. Nie chodziło w nich o pouczanie czy promowanie jakichkolwiek koncepcji politycznych, ale o odwołanie do wezwania biblijnych proroków, aby nadszedł czas, gdy „naród nie podniesie miecza przeciw narodowi”. Inne hasło, które wyjaśnia sens takich działań, może brzmieć tak: „Horyzontem wojny musi być pokój”⁵.

Jeśli chodzi o działania dialogowe po stronie żydowskiej, to w Polsce najbardziej godnym uwagi wydarzeniem pozostaje oświadczenie *Dabru emet*. Podobne w duchu oświadczenie kilkudziesięciu rabinów ortodoksyjnych z 2015 r., „Czynić wolę naszego Ojca w niebie: ku partnerstwu Żydów i chrześcijan”, zostało w Polsce słabo zauważone i nie miało polskiego podpisu, choć warto dodać, że jeden z sygnatariuszy, Tyson Herberger, przez kilka lat pracował jako rabin w Warszawie i Wrocławiu. Polscy rabini po swoim publicznie wyrażali pozytywne opinie na temat chrześcijan. W 2015 r. Rada Rabinów, na której czele stoi naczelny rabin RP Michael Schudrich, stwierdziła: „Oby cała Polska i świat usłyszały czysty i moralny głos Episkopatu Polski o stosunkach z Żydami i religią żydowską”. Była to odpowiedź na oświadczenie Episkopatu wydane z okazji 50. rocznicy deklaracji *Nostra aetate*. W dokumencie biskupów polskich stwierdza się, że antysemityzm jest grzechem, a z polskimi Żydami nawiązano braterskie więzi, które stwarzają możliwość, aby „coraz bardziej odnawiać

5 Zob. w: Krajewski, 2023, s. 13–17.

i pogłębiać nasze wspólne duchowe dziedzictwo”. Rzeczywiście, najbardziej widocznym rezultatem dialogu są dobre kontakty oraz przyjaźnie chrześcijan i Żydów.

Instytucje przyczyniające się do dialogu

Muzeum POLIN zostało otwarte w 2014 r. i stało się ważnym czynnikiem w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich oraz punktem odniesienia dla dialogu⁶. Dzięki niemu historia ta może być postrzegana przez Polaków jako ważna i istotna. Owo zainteresowanie historią można zilustrować corocznym konkursem dla grup uczniów, którzy proponują, jak upamiętnić żydowską przeszłość własnej miejscowości. Organizatorem konkursu jest Forum Dialogu, organizacja pozarządowa zaangażowana w różnorodne projekty skupiające Żydów i Polaków. Założona przez Andrzeja Folwarcznego w 1998 r., rozszerzyła swoją działalność, tworząc sieć „liderów dialogu”. Co roku przedstawiciele Forum całymi miesiącami współpracują z kilkudziesięcioma szkołami w polskich miastach, także w bardzo małych miejscowościach.

Polska Rada Chrześcijan i Żydów (PRChiŻ) kontynuuje swoją działalność, a autor tych słów pozostaje jej współprzewodniczącym. Współprzewodniczącymi ze strony chrześcijańskiej – po początkowej kadencji ks. Waldemara Chrostowskiego, który odszedł w wyniku konfliktu z większością członków – byli kolejno: ks. Michał Czajkowski, ks. Andrzej Zuberbier, ks. Wiesław Dawidowski, Bogdan Białek, Zbigniew Nosowski, a ostatnio s. Katarzyna Kowalska NDS. Sekretarzem generalnym po Barbarze Sułek-Kowalskiej została Marta Titaniec. Wśród zastępców przewodniczącego byli: ks. Grzegorz Michalczyk, r. Stas Wojciechowicz, prof. Jerzy Sojka. Coroczny Marsz Modlitwy został wzbogacony – z inicjatywy Pawła Sawickiego i Ewy Teleżyńskiej, którzy działają w tej sferze również w fundacji „Pamięć Treblinki”, założonej przez ks. Wojciecha Lemańskiego – o wzruszającą ceremonię: odczytywane są imiona ofiar, zwłaszcza tych, które mieszkaly w pobliżu, wraz z krótkimi danymi na ich temat. Ponadto nadal w tym samym kościele w Warszawie odbywa się Wspólna Radość Tory. Odbywały się tam także inne otwarte spotkania PRChiŻ. Od czasu do czasu wydarzenia organizowano w synagogach, np. w *Ec chaim* – liberalnej synagodze warszawskiej gminy żydowskiej.

Można zadać pytanie, ile przez te trzydzieści parę lat udało się osiągnąć PRChiŻ i innym instytucjom dialogu? Odpowiedź nie jest jasna. Pomimo początkowego entuzjazmu od lat 90. nie nastąpił ani rozrost

6 Rozważania o powojennej części wystawy w: Krajewski, 2019; 2024.

instytucji dialogu, ani wyraźna poprawa wiedzy, postaw czy wyobrażeń społeczeństwa o wierze żydowskiej. Kilku aktywnych członków Rady należy do oficjalnego ciała Kościoła katolickiego ds. dialogu z judaizmem. Wpływ tego grona, a co dopiero Rady Chrześcijań i Żydów, na życie Polski, a nawet Kościoła, jest bardzo ograniczony. Nadzieje z okresu po 1989 r., że ogólna ewolucja polskiego społeczeństwa pójdzie w kierunku dialogu, nie spełniły się. Dzień Judaizmu jest w większości lekceważony – twierdzą chrześcijańscy członkowie rady – a tylko w kilku miastach jest autentyczny i stosunkowo szeroko zakrojony. Poznań jest jednym z takich miast, w niemałym stopniu dzięki aktywności ks. Jerzego Stranza.

PRChiŻ z inicjatywy swoich katolickich członków sporadycznie angażuje się w spory. Jeden z nich dotyczył Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (KUL). Od 2018 r. rada protestowała przeciwko wypowiedziom pewnego profesora tej uczelni, który twierdził, że żydowski mord rytualny został udowodniony przez polskie sądy w XVI czy XVII stuleciu. Kierownictwo KUL zdystansowało się od tej tezy, jednak specjalna komisja uczelni uznała, że opinia profesora wpisuje się w akceptowalną debatę naukową. Katastrofalne skutki dla wizerunku KUL były zapewne jedną z przyczyn powołania tam nowej instytucji – Centrum Relacji Katolicko-Żydowskich im. Abrahama J. Heschela. Niezależnie od okoliczności, które doprowadziły do jego uruchomienia w październiku 2022 r., ten ośrodek ma potencjał promowania dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, a zwłaszcza jego aspektów teologicznych.

Kontynuowane jest przyznawanie tytułu „Człowiek Pojednania” zasłużonym osobom z zagranicy⁷. W obecnym stuleciu otrzymali je między innymi Halina Birenbaum (Izrael), Jan Nowak-Jeziorański (USA i Polska), r. Alon Goshen-Gottstein (Izrael), ks. Tomáš Halík (Czechy), r. Abraham Skorka (Argentyna), Andrea Riccardi (Włochy), s. Michèle (Irene Müller, Szwajcaria), Yossi Klein Halevi (Izrael), pastor Steven Reece (USA), Alex Dancyg (Izrael). Oprócz tego od 2012 r. PRChiŻ nagradzała medalem im. ks. Romana Indrzejczyka – ważnego członka rady, który zginął w katastrofie smoleńskiej – polskich duchownych chrześcijańskich, w tym siostry zakonne, którzy angażowali się w upamiętnianie obecności Żydów w Polsce i nauczanie o żydowskich korzeniach chrześcijaństwa⁸. Jako pierwszy otrzymał go ks. Stanisław Bartmiński.

7 Zob. w: *Człowiek Pojednania*. Pozyskano z: <https://www.prchiz.pl/czlowiek-pojednania> (dostęp: 26.03.2024).

8 Zob. w: *Honorowa nagroda im. ks. Romana Indrzejczyka*. Pozyskano z: <https://www.prchiz.pl/nagroda-im-ks-romana-indrzejczyka> (dostęp: 26.03.2024).

Z kolei nagrodę im. ks. Stanisława Musiała ustanowiło inne ciało dialogowe – krakowski Klub Chrześcijan i Żydów „Przymierze”⁹. Pierwszymi laureatami byli Jan Błoński i miasto Chmielnik. Inny przykład wyróżnień o podobnym charakterze to działalność amerykańskiego prawnika Michaela Traisona, założyciela fundacji, która co roku wyróżnia szereg osób z Polski za szczególne zasługi w dziele opieki nad dziedzictwem i śladami Żydów w swoim otoczeniu. W ciągu 30 lat zostało wyróżnionych ponad 250 osób z kilkudziesięciu miejscowości. Znaczącym miastem inicjatyw w duchu dialogu jest Lublin. Szczególnie godny uwagi jest Ośrodek Brama Grodzka stworzony przez Tomasza Pietrasiewicza, który tworząc Teatr NN w latach 90., nic nie wiedział o Żydach lubelskich. Wkrótce zrozumiał, że „metafizyczny ład trzeba przywracać” i stworzył „przestrzeń spotkania” oraz 43 tysiące teczek, w których mają być udokumentowane postaci wszystkich lubelskich Żydów – ofiar Zagłady.

Żydzi polscy wobec chrześcijaństwa

Według dokumentu Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów (ICCJ) z 2009 r., zwanego „dwunastoma punktami z Berlina” (ICCJ, 2009), wśród wyzwań wynikających z dialogu dla Żydów znajdują się: uznanie wysiłków chrześcijan na rzecz zmiany ich postawy wobec Żydów, zbadanie żydowskich tekstów i liturgii pod kątem ich przekazu o innych religiach oraz rozróżnienie pomiędzy krytyką Izraela i antysemityzmem. Możemy według mnie dodać mocniejszy postulat, a mianowicie potrzebę szerzenia uznania dla chrześcijaństwa wśród Żydów. Niezależnie od osiągniętego postępu, wszystkie te wyzwania pozostają aktualne. Natomiast gdyby idea okazywania szacunku dla chrześcijaństwa miała być kierowana do społeczeństwa żydowskiego w Polsce, sprawa stałaby się mniej jasna. Powody są co najmniej trzy: liczba Żydów, występowanie podwójnej tożsamości, obecny kryzys Kościoła. Ich omówienie zaczniemy od ostatniego, który jest łatwy do zrozumienia. W środowiskach dialogu, takich jak PRChiŻ, krytyki, odwołujące się do ujawnionych skandalicznych zachowań w ramach Kościoła, są traktowane poważnie. Jednocześnie jednak nie ma mowy o odrzuceniu chrześcijaństwa, nie lekceważy się roli Kościoła i jego tradycji. Dla przykładu rada nadała tytuł „Człowieka Pojednania” (za rok 2011) Josephowi Weilerowi z Nowego Jorku, który jest Żydem. Jest on znany ze swojej zakończonej sukcesem batalii prawnej o dopuszczenie możliwości umieszczania krucyfiksów w szkołach państwowych we Włoszech ze

9 Zob. w: *Nagroda*. Pozyskano z: <https://www.przymierze.krakow.pl/nagroda/> (dostęp: 26.03.2024).

względu na ich tradycje narodowe; jednocześnie przyznaje, że we Francji byłoby to niewłaściwe ze względu na przeciwne tradycje narodowe.

Polscy Żydzi są w większości zdystansowani i krytyczni wobec Kościoła. Pokolenie aktywnych przeciwników systemu rządów sprzed 1989 r. pamięta jednak pozytywną rolę, jaką odegrały instytucje kościelne, które zapewniły przestrzeń wszystkim pragnącym większej wolności wbrew ówczesnym ograniczeniom. W czasach komunizmu nawet niezależne próby zgłębiania myśli żydowskiej często były podejmowane w katolickich klubach i czasopismach. Podczas niedawnej debaty na temat roli polskiego papieża słynny działacz opozycyjny Adam Michnik powtarzał, jak bardzo był i pozostał wdzięczny papieżowi za wsparcie opozycji. Dla młodych ludzi to niekoniecznie wiele znaczy. Widzą oni Kościół, który powrócił do ścisłego sojuszu z prawicowymi, populistycznymi partiami politycznymi i pragnie wolności dla siebie, a nie dla wszystkich. Niektórzy Żydzi występują publicznie przeciwko przywilejom Kościoła. Atak ten łatwo rozszerza się do postawy oznaczającej całkowite odrzucenie chrześcijaństwa, co jest przeciwieństwem dialogu. W rzeczywistości stanowisko takich Żydów jest podobne do antykościelnego stanowiska rozczarowanych byłych katolików. Może to wyglądać zaskakująco, ale – twierdzą – nie powinno. Mianowicie nietrafny jest obraz Żydów jako outsiderów, którzy albo krytykują, albo aprobują Kościół, nie mając z nim bliższego związku. Prawie wszyscy polscy Żydzi mają osobiste lub rodzinne powiązania z katolicyzmem¹⁰. Często ich doświadczenia nie różnią się zbytnio od doświadczeń rozgoryczonych katolików. Są co najmniej dwa powody inne niż wewnętrzny kryzys Kościoła, które wyjaśniają brak potrzeby uwrażliwiania polskich Żydów na chrześcijaństwo: nie jest to wcale potrzebne ze względu na ich liczebność i tożsamość.

Po pierwsze, jak powszechnie wiadomo, w Polsce Żydów jest bardzo niewiele. Według spisu powszechnego z 2021 r. 15,7 tys. mieszkańców Polski zadeklarowało żydowskość jako swoją pierwotną lub wtórną tożsamość. Nawet jeśli do tego dochodzi podobna liczba Polaków o żydowskich korzeniach, którzy tego nie zadeklarowali, to stosunek Żydów do katolików utrzymuje się na poziomie mniej więcej 1 : 1000. Co więcej, ci Żydzi mają w większości częściowe, czasem odległe korzenie i, co ważniejsze, wielu z nich to katolicy lub przynajmniej tak zostali wychowani. Fakt ten stwarza bardzo realny problem dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego: czy w dialogu mogą uczestniczyć żydowscy katolicy lub żydowscy członkowie innych Kościołów chrześcijańskich? Problem jest ogólny, ale ze względu na liczbę jest to szczególnie istotne w Polsce.

¹⁰ Więcej na ten temat w: Krajewski, 2014; 2024.

Należy także podkreślić, że dla większości polskich Żydów wzmianka o tych Żydach, którzy pozostając nimi, są przekonanymi chrześcijanami, nie ma nic wspólnego z żydowskimi chrześcijanami obecnymi na Zachodzie w protestanckich odłamach pod hasłem „Żydzi dla Jezusa”. Choć takie „mesjańskie” ruchy chrześcijańskie przybyły do Polski, mają one charakter marginalny i mało kto uważa ich członków za poważnych kandydatów do dialogu. Niezależnie jednak od liczebnej skromności tej kategorii żydowskich chrześcijan, sama ich obecność powoduje, że niektórzy zachodni teolodzy powracają do myślenia o Kościele jako o połączeniu dwóch grup: chrześcijan *ex gentes* (z pogan) i chrześcijan *ex circumcissione*, czyli spośród Żydów. Żydzi zaangażowani w dialog, nie mówiąc już o innych Żydach, niechętnie odnoszą się do tego pomysłu. Problem ten dobrze ilustruje przypadek kardynała Jeana Marie Lustigera, który urodził się we Francji w rodzinie polskich Żydów. Czynił niewiele z tego, czego wymaga od Żydów judaizm, a mimo to wierzył, że zachował lojalność wobec świata żydowskiego. Twierdził, że będąc aktywnym katolikiem, odkrył nowy sposób bycia Żydem. Jest to teza rażąca dla niemal wszystkich Żydów. Całe doświadczenie historyczne pokazuje, że chrzest był odejściem od społeczności żydowskiej i z reguły podejmowany był w tym celu. Co więcej, brak akceptacji twierdzeń Lustigera wynika nie tylko z historii. W moim przekonaniu problem jest bardziej zasadniczy.

Cała ta wizja Kościoła obejmującego Żydów – choćby niewielu – zakłada, że obecnie znajdujemy się w sytuacji podobnej do sytuacji Żydów prawie dwa tysiące lat temu, to znaczy, że ważną i nieuniknioną kwestią jest to, czy jest się za Jezusem jako Chrystusem, czy przeciw. Może wtedy był to autentyczny problem, chociaż i wówczas dla większości Żydów prawdopodobnie nie była to sprawa realnej decyzji. Natomiast teraz nie ma potrzeby wybierać. Oczywiście jednostki to czynią, jeśli zetkną się w swoim życiu z sytuacją, która ich do tego skłoni. Rzecz w tym, że obecnie nie ma takiej konieczności. Po wielu wiekach odrębnego rozwoju mamy do czynienia z dwiema odrębnymi tradycjami, a dla Żydów wyzwanie, jakie stanowi chrześcijaństwo, nie różni się zasadniczo od wyzwania stawianego przez buddyzm czy islam. Pomimo wspólnego pochodzenia i wspólnego Pisma Świętego, mamy do czynienia z odrębnymi tradycjami. Chrześcijaństwo już dawno przestało być częścią żywej tradycji żydowskiej. Było nią w pierwszych wiekach, ale teraz po prostu tak nie jest. Owi „Żydzi mesjańscy”, którzy wyznają przeciwny pogląd, są w zasadzie chrześcijanami. Jeśli podają się za Żydów, dialog staje się problematyczny. Powód można ująć następująco: chcą oni, aby każdy Żyd postrzegał swój stosunek do ich (chrześcijańskiej) religii tak jak oni, czyli jako stosunek do pewnej wersji judaizmu, a nie do osobnej religii – chrześcijaństwa. Twierdzenie to odrzuca większość Żydów i organizacji dialogu, w tym PRChiŻ.

Inny problem można postawić w związku z Żydami, którzy stali się członkami Kościoła: czy mają oni tworzyć odrębną kategorię, skrzydło, czy powiedzmy „kącik” w Kościele? Gdyby tak było, oznaczałoby to, że niektórzy ludzie są zarówno ochrzczeni, jak i w jakiś sposób bliżej Jezusa z powodu dodatkowych więzi pokrewieństwa. To z łatwością mogłoby oznaczać, że są w rzeczywistości głębszymi czy wręcz lepszymi chrześcijanami. Nikt nie mówi tego tak wprost, ale tu i ówdzie – choć raczej nie w Polsce – takie podejście można wyczuć. Zresztą i u nas takie nastawienie można zauważyć u Romana Brandstaettera, który był w powojennej Polsce znanym autorem powieści o Jezusie z Nazaretu. Zanim stał się katolikiem, był syjonistą. Można dyskutować o teologicznym znaczeniu żydowskiego „kącika”. Z bardziej pragmatycznego żydowskiego punktu widzenia pojawia się poczucie, że wyodrębnienie takiej grupy w Kościele może wywołać antysemicką reakcję. Reakcja wynikałaby z niewątpliwego poczucia, że „ci Żydzi chcą funkcjonować oddzielnie nawet w Kościele”. W każdym razie odróżnianie – czyli wyróżnianie? – Żydów w Kościele byłoby szkodliwe dla dialogu, ponieważ głównym założeniem dialogu jest to, że wszyscy partnerzy mają silną, jednoznaczną tożsamość religijną. W moim przekonaniu samego Lustigera należy traktować podobnie jak Edytę Stein (zob. w: Krajewski, 2007): jeśli potraktować go jako przypadek szczególny, można bez problemów zaakceptować jego drogę; jeśli zaś traktować go jako przykład, wzór dla Żydów, pojawia się problem – przede wszystkim dla Żydów, bo ich wyznanie jest wzgardzone, ale zapewne nie tylko dla Żydów. Mianowicie, gdyby odrębna i afirmowana jako „żydowska” kategoria wiernych stała się uznaną częścią Kościoła, można podejrzewać, że w jego hierarchii doszłoby do potępienia tego kroku jako niezgodnego z zasadą, że „nie ma Żyda ani Greka”. To zagrożenie mogłoby zostać nazwane „herezją lustigerowską”.

Celem dialogu międzyreligijnego nie jest zmiana artykułów wiary. Nie chodzi też o uznanie dogmatów innej religii ani o znalezienie wspólnego mianownika. Chodzi o uznanie innej wiary jako życiodajnego źródła dla swoich wyznawców, przyznanie, że chociaż jej dogmaty nie są dla nas do przyjęcia, to jednak owa inna religia może również wzmocnić sprawiedliwość w społeczeństwie ludzkim, a nawet pomóc ludziom w osiągnięciu świętości; z tych powodów przekonania partnerów dialogu, pomimo wszystkich różnic, mogą wskazywać na takie najgłębsze prawdy, które nam się jawią dzięki naszym własnym tradycjom religijnym (zob. w: Krajewski, 2007; 2017, 2020, s. 87–103). Tego typu podejście do dialogu nie dominuje, ale, Bogu dzięki, jest obecne także w Polsce.

BIBLIOGRAFIA

- Człowiek Pojednania*. Pozyskano z: <https://www.prchiz.pl/czlowiek-pojednania> (dostęp: 26.03.2024).
- Frymer-Kensky, T., Novak, D., Ochs, P. i Signer, M. (2000). *Dabru Emet – National Jewish Scholars Project: A Jewish Statement on Christians And Christianity*. Pozyskano z: <https://archden.org/wp-content/uploads/2018/09/2002-Dabru-Emet-A-Jewish-statement-on-Christiansand-Christianity.pdf>
- Honorowa nagroda im. ks. Romana Indrzejczyka*. Pozyskano z: <https://www.prchiz.pl/nagroda-im-ks-romana-indrzejczyka> (dostęp: 26.03.2024).
- ICCJ (2009). *Dwanaście punktów z Berlina (ICCJ 2009)*. Pozyskano z: https://prchiz.pl/prchiz_12_pkt_Berlin_popup (dostęp 26.03.2024).
- Krajewski, S. (2007). *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Krajewski, S. (2014). Powojnie, od 1944 do dziś. W: B. Kirshenblatt-Gimblett i A. Polonsky (red.), *Polin. 1000 lat historii Żydów polskich*. Warszawa: Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, 351–401.
- Krajewski, S. (2017). *Co zawdzięczam dialogowi międzyreligijnemu i chrześcijaństwu?* Kraków: Fundacja Judaica.
- Krajewski, S. (2019). *Żydzi w Polsce – i w Tatrach też*. Kraków: Austeria.
- Krajewski, S. (2020a). Asymetria w dialogu chrześcijańsko-żydowskim. W: S. Żurek (red.), *Dialog chrześcijańsko-żydowski – dialog międzyreligijny czy ekumeniczny?* Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 87–103.
- Krajewski, S. (2020b). John Paul II's Encounters with Polish Jews. *Studies in Jewish Christian Relations* 15, nr 1, 1–18.
- Krajewski, S. (2021). Religia. W: B. Kirshenblatt-Gimblett i T. Sztyma (red.), *Dziedzictwo Żydów polskich*. Warszawa: Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, 47–65.
- Krajewski, S. (2023). Pokój musi być horyzontem nawet w czasie wojny. *Chidusz*, nr 4, 13–17.
- Krajewski, S. (2024). *Small Numbers, Big Presence: Jews in Poland After World War II*. Berlin: Peter Lang.
- Nagroda*. Pozyskano z: <https://www.przymierze.krakow.pl/nagroda/> (dostęp: 26.03.2024).
- Wodecka, D. (2015). *Olga Tokarczuk: To nie jest kraj dla heretyków [ROZMOWA]*. Pozyskano z: <https://wyborcza.pl/7,75410,17302330,olga-tokarczuk-to-nie-jest-kraj-dla-heretykow-rozmowa.html>

Stanisław Krajewski – filozof, matematyk i publicysta, działacz mniejszości żydowskiej w Polsce. Profesor zwyczajny na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 2012 r. do 2020 r. przewodniczący

Rady Naukowej Instytutu Filozofii UW. Poza pracami naukowymi przed 1989 r. publikował artykuły w prasie podziemnej oraz w pismach inteligencji katolickiej. Po 1989 r. współtworzył Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Izraelskiej, Polską Radę Chrześcijan i Żydów (której współprzewodniczącym jest od początku) oraz wystawę główną w muzeum POLIN.

Abraham Skorka

<http://orcid.org/0000-0002-5410-1259>
Georgetown University, Washington D.C.
skorka@fibertel.com
DOI: 10.35765/pk.2024.4603.13

The Dialogue between Synagoga and Ecclesia in 2024

ABSTRACT

This article examines the current state of Catholic-Jewish relations in 2024, focusing particularly on significant documents published over the past century. The author highlights the pivotal roles of *Nostra Aetate* (1965) and *Dabru emet* (2000), providing a detailed commentary and interpretation of these texts while incorporating insights from other scholars. The analysis identifies shortcomings in the efforts of both Catholic and Jewish communities to establish meaningful and qualitative relationships. The article advocates for renewed efforts in dialogue, emphasizing the importance of friendship, mutual respect, and collaborative engagement.

KEYWORDS: Christian-Jewish Dialogue, Synagogue, Ecclesia, *Nostra Aetate*, *Dabru Emet*

STRESZCZENIE

Dialog między Synagogą a Eklezją w 2024 r.

Autor skupia się na relacjach katolików z Żydami w 2024 r., opierając się zwłaszcza na dokumentach wydanych na przestrzeni ostatnich stu lat. Rozmyślając nad znaczeniem Synagogi i Eklezji, podkreśla wagę dokumentów *Nostra aetate* (1965) oraz *Dabru emet* (2000), które komentuje, interpretuje i powołując się na innych autorów, uzupełnia. Dostrzega niedopatrzienia zarówno po stronie katolików, jak i Żydów w budowaniu jakościowych więzi. Sugeruje działanie, którym powinna towarzyszyć przyjaźń, braterstwo i spotkanie w dialogu.

SŁOWA KLUCZE: dialog chrześcijańsko-żydowski, Synagoga, Eklezja, *Nostra Aetate*, *Dabru emet*

The theme of the “Synagoga and Ecclesia: Past, Present, Future” symposium evokes the rich iconography associated with the Synagogue and the Church, prominently featured in medieval cathedrals and illustrated

manuscripts. Traditionally, the Church is depicted in a regal manner: she is crowned, majestic, and commanding. Her posture and facial expression convey confidence, and she holds a scepter or staff of authority in one hand, and the chalice of the Eucharist in the other.

In stark contrast, the representation of the Synagogue often depicts a more somber image. The crown that once adorned her head is now cast aside, her staff is broken, and she clutches either a torn Torah scroll or the overturned tablets of the Ten Commandments. Crucially, her eyes are frequently blindfolded or obscured, symbolizing her perceived blindness to the Christian Gospel. For instance, the façade of the Cathedral of Notre Dame de Paris shows her eyes obscured by a serpent wrapped around her head, while a 15th-century illustration depicts a demon covering her face and displacing her crown. These visual motifs not only underscore the historical portrayal of Jews as separated from Christian truth but also reflect the troubling associations made between Judaism and demonic forces in medieval iconography.

Thankfully, such depictions are no longer acceptable within the Catholic Church. To commemorate the fiftieth anniversary of *Nostra Aetate*, the Institute for Jewish-Catholic Relations at Saint Joseph's University in Philadelphia commissioned artist Joshua Koffman to create a sculpture that reimagines Synagoga and Ecclesia as equals, adorned with crowns, and blissfully engaged in the study of their respective scriptures. I had the honor of delivering the keynote address at the dedication of this sculpture, titled "Synagoga and Ecclesia in Our Time," on September 25, 2015. Two days later, I had the privilege of welcoming Pope Francis, who came to view and bless the artwork. His inscription on the base of the sculpture reads: "There exists a rich complementarity between the Church and the Jewish people that allows us to help one another mine the riches of God's word."

The contrast between medieval and post-*Nostra Aetate* representations of Synagoga and Ecclesia is striking. Clearly, Jews and Catholics have made significant strides towards rapprochement, exemplifying what Pope Francis has described as their "journey of friendship." Today, I would like to reflect on a significant Jewish contribution to this journey, approaching its twenty-fifth anniversary. This contribution is the theologically significant Jewish document *Dabru Emet* (Speak the Truth), which I believe outlines a path for continued progress in Jewish-Catholic relations.

Although *Dabru Emet* was signed by over 200 Jewish rabbis and scholars acting in their individual capacities rather than representing institutional endorsements, the collective intellectual authority and reputations of these signatories conferred considerable significance upon the declaration. Even modern Orthodoxy in the United States, which chose not

to endorse the statement due to certain theological concerns, responded by issuing a counter-document prepared by David Berger, a disciple of Joseph Soloveitchik. Despite his reservations about interreligious dialogue, Berger engaged substantively with the issues raised in *Dabru Emet* (Berger, 2002).

Twenty-four years after its publication on September 10, 2000, it is pertinent to revisit *Dabru Emet* critically and assess the evolution of its propositions. The statement's title, derived from Zechariah 8:16 – “These are the things you are to do: Speak the truth to each other; and render in your courts judgments that are true and make for peace” – is particularly apt. This verse underscores the centrality of both truth and peace, highlighting their interdependence: a peace that is not grounded in truth is not genuine, and a truth that fails to foster peace is of limited relevance. Peace, in this context, must be understood as an ideal applicable to all human relationships grounded in dialogue and mutual understanding.

This paper will explore the contemporary relevance of *Dabru Emet* by examining some of its more contentious points. Its first statement refers to the beliefs of both religions:

Jews and Christians worship the same God. Before the rise of Christianity, Jews were the only worshippers of the God of Israel. But Christians also worship the God of Abraham, Isaac, and Jacob; creator of heaven and earth. While Christian worship is not a viable religious choice for Jews, as Jewish theologians we rejoice that, through Christianity, hundreds of millions of people have entered into relationship with the God of Israel (Frymer-Kensky, Novak, Ochs, & Signer, 2000).

This point was criticized by David Berger, who argued that the respective conceptions of God are not exactly the same (Berger, 2010). In Judaism there is no *shituf*, no possibility of making the kinds of “associations” that Christianity does by conceiving God as Triune or becoming physically incarnate in the person of Jesus. Some medieval Jewish thinkers considered these ideas to be *avodah zara*, unacceptable pagan worship, while others concluded that it was not correct to label Christianity as “pagan” (Skorka, 2020). I agree with Berger that the formulation of this first point in *Dabru Emet* is not precise. But this issue was further developed in later Jewish statements, especially in the institutional Orthodox text “Between Jerusalem and Rome: Reflections on 50 Years of *Nostra Aetate*”, which acknowledged that although

core beliefs of Christianity ... create an irreconcilable separation from Judaism, ... we Jews view Catholics as our partners, close allies, friends

and brothers in our mutual quest for a better world blessed with peace, social justice and security (The Conference of European Rabbis, Rabbinical Council of America, Chief Rabbinate of Israel, 2017).

Pope Francis highlighted the significance of this collaborative approach during a meeting on August 31, 2017, with several authors and signatories of *Between Jerusalem and Rome*. He emphasized the importance of cooperation by stating, “This is most important: may the Eternal One bless and enlighten our cooperation, so that together we can accept and carry out ever better his plans, ‘plans for welfare and not for evil,’ for ‘a future and a hope’ (Jer. 29:11)” (Pope Francis, 2017).

Similarly, a prior non-institutional Orthodox statement, published on December 3, 2015, titled *To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians*, carefully avoided references to *shituf* (associative partnership) and instead focused on the ethical commonalities between Judaism and Christianity. This document articulated a shared vision for “a common covenantal mission to perfect the world under the sovereignty of the Almighty, so that all humanity will call on His name and abominations will be removed from the earth” (Ahrens, Greenberg, & Korn, 2021; CJCUC, 2015).

These Jewish documents collectively contribute to a clearer mutual understanding between Catholics and Jews, providing a foundation upon which future dialogues can be constructed.

Dabru Emet’s third statement asserts that “Christians can respect the claim of the Jewish people upon the land of Israel.” Following the Fundamental Agreement signed on December 30, 1993, which established full diplomatic relations between the State of Israel and the Holy See on June 15, 1994, there is formal recognition of Israel’s legitimacy as a nation-state. However, at the time of *Dabru Emet*’s publication in 2000, there remained some ambiguity regarding the Vatican’s stance on Israel as the national homeland of the Jewish people.

In an email dated May 21, 2015, Pope Francis clarified that “we must distinguish between the Jewish people, the State of Israel (which has the right to exist), and the temporary governments [or administrations] that the State has. If one does not accept the first two, one falls into anti-Semitism.” This statement underscores Francis’s recognition of the State of Israel as the national homeland of the Jewish people.

This perspective was reaffirmed by Emeritus Pope Benedict XVI in 2018. He noted that the year 1948

... made clear [that] the Jewish people, like every people, had a natural right to their own land. ... [I]t made sense to find the place for it in the

historical dwelling place of the Jewish people. ... In this sense, the Vatican has recognized the State of Israel as a modern constitutional state, and sees it as a legitimate home of the Jewish people ...

He further asserted that the Vatican recognizes the State of Israel as a legitimate constitutional state and as the rightful home of the Jewish people (Benedict XVI, 2018, pp. 178–179).

Emeritus Pope Benedict also wrote that

a strictly theologically-understood state – a Jewish faith-state that would view itself as the theological and political fulfillment of the [biblical] promises – is unthinkable within history according to Christian faith and contrary to the Christian understanding of [those] promises (Benedict XVI, 2018, p. 178).

However, the theological question of whether the State of Israel can be seen as the realization of God’s promises to the Jewish people merits analysis by Christian theologians, just as it does for Jewish scholars.

The “Prayer for the State of Israel,” used by Jews globally, describes Israel as “the first flowering of our redemption,” implying a beginning rather than an end – a notion akin to the “already but not yet” framework found in Christian eschatology. While *Dabru Emet*’s assertion that “Christians can respect the claim of the Jewish people upon the land of Israel” is valid, it suggests that further exploration is needed to understand if the State of Israel might be considered a form of this “first flowering.” Benedict XVI further remarks that “in another sense, [the State of Israel] expresses God’s faithfulness to the people of Israel” (Benedict XVI, 2018, p. 179). This perspective indicates that while the theological implications are complex, there is room for continued theological reflection and dialogue regarding the state’s role in fulfilling biblical promises.

The fourth of *Dabru Emet*’s eight points asserts that:

Jews and Christians accept the moral principles of Torah. Central to the moral principles of Torah is the inalienable sanctity and dignity of every human being. All of us were created in the image of God. This shared moral emphasis can be the basis of an improved relationship between our two communities. It can also be the basis of a powerful witness to all humanity for improving the lives of our fellow human beings and for standing against the immoralities and idolatries that harm and degrade us. Such witness is especially needed after the unprecedented horrors of the past century (Frymer-Kensky, Novak, Ochs, & Signer, 2000).

Although Jewish and Christian ethics both derive from the Torah, their interpretations of its principles can sometimes differ significantly. In the context of the ongoing conflict between Hamas and Israel, Pope Francis has expressed the view that all wars lead to terrorism by all involved parties. He has frequently stated this position. Media reports indicate that in a private conversation with the president of Israel, Francis remarked that terrorism cannot be combated with terrorism. The president of Israel responded by citing Ecclesiastes 3:8: “There is a time for war, and a time for peace.” Pope Francis seems to advocate for Israel to defend itself with minimal violence, whereas Israel contends that it must dismantle the military infrastructure of Hamas to prevent future attacks. This stance aligns with the rabbinic principle: “If you know without any doubt that someone is coming to kill you, get up earlier and eliminate him” (b. Sanhedrin 72a).

Thus, there are two competing ethical values that require deeper exploration by both Christians and Jews. Nonetheless, *Dabru Emet* was correct in urging both communities to oppose the immoralities and idolatries that continue to afflict humanity.

The fifth point in *Dabru Emet* asserts:

Nazism was not a Christian phenomenon. Without the long history of Christian anti-Judaism and Christian violence against Jews, Nazi ideology could not have taken hold nor could it have been carried out. Too many Christians participated in, or were sympathetic to, Nazi atrocities against Jews. Other Christians did not protest sufficiently against these atrocities. But Nazism itself was not an inevitable outcome of Christianity. If the Nazi extermination of the Jews had been fully successful, it would have turned its murderous rage more directly to Christians (Frymer-Kensky, Novak, Ochs, & Signer, 2000).

The statement “Nazism was not a Christian phenomenon” appears contradictory when juxtaposed with the acknowledgment of “the long history of Christian anti-Judaism and Christian violence against Jews.” For centuries, Christian hostility towards Jews and Judaism fostered an environment of hatred, discrimination, and prejudice, which Hitler exploited to propagate his antisemitic ideologies and influence millions of German citizens. Moreover, the claim that Nazism would have eventually targeted Christianity itself is speculative and lacks historical evidence.

Cardinal Walter Kasper, past president of the Commission of the Holy See for Religious Relations with Jews, eloquently addressed the complexities of this issue in 2010. He wrote

The history of Jewish-Christian relations is complex and difficult. In addition to some better times, as when bishops took Jews under their protection against pogroms by mobs, there were dark times that have been especially impressed upon the collective Jewish consciousness. The *Shoah*, the State-sponsored organized murder of approximately six million European Jews, based on primitive racial ideology, is the absolute low point in this history. The Holocaust cannot be attributed to Christianity as such, since it also had clear anti-Christian features. However, centuries-old Christian theological anti-Judaism contributed as well, encouraging a widespread antipathy for Jews, so that ideologically and racially motivated anti-Semitism could prevail in this terrible way, and the resistance against the outrageous inhuman brutality did not achieve that breadth and clarity that one should have expected (Cunningham, Sievers, Boys, Henrix, & Svartvik, 2011, p. 10).

However, from *Nostra Aetate* to our days, the Catholic Church as a whole has not reworked its teachings regarding the Jews sufficiently. In a 2010 writing by Father John T. Pawlikowski, he states that,

The church cannot enter into a fully authentic dialogue with the Jewish community, nor present itself and its teaching as a positive moral voice in contemporary society until it has cleansed its soul of its role in contributing to anti-Semitism (Cunningham et al., 2011, p. 15).

This necessitates the regular refutation of *adversus Ioudaios* texts from the patristic era and the consistent reinterpretation of certain New Testament passages (e.g., John 8:43–47; Matthew 27:25) in Christian preaching. Although significant scholarly work has been published on this topic, such as discussions on the controversial presentation of the Pharisees in the New Testament (Sievers & Levine, 2021), an annotated New Testament authored by numerous Jewish scholars (Levine & Brettler, 2011), and a joint Jewish and Catholic collection of essays on selected biblical texts (Morselli & Michelini, 2019), there remains much work for future generations.

Dabru Emet is therefore correct in stating, “we encourage the continuation of recent efforts in Christian theology to repudiate unequivocally contempt of Judaism and the Jewish people” (Frymer-Kensky, Novak, Ochs, & Signer, 2000). This aspiration remains as essential today as it was in 2000, if not more so.

Dabru Emet is a product of its time, representing the first comprehensive Jewish response to the possibility of genuine dialogue between Jews and Catholics following *Nostra Aetate*. It emerged in response to numerous declarations of repentance and friendship by the Church for past errors

committed against the Jews (Commission for Religious Relations with the Jews, 1998)¹, *Dabru Emet* highlights the common elements between both faiths because its authors believed that these Christian developments “merit a thoughtful Jewish response.” They asserted that “it is time for Jews to learn about the efforts of Christians to honor Judaism [and] ... to reflect on what Judaism may now say about Christianity.”

Significant progress has indeed been made since the promulgation of *Nostra Aetate* in 1965 and the publication of *Dabru Emet* in 2000. This progress continues to the present day, with the path of dialogue and rapprochement increasingly well-established. The foundations laid through these efforts will surely ensure that regressions to the situations that led to the terrible events of the past are unlikely.

Most importantly, sustained dialogue and interaction between Catholics and Jews have created unprecedented opportunities for sincere and deeply felt friendships to develop between members of both faiths. Personally, I feel immensely blessed by my long and profound friendship with Pope Francis. I have witnessed similar relationships flourish in many other contexts. Such friendships possess a spiritual dimension. As depicted in the *Synagoga and Ecclesia in Our Time* sculpture, these relationships allow us to draw closer to our Creator by learning from each other’s traditions about being in covenant with the Source of our being.

Allow me to conclude with two complementary quotations from a Catholic text and a Jewish text.

First, I quote from a 1985 Vatican statement:

We [Catholics and Jews] must also accept our responsibility to prepare the world for the coming of the Messiah by working together for social justice, respect for the rights of persons and nations and for social and international reconciliation. To this we are driven, Jews and Christians, by the command to love our neighbor, by a common hope for the Kingdom of God and by the great heritage of the Prophets (Commission for Religious Relations with the Jews, 1985).

Now, consider this excerpt from the 2017 document of the Conference of European Rabbis, the Rabbinical Council of America, and the Chief Rabbinate of Israel:

1 On October 1, 1997, the French bishops issued an apology to the Jewish people for the Church hierarchy’s silence during the Shoah. The Drancy bishops’ conference on September 30, 1997, acknowledged this “silence” and “withdrawal into a narrow vision of the Church’s mission” during the Holocaust.

We seek to deepen our dialogue and partnership with the Church in order to foster our mutual understanding and to ... find additional ways that will enable us, together, to improve the world: to go in God's ways, feed the hungry and dress the naked, give joy to widows and orphans, provide refuge to the persecuted and the oppressed, and thus merit His blessings (The Conference of European Rabbis et al., 2017).

May these encounters between Synagogue and Ecclesia deepen the dialogue between the two faiths, allowing their shared biblical values to help soothe the troubled world and forge a path that brings humanity closer to God, and the Creator closer to His creation.

REFERENCES

- Ahrens, J., Greenberg, I. i Korn, E. (red.) (2021). *From Confrontation to Covenantal Partnership*. Jerusalem/New York: Urim Publications.
- Benedict XVI (2018). Grace and vocation without remorse: comments on *the treatise de iudaeis*. *Communio*, 45, Spring 2018, 163–184.
- Berger, D. (2002). *Dabru Emet: Some Reservations about a Jewish Statement on Christians and Christianity*. Retrieved from: <https://ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/analyses/dabru-emet-berger> (access: 19.02.2024).
- Berger, D. (2010). Dabru emet: Some reservations about a Jewish statement on Christians and Christianity. In: *Persecution, polemic, and dialogue: essays in Jewish-Christian relations*, 392–398.
- CJUC (2015). *Orthodox Rabbinic Statement on Christianity*. Retrieved from: <https://web.archive.org/web/20221128052125/http://www.cjuc.org/2015/12/03/orthodox-rabbinic-statement-on-christianity/> (access: 19.02.2024).
- Commission for Religious Relations with the Jews (1985). *Notes on the correct way to present the Jews and Judaism in preaching and catechesis in the Roman Catholic Church*. Retrieved from: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/en2.html> (access: 19.02.2024).
- Commission for Religious Relations with the Jews (1998). *We remember: a reflection on the Shoah*. Retrieved from: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/en1.html> (access: 19.02.2024).
- Cunningham, P.A., Sievers, J., Boys, M.C., Henrix, H.H., & Svartvik, J. (eds). (2011). *Christ Jesus and the Jewish People Today New Explorations of Theological Interrelationships*. Rzym: Gregorian & Biblical Press.
- Ecclesiastes*

- Frymer-Kensky, T., Novak, D., Ochs, P. i Signer, M. (2000). *Dabru Emet – National Jewish Scholars Project: A Jewish Statement on Christians And Christianity*. Pozyskano z: <https://archden.org/wp-content/uploads/2018/09/2002-Dabru-Emet-A-Jewish-statement-on-Christiansand-Christianity.pdf>
- International Group of Orthodox Rabbis (2015). *To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians*. Retrieved from: <https://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/jewish/orthodox-2015dec4> (access: 19.02.2024).
- Levine, A.J. & Brettler, M.Z. (eds.) (2011). *The Jewish Annotated New Testament*. New York: Oxford University Press.
- Morselli, M.C. & Michelini, G. (eds.) (2019). *La Bibbia dell'Amicizia*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Pope Francis, (2017). *Address of His Holiness Pope Francis to the Delegation of Rabbis for the Presentation of the Statement "Between Jerusalem and Rome"*. Retrieved from: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/august/documents/papa-francesco_20170831_delegazione-rabbini.html (access: 19.02.2024).
- Sievers, J. & Levine, A.J. (eds.) (2021). *The Pharisees*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Skorka, A. (2020). *Jewish Views of the Religious Other (Christianity)*. Retrieved from: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/jewish-views-of-the-religious-other-christianity> (access: 19.02.2024).
- The Conference of European Rabbis, Rabbinical Council of America, Chief Rabbinate of Israel (2017). *Between Jerusalem and Rome: Reflections on 50 Years of Nostra Aetate*. Retrieved from: <https://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/jewish/cer-cri-rca-2017> (access: 19.02.2024).

Abraham Skorka – is the Rabbi of the Benei Tikva Jewish Community in Buenos Aires and a distinguished scholar in Biblical and Rabbinic Literature. He earned his doctorate from the Jewish Theological Seminary of America in New York. Additionally, Skorka holds a Ph.D. in Chemistry from the University of Buenos Aires, conferred in 1979. He is also an Honorary Professor of Jewish Law at Universidad del Salvador. In recognition of his contributions, he received an honorary degree from Universidad Católica Argentina in 2010. His extensive scholarly work includes numerous publications on biblical and Talmudic studies.

Monika Ostrowska

<http://orcid.org/0000-0002-0397-1131>

Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University
m.ostrowska@onet.pl

Michał Prużiński

<http://orcid.org/0000-0002-9848-6496>

Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University
mpruzinsky@afm.edu.pl

Cezary Podlasiński

<http://orcid.org/0000-0003-1281-4899>

Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University
czarekpo@wp.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.14

The Potential of Unmanned Aerial Vehicles for Use in Crisis Management in Poland

ABSTRACT

The article explores the integration of Unmanned Aerial Vehicles (UAVs) within the Crisis Management System (CMS), highlighting their potential to enhance crisis response and management through operational efficiency. It examines how UAVs can be effectively employed in crisis situations, presenting updates to the CMS that incorporate UAV capabilities. The article details the functions and key components of the CMS, which spans multiple levels of governance, from central to local authorities and executive agencies. The focus is on the preventative role of UAVs in crisis scenarios. Our research demonstrates how UAVs can be utilized to prevent and mitigate the impact of natural hazards such as floods, volcanic eruptions, hurricanes, tornadoes, heavy snowfall, snow avalanches, extreme heat, and frost. The findings suggest that integrating UAVs into the CMS framework can significantly enhance the system's ability to manage and control crises effectively and rationally. The deployment of drones in emergency situations holds significant potential to enhance and optimize relief efforts and operational processes. The article examines how UAVs can play a crucial role in modern crisis management environments, emphasizing their ability to improve emergency response. It also addresses the intersection of CMS with emerging threats such as cyber-terrorism, which is increasingly relevant in the context of cybersecurity and the digital landscape. In summary, we believe that emergency response groups can significantly benefit from the existing capabilities of UAVs. The integration of UAVs into crisis management systems offers substantial value both to affected populations and areas, as well as to disaster responders. UAVs provide a unique network for

collecting and sharing critical disaster data, thereby enhancing the efficiency and effectiveness of emergency operations.

KEYWORDS: risk management, unmanned aerial vehicles (UAVs), unmanned operational aircraft (UOA), UAVs flights

STRESZCZENIE

Potencjał bezzałogowych statków powietrznych wykorzystywanych w zarządzaniu kryzysowym w Polsce

W artykule omówiono podstawowe zagadnienia zarządzania kryzysowego (ZK) w odniesieniu do użycia bezzałogowych systemów powietrznych (BSP) w obszarze panowania nad kryzysem oraz zarządzania umożliwiającącego efektywne wykorzystanie BSP. Przedstawione rozwiązania aktualizacji ZK w zakresie wykorzystania BSP stanowią istotną część tego opracowania, w którym opisano i podsumowano zasadnicze składowe i funkcje tego systemu. W obszarze ZK funkcjonuje wiele instytucji ustanowionych hierarchicznie od centralnego organu aż po komórki w samorządach lokalnych i siłach oraz środkach realizujących zadania. W opracowaniu podkreśliliśmy, że zadania wykonywane w ramach ZK mają na celu głównie rolę prewencyjną. Przeprowadzone przez nas badanie i uzyskane wyniki pozwoliły na wyciągnięcie wniosków mówiących o możliwych sposobach minimalizowania skutków kataklizmów, np. powodzi, erupcji wulkanów, huraganów, tornad, obfitych opadów śniegu, w tym lawin, ekstremalnych upałów czy mrozów dzięki efektywnemu i racjonalnemu wykorzystaniu ZK. Ponadto, użycie dronów w celach reagowania kryzysowego będzie odgrywać znaczącą rolę w obecnych warunkach i może ułatwić oraz zoptymalizować procesy i przedsięwzięcia pomocowe. Podkreślono nieodłączność wystąpienia ryzyka aktywności terrorystycznej związanej z rozwojem obszaru cyberprzestrzeni i jej bezpieczeństwa jako jednego z czynników związanego z obszarem ZK. W konsekwencji artykuł przedstawia wyzwania ZK w zakresie wystąpienia przyszłych sytuacji kryzysowych w relacji do rozwoju technologii i możliwości użycia BSP. Mając na uwadze wykorzystanie BSP w ZK, zaznaczono konieczność dostosowania procedur do przepisów prawa międzynarodowego i narodowego (szczebel krajowy, resortowy, wojewódzki, powiatowy i gminny). Podsumowując, w naszej opinii dostępne obecnie możliwości BSP zdecydowanie wpłyną korzystnie na wszelkie przedsięwzięcia podjęte w ramach działań zarządzania kryzysowego. Zarządzanie kryzysowe w odniesieniu do BSP jest korzystne zarówno dla dotkniętej kryzysem społeczności, jak i dla udzielających pomocy, np. wykorzystując funkcjonujący do zbierania i przekazywania danych kryzysowych system BSP.

SŁOWA KLUCZE: zarządzanie kryzysowe, bezzałogowe statki powietrzne (BSP), bezzałogowy statek powietrzny operacyjny (UOA), UAVs loty bezzałogowych statków powietrznych

Introduction

The number of UAV flights has gradually increased due to the technical, operational, and economic capabilities of these devices. UAVs can be utilized for recreational, commercial, and combat purposes by individuals, companies, organizations, central and local governmental institutions, and even military entities (Routledge, 2016). The advantages of Unmanned Aerial Vehicles (UAVs) and the capabilities of Unmanned Aerial Vehicle Operators (UAVOs) include executing air operations over short and long distances and under ordinary, difficult, and hazardous atmospheric conditions. According to the US Department of Defense (2020), imagery is defined as a likeness or representation of any natural or man-made feature or related object or activity, along with the positional data acquired simultaneously with the likeness or representation. This includes products produced by space-based national intelligence reconnaissance systems and likenesses and representations produced by satellites, airborne platforms, UAVs, or other similar means, excluding handheld or clandestine photography taken by or on behalf of human intelligence collection organizations (US Joint Chiefs of Staff, 2017).

The decision-making process regarding the use of UAVOs for crisis-related tasks in Poland is primarily overseen by central government authorities. However, authority may often be delegated to lower levels within the framework of operational use in specific situations. Key authorities in the crisis management system include the President of the Council of Ministers, the Council of Ministers, the Minister of Regional Affairs, and secretaries of central government institutions responsible for responding to various types of crises. The primary aim of implementing UAVO usage is to prevent or at least minimize the effects of natural disasters such as floods, terrorist attacks, epidemics, chemical or biological incidents, environmental damage, snow avalanches, extreme heat, or frost. The number of UAVOs and their operational capabilities are increasing due to advancements in technical, operational, and economic factors.

Military may take advantage of UAVs by employing them in reconnaissance, identification of chemical weapons and other substances, but also using them to hit a wide range of targets (e.g., combat units, logistics elements, vehicles, etc.). UAVs operate in the near environment even in locations that are far away, in difficult and harmful environmental conditions. UAVs have a capacity to be extremely useful during cross-sectional reaction plan execution. In such situation the authorities shall be encouraged to prove the employment of UAVs not only in emergency circumstances, natural disasters but also in police and military operations. These activities create an excellent field for research and studies.

General Knowledge on Crisis Management Systems

In the modern world, there is a growing reliance on both robotization and automation. These advanced technologies significantly impact natural environments, social dynamics, economic activities, security protocols, and various other processes. Crisis situations, particularly those that endanger human life, increasingly require the support of sophisticated devices and systems capable of operating in real-time, irrespective of the scale and severity of the threat. A critical element in crisis management is the reaction time, which is contingent on the nature and magnitude of the threats. UAVs and various types of robots, with their advanced capabilities, offer the potential for quicker and more effective responses.

Collaboration within and across agencies is essential in emergency management. Simona et al. (2021) propose a conceptual framework for analyzing technological support for collaborative services in this field. This framework might be based on the 3C Model, which views collaboration services as the integration of three attributes: communication, coordination, and cooperation. It is therefore advisable to continuously seek new capabilities in the crisis management system using these collaborative methods and suitable devices. Such advancements can significantly enhance the decision-making process, allowing for more timely and effective responses to real-time situations. Disaster management comprises many components, and the application of knowledge management (KM) practices across all major phases of the disaster management cycle remains unclear. However, implementing KM in all phases of disaster management can reduce disaster impacts and enhance resilience (Oktari et al., 2020). Hierarchical structures often struggle to be flexible or adaptive enough to address the demands of large and complex disaster environments. Empowerment practices can enhance adaptive performance by enabling operational units in the field to respond effectively to unpredictable aspects of their work environment. Through reliance on their training and improvisational skills, unit members are better equipped to overcome stress and fatigue during complex incidents (Huntsman et al., 2021).

Methodology and Processes in the Polish Crisis Management System

To effectively address our objective of “to prevent and minimize the effects of natural hazards,” we examined the overall response of decision-making bodies, emphasizing both operational flexibility and technological capabilities.

These factors are particularly critical in crisis situations. With the increasing number of UAVs and licensed UAV operators, the airspace, especially over densely populated urban areas, is becoming increasingly crowded. Consequently, it is necessary to discuss conditions under which it may be possible to regulate or limit recreational and commercial UAV flights.

The Crisis Management System in Poland, as outlined in Table 1 and in accordance with the Journal of Laws of the Republic of Poland (2007), is a multi-tiered framework comprising the following components:

- crisis management bodies,
- opinion-making and advisory bodies competent in matters of initiating and coordinating actions taken in the field of crisis management,
- crisis management centers that maintain 24-hour readiness for action.

Table 1. Elements of crisis management at individual management levels

Level	Administrative grade	Crisis management authority	Opinion-making and advisory body	Crisis Management Center
1.	National	Council of Ministers, Prime Minister	Government Crisis Management Team (CMT)	Government Security Center
2.	Departmental	Ministers of government, Heads of a central authority	CMT (ministry, central office)	Crisis Management Center (CMC) (ministry, central office)
3.	Provincial	Governor	Provincial CMT	Provincial CMC
4.	District (county)	County Mayor	District CMT	District CMC
5.	Municipal	District Commune Head, Mayor, City Mayor	Commune CMT	Communal (municipal) CMC (Can be created)

Source: own study based on the Journal of Laws of the Republic of Poland, 2007.

The primary coordinating body during crisis events in Poland is the Government Center for Security (GCS). The GCS is tasked with ensuring effective communication and information flow between various administrative levels, including the Council of Ministers, the Prime Minister, relevant ministers overseeing government departments, Governors, County Mayors, and Municipal Mayors (Provosts). State institutions maintain close cooperation with the GCS through various communication channels, including telephone, email, and social networks, all of which are available 24 hours a day to guarantee uninterrupted information exchange.

Pursuant to the Journal of Laws of the Republic of Poland (2007) on crisis management, the Government Center for Security (GCS) provides essential information services to the Council of Ministers, the Prime Minister, and the Government Crisis Management Team. Additionally, the GCS ensures the seamless flow of information between national and international crisis management authorities and structures. The increasing frequency and intensity of natural hazards, coupled with the growing interdependencies among social-technical and ecological systems, are exerting significant pressure on emergency management frameworks. Relying solely on emergency management as a primary adaptation strategy is inadequate, as it fails to address the socio-political drivers of vulnerabilities. Bosomworth et al. (2017) addressed challenges for future strategic-level emergency management: reframing, networking, and capacity-building. These three key suggestions could assist the country's strategic-level emergency management in tackling challenges such:

- Reframing: Developing new perspectives on emergency management that incorporate socio-political dimensions and prioritize reducing vulnerabilities.
- Networking: adopting a network governance approach.
- Capacity-building: further developing the capacities of strategic-level emergency managers.

Crisis situations primarily encompass natural disasters triggered by environmental factors and those stemming from human activity. In a country like Poland, the most perilous and likely events include floods, heavy snowfall and frost, droughts, large-scale fires, hurricanes, chemical disasters, the current SARS-CoV-2 pandemic, and animal diseases. These threats are considered the most dangerous and probable. There is a robust consensus among humanitarian response authorities on the necessity for global action by professional organizations to develop a structured approach for a coordinated international response during sudden-onset disasters. The proposed plan employs a "three-tier approach":

- Tier 1: Immediate disaster response at a national/international level.
- Tier 2: Organization and deployment of healthcare personnel.
- Tier 3: Restoration management of disaster survivors and community reintegration.

Additionally, the Disaster Recovery Committee could play a crucial role in advocacy, training, and accreditation processes for therapy professionals. The significant challenge moving forward is the commitment of countries worldwide to develop a comprehensive, rehabilitation-inclusive approach to ensure the effective delivery of services to at-risk communities (Amatya et al., 2020).

The activity of the crisis management system has been primarily focused on preventing and mitigating the effects of atmospheric phenomena, with less emphasis on addressing failures and catastrophes. However, recent developments suggest a need for reevaluating the classification of epidemic threats within the framework of risk assessment, particularly those related to critical infrastructure. The Polish Government Security Center (2020) previously categorized epidemics as having a possible occurrence with an average impact on national security. This categorization should be reassessed, and the entire chain of potential threats should be reanalyzed. To enhance the effectiveness of crisis management in responding to natural disasters and human-induced catastrophes, it is crucial to have forces and resources capable of providing immediate access to real-time information and alleviating the burdens on personnel working under extremely challenging conditions that threaten health and life. Integrating Unmanned Aerial Vehicles (UAVs) into the crisis management system appears justified, as UAVs can meet these requirements and significantly improve the response capabilities in crisis situations.

The civilian use of drones necessitates the development of the PREDICATE project, which focuses on creating essential methodologies to guide the selection and operational use of Unmanned Aerial Systems (UAS), commonly known as UAVs, in emergency situations. To facilitate UAS selection, the project conducts a comprehensive needs assessment in collaboration with civil protection and law enforcement agencies. This assessment involves a thorough review of currently available technologies and market solutions, resulting in the creation of an online, user-friendly tool designed to support UAS selection based on specific operational requirements. To optimize the use of UAS, PREDICATE develops an intelligent path planning toolkit that automates UAS operations, simplifying their deployment for various civil protection activities. By utilizing these tools, emergency services can gain a better understanding of how to select and effectively employ UAS for monitoring and patrolling disaster-prone regions of interest. This approach aims to enhance the efficiency and effectiveness of emergency response efforts (Huntsman et al., 2021).

When discussing a crisis, it is essential to recognize that crises are characterized by their “unusual” nature for a given area. According to the Act on the State of Natural Disaster, a natural disaster is defined as either a spontaneous event or a technical failure, specifically one that is related to natural forces or technical malfunctions (Journal of Laws of the Republic of Poland, 2002). This definition underscores the distinction between events that arise from natural forces and those resulting from technical failures, both of which can lead to significant disruptions and challenges within the affected region.

Salmoral et al. (2020) highlight a growing interest in employing Unmanned Aircraft Systems (UAS) for flood risk management and response. Despite this, evidence on the structured and strategic utilization of UAS remains sparse. Effective flood response is crucial for saving lives and alleviating suffering. Their study assesses how UAS can be integrated into flood preparedness and response efforts, and formulates guidelines for their deployment at various stages: before, during, and after a flood event. This research aims to optimize the use of UAS to enhance flood management practices and improve overall emergency response efficacy. Natural disasters and technical failures can also be triggered by events in cyberspace and terrorist activities. According to the Journal of Laws of the Republic of Poland (2017), cyberspace is defined as the domain for processing and exchanging information created by information and communication technology (ICT) systems. Specifically, Article 3, point 3 of the legislation addresses the computerization of public entities' activities, including their interactions and connections with users. This highlights the growing importance of cybersecurity in managing and mitigating risks associated with digital threats and cyberattacks.

Sovilj and Sovilj (2017) emphasize the critical need to understand the potential misuse of drones by terrorists. In this context, drones could be employed to transport explosives or other destructive agents, posing significant threats to people, buildings, vehicles, and equipment. They also note concerns about the use of drones for reconnaissance, espionage, and communication to facilitate terrorist activities.

Conversely, drones are also seen as tools for counter-terrorism efforts. Hazelton (2017) argues that U.S. drone strikes, while contributing to security, have had limited political impact. The use of drones is often viewed as a tactical response to specific threats rather than a major strategy in the broader scope of U.S. global interests. As drones become more accessible, including to non-governmental organizations (NGOs), their effectiveness in counter-terrorism may diminish. However, drone strikes can help reduce aggression in non-democratic regimes and strengthen alliances with U.S. partners. Importantly, drone attacks are perceived as a less provocative form of intervention compared to other uses of force, potentially minimizing broader conflict escalation.

Polish National Crisis Management Structure and Tasks

The Polish National Crisis Management structure operates through a highly integrated network, where seamless and uninterrupted cooperation is essential, irrespective of time, day, or season. This coordination

occurs at four distinct levels, with dedicated crisis management teams functioning around the clock to ensure continuous collaboration among all critical entities involved in crisis management. The structure is organized as follows:

- Level 1 (Top Level) includes President of the Council of Ministers (Prime minister), Minister of the Interior and Administration, Government Crisis Management Team, Government Security Center, Crisis Management Teams of Ministries and Central Authorities of Government Administration, and Crisis Management Centers of Ministries and Central Bodies of Government Administration
- Level 2 (Upper Mediate Level) consists of Governor, Provincial Crisis Management Team, and Provincial Crisis Management Center
- Level 3 (Lower Mediate Level) includes District Mayor, District Crisis Management Team, and District Crisis Management Center
- Level 4 (Basic Level) consists of Mayor (City president), Commune – Municipality. Crisis Management Team, and Commune – Municipality Crisis Management Center

We distinguish four phases of crisis management: prevention, preparation, response, and recovery. The activities performed in each phase are logically connected and complement each other. Ideally, preventive measures would be in place to minimize or eliminate the need for subsequent reactions. However, since many natural forces are inherently unpredictable, it is impossible to entirely eliminate threats or prevent the occurrence of hazardous and disruptive events affecting people, animals, and the ecosystem. The phases of crisis management include the following:

- Prevention – actions aimed at eliminating or reducing the likelihood of a crisis through anticipatory measures.
- Preparation – focuses on developing emergency response plans, which detail who will perform specific tasks, when with what resources, and on what legal basis – before, during and immediately after a crisis event.
- Response – triggered when a real threat or event occurs. Its purpose is to implement measures to prevent or minimize damage and, once the crisis has occurred, to carry out rescue operations to aid to the injured and limit secondary damage and losses.
- Recovery – the final phase of the crisis management cycle, during which efforts continue until all systems return to their previous state or achieve a better condition than before the emergency.

Legal conditions and operational possibilities of using UAVs in crisis management

Aviation Law (Journal of Laws of the Republic of Poland, 2018a) is the principal document regulating most technical means of flight over land. It is important to highlight that this legislation mandates compliance from all individuals and entities involved in the construction or operation of various types of UAVs. The methods and procedures for operating UAVs are outlined in both international and national legal frameworks.

The Convention on International Civil Aviation (International Civil Aviation Organization, 1944), commonly known as the Chicago Convention, was signed on December 7, 1944, by 52 states. This led to the establishment of the Provisional International Civil Aviation Organization (PICAO), which later evolved into the International Civil Aviation Organization (ICAO) on April 4, 1947. In October of the same year, ICAO became a specialized agency of the United Nations, linked to the Economic and Social Council (ECOSOC). The Rules of the Air (International Civil Aviation Organization, 2018b) apply universally over international waters and national territories, provided they do not conflict with the regulations of the state being overflown.

The pilot-in-command of an aircraft is responsible for ensuring compliance with the rules of the air. An aircraft must be operated in accordance with either the general rules and visual flight rules (VFR) or instrument flight rules (IFR). Flight under visual flight rules is permitted if the flight crew can remain clear of clouds by at least 1,500 meters (5,000 feet) horizontally and at least 300 meters (1,000 feet) vertically, while maintaining a forward visibility of at least 8 kilometers.

The International Civil Aviation Organization (2020) is responsible for establishing airspace structures, units, and services necessary to promote a safe, orderly, and efficient flow of air traffic. UAV flights within airspaces defined by the ICAO and the European Union's European Union Aviation Safety Agency (EASA) must adhere to specific regulations and rules, whether for recreational, commercial purposes, or crisis management (European Union, 2019c).

To harmonize UAV regulations, the European Parliament passed Regulation (EU) 2018/1139, and the Commission Implementing Regulation (EU) 2019/947 on rules and procedures for the operation of UAVs entered into force (European Union, 2019b). Additionally, the Commission Delegated Regulation (EU) 2019/945 of March 12, 2019, on unmanned aircraft systems and on third-country operators of unmanned aircraft systems, was established (European Union, 2019a).

The entry into force of the aforementioned legal acts will unify the regulations governing the use and performance of air operations involving UAVs. Prior to these legal acts, the lack of a uniform position by international institutions led individual countries, with EASA's approval, to introduce their own regulations for UAV (Unmanned Aerial Vehicle) flights with a Maximum Take-off Weight (MTOW) of up to 150 kg. These regulations included certain exemptions, allowing UAV flights up to a height of 150 meters Above Ground Level (AGL).

Above this height, UAV flights are conducted in segregated airspace structures to ensure separation from other air operations involving manned aviation. The Polish Ministry of Infrastructure has established that safety within these airspace structures is the responsibility of the entity authorized or designated to provide services in each airspace class or structure (Journal of Laws of the Republic of Poland, 2018b).

In segregated airspace structures, UAV operations are typically carried out based on a Flight Plan (FPL) and must meet the requirements for airworthiness and equipment necessary for operations in the designated airspace class. To ensure safety, it is crucial for the Air Traffic Service (ATS) and, in some cases, military operational services, to have information about the location, type, and nature of the UAV flight. This coordination allows for the ongoing management of airspace use and ensures the safety of all airspace users.

While this requirement might complicate the execution of tasks in crisis situations, it is important to remember that crises have specific priorities and often necessitate the use of ad hoc airspace.

Performing unmanned flights is becoming increasingly popular. Table 2 highlights significant progress in issuing UAVO (Unmanned Aerial Vehicle Operator) certificates, notably in 2015 and 2017. The surge in certifications was driven by changes in legal regulations for both recreational and commercial purposes. Permission for Visual Line of Sight (VLOS) operations is common among private operators who navigate UAVs, often drones. To maximize efficiency, Beyond Visual Line of Sight (BVLOS) flights, which enable drones to cover greater distances, require a license. BVLOS flights allow operators to navigate drones beyond their visual range, enhancing operational capabilities. Drone pilot instructors must possess INS permissions to conduct training.

UAVs offer numerous advantages and are becoming serious competitors to manned aviation. They are cost-effective, environmentally friendly, and highly valuable for national security tasks. The current threats of terrorism and the dramatic development of epidemic situations highlight the need for advanced technologies like Deep Neural Networks (DNN) for 3D object recognition. Using DNNs, systems can automatically classify

objects captured in video frames with high accuracy, as demonstrated by Miyazato et al. (2019).

In civilian environments, UAVs are used for a variety of purposes, including forest patrolling, agritourism, environmental monitoring, observing dangerous events, traffic monitoring, pipeline patrolling, responding to natural disasters, and delivering shipments to hard-to-reach areas. Traditional manned transport for these tasks is often difficult, limited, time-consuming, and sometimes impossible. UAVs have been utilized in crisis management by the State Fire Service (SFS) and police for a long time.

Current UAV-borne photogrammetry provides highly effective methods for acquiring up-to-date knowledge of various environments and situations. Their effectiveness is attributed to their ability to operate in challenging conditions known as triple-D areas (Dull, Dusty, Dangerous) and the advanced remote sensing capabilities inherent in photogrammetry (Caroti et al., 2017).

Table 2. Report on the issue of UAVO qualification certificates

Type of qualification certificate	Authorization	Year 2013	Year 2014	Year 2015	Year 2016	Year 2017	Year 2018	Year 2019	Year 2020
UAVO qualification certificate	with VLOS permission	5	296	1560	3311	5389	8220	8507	8310
	with BVLOS license	2	53	152	192	692	948	1247	1312
	with INS permission	2	27	32	45	67	184	247	357
Total	Service along with sport and recreation using	9	376	1744	3548	6148	9332	10001	9979

Source: own processing with use of: Civil Aviation Authority, 2020 and data from previous years.

Police departments across the United States are increasingly integrating new visual monitoring technologies, such as unmanned aerial vehicles (UAVs or “drones”) and body cameras, into routine practices. While these technologies hold significant potential for both proactive and reactive policing, public attitudes toward their use are mixed. Building on previous research, the current study utilizes a national survey to examine how individuals’ perceptions of police legitimacy, effectiveness, and other criminal justice attitudes influence public receptivity to and opposition toward police use of UAVs in various contexts (Heen et al., 2018).

When planning air operations with UAVs, it is essential to consider technical parameters such as operating radius, range, optimal flight level, speed, and flight destination. These factors, combined with the use of permanently installed and/or suspended response sensors, facilitate the successful execution of the planned aviation mission.

In crisis management, UAVs offer the advantage of long-term direct information transmission from monitored areas. UAV operators can alternate tasks with other personnel over specified periods, conducting missions through continuous control or autonomously based on pre-planned flight profiles. This flexibility allows UAVs to be effectively utilized in emergencies for real-time area monitoring, air sampling, mapping, and delivering various materials and medical resources during natural and man-made threats.

Electric drones, in particular, provide a reliable alternative for the emergency transport of medical equipment, essential supplies, communication devices, and more. They can perform reconnaissance, locate hot spots, and facilitate quicker access to emergency sites. Additional approaches, such as e-bikes and e-stretchers, further enhance emergency response capabilities (Wankmuller et al., 2020).

Human and financial considerations, along with the efficiency of unmanned aerial vehicles (UAVs), suggest that UAVs will soon become increasingly prevalent in managing and mitigating crisis situations. Their widespread adoption is anticipated to enhance the effectiveness and sustainability of crisis response efforts. Currently, there are no unified regulations governing the integration of manned and unmanned aerial vehicles within shared airspace. To address this, it is essential to implement separation measures for flights above 150 meters AGL (Above Ground Level) by establishing designated airspace zones, such as restricted zones (R zones). These restrictions should be informed by the specific location of UAV operations and may be guided by the provisions outlined in Annex 15 of the International Civil Aviation Organization (ICAO, 2018a). This annex mandates that Notices to Airmen (NOTAMs) be issued and disseminated when there are potential dangers or threats to air navigation.

By utilizing these provisions, it is possible to establish restricted areas where manned and unmanned aerial vehicles operate separately, tailored to operational needs and the threats faced. To ensure the efficient functioning of the crisis management system, it is crucial that UAVs be readily available to the relevant personnel and institutions involved. UAV operators must possess appropriate UAV operator qualifications and engage in ongoing education and training that closely simulates real-world conditions.

Summary

From a legislative perspective, Poland has enacted the necessary regulations to align with international standards for the utilization of UAVs. The increasing deployment of UAVs in crisis management demonstrates their significant benefits. The crisis management system relies on efficient communication between authorities and organizations responsible for managing and mitigating crisis situations, and UAVs play a crucial role in enhancing this capability.

To facilitate smooth and effective information flow and decision-making, institutions collaborate closely with the Government Center for Security (GCS). This cooperation aims to prevent or minimize the impacts of crises such as volcanic eruptions, tsunamis, hurricanes, tornadoes, epidemics, chemical or biological disasters, heavy snowfall, avalanches, extreme heat, or frost.

Traditionally, crisis response relies heavily on manned aviation, which has its limitations. UAVs, however, offer modern technology that allows for extended operations in disaster areas and real-time image transmission, without the need for extensive infrastructure.

The use of UAVs in crisis management is expanding due to their operational advantages. To accommodate this growth and ensure safety, UAV operations should be conducted in designated airspace structures, either in conjunction with or separate from manned aviation, based on the specific threats, needs, and operational requirements of the crisis management efforts.

REFERENCES

- Amatya, B., Lee, S.Y., Galea, M.P., & Khan, F. (2020). Disaster Rehabilitation Response Plan Now or Never. *American Journal of Physical Medicine & Rehabilitation*, Vol. 99, Issue 2, 170–177. DOI: 10.1097/PHM.0000000000001308
- Bosomworth, K., Owen, Ch., & Curnin, S. (2017). Addressing challenges for future strategic-level emergency management: reframing, networking, and capacity-building. *In Disasters*, Vol. 41, Issue 2, 306–323. DOI: 10.1111/disa.12196.
- Caroti, G., Piemonte, A., & Pieracci, Y. (2017). UAV-Borne Photogrammetric Survey as USAR Firefighter Teams Support, eds. O. Gervasi, B. Murgante, S. Misra, G. Borruso, C.M. Torre, AMAC Rocha, D. Taniar, BO Apduhan, E. Stankova, A. Cuzzocrea. Book Series: Lecture Notes in Computer Science, Vol. 10407, 3–15. DOI: 10.1007/978-3-319-62401-3_1.

- Civil Aviation Authority. (2020). Register of Airline Personnel. Warsaw. Cited [2021-10-12]. [in Polish] Retrieved from: https://www.ulc.gov.pl/_download/%C5%9Awiadectwa_kwalifikacji_wydane_jako_nowe_w_2020_r.pdf and data from previous years
- European Union. (2019a). Regulation (EU) 2019/945 of 12 March 2019 on unmanned aircraft systems and on third-country operators of unmanned aircraft system. Retrieved from: <https://www.easa.europa.eu/document-library/regulations/commission-delegated-regulation-cu-2019945>
- European Union. (2019b). Regulation (EU) 2019/947 of 24 May 2019 on the rules and procedures for the operation of unmanned aircraft. Retrieved from: <https://www.easa.europa.eu/document-library/regulations/commission-implementing-regulation-eu-2019947>
- European Union. (2019c). Aviation Safety Agency (EASA). 2019. EASA – Easy Access Rules for Normal-Category Aeroplanes (CS-23). 2019. Retrieved from: <https://www.easa.europa.eu/document-library/easy-access-rules/easy-access-rules-normal-category-aeroplanes-cs-23>
- Hazelton, J. (2017). Drone Strikes and Grand Strategy: Toward a Political Understanding of the Uses of Unmanned Aerial Vehicle Attacks in US Security Policy. *Journal of Strategic Studies*, Vol. 40, Issue: 1–2, 68–91. DOI: 10.1080/01402390.2016.1196589.
- Heen, M.S.J., Lieberman, J.D., & Miethe, T.D. (2018). The thin blue line meets the big blue sky: perceptions of police legitimacy and public attitudes towards aerial drones. *Criminal Justice Studies*, Vol. 31, Issue 1, 18–37. DOI: 10.1080/1478601X.2017.1404463.
- Huntsman, D., Greer, A., Murphy, H., et al. (2021). Enhancing adaptive performance in emergency response: Empowerment practices and the moderating role of tempo balance. *Safety Science*, Vol. 1. DOI: 10.1016/j.ssci.2020.105060.
- International Civil Aviation Organization. (1944). Convention on International Civil Aviation – Doc 7300, also known as the Chicago Convention. Retrieved from: <https://www.icao.int/publications/Pages/doc7300.aspx>.
- International Civil Aviation Organization. (2018a). ICAO ANNEX 15 to the Convention on International Civil Aviation, 16th Edition, July 2018. Convention on International Civil Aviation. Aeronautical Information Services, Chapter 5, point 5.1.1.1. Retrieved from: <https://www.icao.int/WACAF/Documents/Meetings/2018/AIS%20to%20AIM/DP-4A%20-%20ATTACHMENT-Consolidated%20clean%20version%20Annex%2015.pdf>
- International Civil Aviation Organization. (2018b). ICAO ANNEX 2, 10th Edition, November 8, 2018. Rules of the Air. Includes all amendments and changes through Amendment 47, July 12, 2021. Retrieved from: https://global.ihs.com/doc_detail.cfm?item_s_key=00400939.

- International Civil Aviation Organization. (2020). ICAO ANNEX 11, 15th Edition, 2020. Complete Document Air Traffic Services. Includes all amendments and changes through Amendment 52, 2020. Retrieved from: https://global.ihs.com/doc_detail.cfm?item_s_key=00400970
- Journal of Laws of the Republic of Poland. (2002). Act of 18 April 2002 item 558 about the state of a natural disaster and Act of 15 September 2017 item 1897 Announcement of the Marshal of the Sejm of the Republic of Poland on the publication of the uniform text of the Act on the state of natural disaster. Retrieved from: <https://eli.gov.pl/api/acts/DU/2002/558/text/U/D20020558Lj.pdf>
- Journal of Laws of the Republic of Poland. (2007). Act of 26 April 2007 item 590 on crisis management as amended. Retrieved from: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20070890590>
- Journal of Laws of the Republic of Poland. (2017). Act of 24 February 2017 item 570 Announcement of the Marshal of the Sejm of the Republic of Poland of February 24, 2017 on the publication of the uniform text of the Act on the computerization of the activities of entities performing public tasks. Retrieved from: <https://www.prawo.egospodarka.pl/akty/dziennik-ustaw/2017/000/570>
- Journal of Laws of the Republic of Poland. (2018a). Act of 14 June 2018 item 1183 Announcement of the Marshal of the Sejm of the Republic of Poland of June 14 2018 on the publication of the consolidated text of the Act – Aviation Law. Retrieved from: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20180001183>
- Journal of Laws of the Republic of Poland. (2018b). Regulation of The Minister of Infrastructure of 27 December 2018 on the structure of Polish airspace and the detailed conditions and manner of using this space. Chapter 3. Use of the Airspace, § 18 point 2.2. item 619. Retrieved from: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20190000619>
- Miyazato, T., Uehara, W., & Nagayama, I. (2019). Development of a free viewpoint pedestrian recognition system using deep learning for multipurpose flying drone. *Electronics and Communications in Japan*, Vol. 102, 16–2. DOI: 10.1002/ecj.12215. Retrieved from: <https://www.bing.com/search?q=Krajowy+Plan+Zarz%C4%85dzania+Kryzysowego%2C+aktualizacja+2020+cz%C4%99%C5%9B%C4%87+A%2C+str.+3&form=ANNTH1&refig=f4bf4462f754e24a8112d089b45a74a>
- Oktari, R.S., Munadi, K., Idroes, R., & Sofyan, H. (2020). Knowledge management practices in disaster management: Systematic review. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, Vol. 51. DOI: 10.1016/j.ijdr.2020.101881
- Polish Government Security Center. (2020). National Crisis Management Plan, update 2020-part A, 3.
- Routledge (2016). *Drones and Responsibility: Legal, Philosophical and Socio-Technical Perspectives on Remotely Controlled Weapons*.

- Edited by: DiNucci, E; DeSio, FS Book Series: Emerging Technologies Ethics and International Affairs. 1–21. Retrieved from: <https://www.routledge.com/Drones-and-Responsibility-Legal-Philosophical-and-Socio-Technical-Perspectives/Nucci-Sio/p/book/9781138390669>
- Salmoral, G., Casado, M.R., Muthusamy, M., Butler, D., Menon, P.P., & Leinster, P. (2020). Guidelines for the Use of Unmanned Aerial Systems in Flood Emergency Response. *Water*, Vol. 12, Issue 2, 22. DOI: 10.3390/w12020521
- Simona, T., Taupo, T. & Antunes, P. (2021). A Scoping Review on Agency Collaboration in Emergency Management Based on the 3C Model. *Inf Syst Front* (2021). [Cited 2021-02-14]. Retrieved from: <https://doi.org/10.1007/s10796-020-10099-0>. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10796-020-10099-0>. https://apps.webofknowledge.com/Search.do?product=WOS&SID=E2nz5txJjNfhOLCzizL&search_mode=GeneralSearch&prID=ac33226d-a049-4bb0-b98a-4e7d6d1e9857
- Sovilj, D., & Sovilj, M.P. (2017). Terrorism with drones – a new way of fighting? *Policija I Sigurnost-Police And Security*, Vol. 26 Issue 3, 255–266. Ministry of Interior Republic Croatia, Police Academia, Av Gojka Suska 1, Zagreb, 10090, Croatia. Accession Number: WOS:000426576600006. SSN: 1330-0229, eISSN: 1848-428X.
- US Joint Chiefs of Staff. (2017). Geospatial Intelligence in Joint Operations Joint Publication 2– 03. Retrieved from: https://www.jcs.mil/Portals/36/Documents/Doctrine/pubs/jp2_03_20170507.pdf.
- US DOD. (2020). Dictionary of Military and Associated Terms (2020, p. 101). US Department of Defense, As of December 2020. Retrieved from: <https://www.jcs.mil/Portals/36/Documents/Doctrine/pubs/dictionary.pdf>.
- Wankmuller, C., Kunovjanek, M., Sposato, R.G., & Reiner, G. (2020). Selecting E-Mobility Transport Solutions for Mountain Rescue Operations. In *Energies* 2020. *Energies*, Vol. 13, Issue 24, 19. DOI: 10.3390/en13246613, 6613.

Monika Ostrowska – a Professor at Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University, where she has been a faculty member since 2012. She earned her degree in Pedagogy and Defense Education from the University of the National Education Commission, Krakow (2001), followed by Ph.Ds in Physical Culture Sciences (2008) and Pedagogical Sciences (2009). She achieved habilitation in Social Sciences in 2012. Previously, researcher and lecturer in the Department of Education for Safety and the Department of General Safety at Jerzy Kukuczka University of Physical Education in Katowice. At Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University, she has served as Vice-Dean of the Faculty of Security Studies since 2009, representative of the Dean for scientific research (2015–present), chair of the Science Committee, deputy director of the Institute of National Security,

and chair of the Department of Education for Security. Her research and teaching focus on research methodology, safety sciences, risk management, and safety education.

Cezary Podlasiński – a Lieutenant General with 39 years of service in the Armed Forces and a Professor at Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University since 2016. He graduated from the Armored Forces Officers' College, the National Defense University, and completed postgraduate studies in Euro-Atlantic Integration and Security and national security. His career spanned from basic to senior operational and training roles, including military missions in Iraq and Afghanistan, where he led operational and training activities with the 10th Armored Cavalry Brigade in Ghazni province. Honored with the Commander's Cross of the Order of the Military Cross and the American Legion of Merit. He contributed to the establishment of the Land Operations Center – Land Component Command and the EU Strategic Military Command. His expertise extends to drones in commercial applications. As a lecturer, he focuses on Cyber Security, Crisis Management, the state security system, Civil Defense, and International Humanitarian Law.

Michal Pružinský – graduated from the Military Technical University in Liptovský Mikuláš, Slovakia, in 1977 and earned his doctorate at the Military Academy in Brno, Czech Republic, in 1983. A retired Colonel, he specialized in the operational and combat use of the Armed Forces, focusing on special technical and logistical support. He habilitated as an Associate Professor in 1987 and completed an International Fellowship at the US Army War College, Carlisle Barracks, Pennsylvania, in 1995. In 1999, he was awarded the title of professor by the President of the Slovak Republic. Held various senior positions, including roles at the General Staff of the Armed Forces and the Ministry of Defense of Slovakia, and served as Rector-Commandant of the Military Academy in Liptovský Mikuláš before retiring from the Armed Forces. Since 2012, he has been a lecturer at Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University, teaching courses on Security Theory, Internal Security of the European Union, and Crisis Situations in an International Framework.

Dorota Dąbrowska

<http://orcid.org/0000-0003-4410-1930>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

dk.dabrowska@uksw.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.15

O zróżnicowanych sposobach określania relacji między polskością a katolicyzmem we współczesnej humanistyce (Boski – Bisko)

STRESZCZENIE

Cel artykułu stanowi refleksja nad sposobami postrzegania relacji między polskością a katolicyzmem we współczesnych badaniach humanistycznych. Zagadnienie to zostanie ujęte w perspektywie analizy porównawczej dwóch publikacji, reprezentujących odmienne dziedziny nauki – rozdziału z książki *Kulturowe ramy zachowań społecznych* Pawła Boskiego (wpisującego się w nurt psychologii międzykulturowej) oraz fragmentu kulturoznawczej pracy doktorskiej autorstwa Agaty Bisko (dysertacja wydana pod tytułem *Polska dla średnio zaawansowanych: współczesna polskość codzienna*). Wyraziste zróżnicowanie diagnoz wpisanych w te dwa teksty skłania do refleksji nad uwarunkowaniami metodologicznymi oraz perswazyjnym potencjałem wypowiedzi formułowanych na gruncie humanistyki. Intencją autorki artykułu będzie wskazanie elementów retorycznych, prowokujących do namysłu nad subiektywnym naznaczeniem każdej perspektywy badawczej, oraz zwrócenie uwagi na wartościowanie zawarte w tekstach.

SŁOWA KLUCZE: polskość, katolicyzm, religia, perswazja, wartościowanie

ABSTRACT

On the Diverse Ways of Refining the Relationship between Polishness and Catholicism in Contemporary Humanities (Boski – Bisko)

The aim of the article is to reflect on the ways in which the relationship between Polishness and Catholicism is perceived in contemporary humanities research. This issue will be approached from the perspective of a comparative analysis of two publications representing different fields of science – a chapter from the book *Kulturowe ramy zachowań społecznych* (*The Cultural Framework of Social Behaviour*) by Paweł Boski (representing cross-cultural psychology) and an excerpt from the cultural studies doctoral dissertation by Agata Bisko (dissertation published under the title *Polskość dla średniozaawansowanych*):

Sugerowane cytowanie: Dąbrowska, D. (2024). O zróżnicowanych sposobach określania relacji między polskością a katolicyzmem we współczesnej humanistyce (Boski – Bisko). © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 3(46), ss. 203–215. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.15

Nadesłano: 02.02.2023

Zaakceptowano: 07.05.2023

współczesna polskość codzienna – Poland for the Middle Aged: Modern Everyday Polishness). The clear differentiation of diagnoses inscribed in these two texts encourages reflection on methodological conditions and the persuasive potential of statements formulated in the humanities. It will be the intention of the author of this article to point out rhetorical elements provoking reflection on the subjective markings of each research perspective and to draw attention to the valorisation contained in the texts.

KEYWORDS: Polishness, Catholicism, religion, persuasion, valuing

Próbom diagnozowania specyfiki polskiego społeczeństwa – zarówno w odniesieniu do czasów minionych, jak i współczesnych – towarzyszy zwykle refleksja nad wpływem katolicyzmu na mentalność, obyczaje, kulturę Polaków. Trudno byłoby zaprzeczyć istotnej roli religii w kształtowaniu się społeczeństwa polskiego (por. Rojek, 1984, s. 222; Domagała, Łuczewski) – jej powszechna rola i szeroki zasięg oddziaływania wynika m.in. ze skomplikowanej historii narodu pozbawionego państwa. Pozostawiając na boku zagadnienie historycznych źródeł istotnej roli odgrywanej przez katolicyzm w Polsce, chciałabym podjąć namysł nad sposobami określania relacji między polskością a katolicyzmem we współczesnych badaniach humanistycznych. To szerokie zagadnienie przeanalizuję na przykładzie dwóch wybranych publikacji, które można uznać za reprezentatywne dla pewnych tendencji – rozdziałów z książek – *Kulturowe ramy zachowań społecznych* Pawła Boskiego oraz *Polska dla średnio zaawansowanych* Agaty Bisko. Poniższą analizę – skrótową, syntetyczną, wybiórczo ujmującą najistotniejsze elementy badanych tekstów – potraktować można jako szkic będący punktem wyjścia dla szeroko zakrojonych badań poświęconych tej problematyce. Cel niniejszego tekstu nie jest związany z intencją merytorycznej weryfikacji sposobów definiowania relacji między polskością a katolicyzmem, a zatem nie zmierzam ku oglądowi i ocenie kwestii żywotności symboliki chrześcijańskiej w społecznym doświadczeniu, współczesnych losów pojęcia Polak katolik czy kondycji i kulturowego znaczenia kultu maryjnego. Cel tego artykułu jest skromniejszy – by poprzez ogląd dwóch zróżnicowanych punktów widzenia, wpisanych w analizowane wypowiedzi, dostrzec ich retoryczne uwarunkowania, metodologicznie „grząskie miejsca”, ujawnić konstruktywistyczny, subiektywny i narracyjny charakter tekstów napisanych i funkcjonujących w konwencji dyskursu naukowego.

Dobór materiału badawczego umotywowany jest wyrazistą odmiernością zawartych w tekstach diagnoz oraz podobieństwem problemów koncentrujących uwagę badaczy. Rozdział z książki Boskiego, metodologicznie złożony, najściślej powiązany z psychologią indygeniczną, zmierza ku

ekspozycji tezy o pozytywnej roli katolicyzmu dla kultury polskiej, zaś fragment kulturoznawczego doktoratu Agaty Bisko, operujący narzędziami właściwymi dla antropologii kultury, pozwala się interpretować jako wypowiedź o wręcz przeciwnej wymowie. Możliwość określenia relacji między dwoma pojęciami i ich korelatami społecznymi w sposób skrajnie odmienny wzbudza badawczą ciekawość i każe zastanowić się nad tym, jakie są przyczyny zróżnicowania diagnoz – czy dotyczą one przede wszystkim metodologii, czy też sposobu, w jaki terminy są definiowane, czy wiążą się z odmiennymi perspektywami aksjologicznymi, towarzyszącymi autorom?

Przyjrzyjmy się najpierw przywołanemu fragmentowi książki Pawła Boskiego – rozdziałowi *Ramy zachowań społecznych w kulturze polskiej. Od makropsychologii społecznej do psychologii indygenicznej*, w którym autor podejmuje się próby określenia specyfiki polskiej mentalności w odniesieniu do perspektywy psychologii indygenicznej (Boski, 2009, s. 371). Tekst Boskiego można uznać za wypowiedź synkretyczną, łączącą w sobie różne metody badawcze – rozpoczyna się od rozważań na temat historycznych uwarunkowań, by następnie korzystać ze zdobyczy badań ilościowych i dojść w konkluzji do konstatacji silnie wartościujących (dzięki czemu tekst nabiera w swoim ostatecznym wydźwięku nieco „eseistycznego” tonu). Mimo naszpikowania rozdziału narzędziami, objawiającymi zdolność posługiwania się skomplikowaną aparaturą metodologiczną (zob. szczególnie: Boski, 2009, s. 382–386; 394–399), lektura rozdziału pozostawia niedosyt i niepokój – ostatecznie bowiem tekst wybrzmiewa stwierdzeniami podkreślającymi ogromną rolę humanizmu w Polsce, jednak można odnieść wrażenie, że tezy nie zostają wystarczająco uzasadnione.

Rezygnując z możliwości szczegółowego oglądu całej wypowiedzi Boskiego, prześledźmy jej strukturę oraz przyjrzyjmy się fragmentom szczególnie istotnym pod kątem weryfikacji metodologicznej stabilności rozdziału. Autor rozpoczyna go od przedstawienia metody – deklaruje intencję posłużenia się psychologią indygeniczną, którą traktuje jako przeciwwagę dla makropsychologii społecznej. Wybrane przez autora narzędzie badania samoświadomości społecznej opiera się na czterech założeniach, określonych u Boskiego jako „tezy” – o

unikalnej kompozycji każdego systemu kulturowego, (...) o historycznych źródłach i ciągłości kulturowej, (...) o idealnym i realnym poziomie funkcjonowania kultury, (...) o wspólnym wzorcu tożsamościowym i sprzecznościach wewnętrznych (Boski, 2009, s. 371).

Interesujące perspektywy zawarte w naszkicowanej perspektywie badawczej zostają w umiarkowanym stopniu wykorzystane w obrębie przeprowadzonego w rozdziale badania.

Po przedstawieniu założeń badawczych autor przechodzi do rozważań na temat „kulturotwórczej roli katolicyzmu w genezie polskiej mentalności” (Boski, 2009, s. 373–378). Fragment ten wzbudza szczególną uwagę ze względu na dysproporcję między wagą wynikających z niego konkluzji a niskim poziomem szczegółowości zawartych w nim obserwacji. Powszechnie znane stwierdzenie o istotnej roli katolicyzmu w procesie kształtowania polskiej mentalności zostaje bowiem uzasadnione w sposób mało rzeczowy, pozbawiony naukowej rzetelności. Zgodnie ze stwierdzeniem Boskiego, w Polsce nie zachowały się obyczaje przedchrześcijańskie (Boski, 2009, s. 373), co miało – zgodnie z sugestią badacza – stworzyć odpowiedni grunt dla umocnienia się wzorców wpisanych w katolicyzm. Stwierdzeniu temu nie towarzyszy żaden przypis, co może wydać się niepokojące i zaskakujące – wszak powszechna wiedza na temat polskiej kultury, choćby powierzchowna znajomość jej płaszczyzny obyczajowej, wskazuje na stan zgoła odmienny. Jeżeli autor podręcznika traktuje obecność przesądów w polskiej kulturze jako nieznaczący drobiazg, zjawisko nie dość istotne, by zaburzyć horyzont „katolicyzmoцентризму”, należałoby to uargumentować, wejść w polemikę z pracami, które przedstawiają przeciwną optykę (por. Kowalczyk, 1968; Janion, 2006; Kaczorowski, 2003; Szymański, 2009; Warnke, 2015). W obrębie zwięzłej próby historycznej rekonstrukcji tego ważnego zagadnienia pojawiają się również zdania o ogólnikowym, „eseistycznym” charakterze: „Gdy zamiast własnego króla Polacy mieli narzuconych władców obcych, pozostawała przynajmniej Matka Boska, Królowa Polski” (Boski, 2009, s. 374). Świadczenia trwałości kultu maryjnego w Polsce są niewątpliwie istotnym źródłem umożliwiającym charakterystykę religijności czasów zaborów, ale „automatyczne” traktowanie ich jako świadectwa powszechnej identyfikacji Polaków z katolicyzmem budzi wątpliwości, domaga się uzupełnień w postaci odwołań do literatury przedmiotu temu poświęconej (por. Kucharczyk, 2004; Krasowska, 2013; Śmierchalski-Wachocz, 2010; Fabin, 1997; Żurek, 2019; Napiórkowski, 1984).

Boski przechodzi następnie do, opartego na Weberowskiej teorii rodzajowego nacechowania, określenia katolicyzmu jako kobiecego – ze względu na wpisany weń antymaterializm (przeciwstawiany protestanckiej przedsiębiorczości) oraz, wyżej wspomniany, kult maryjny. „W konsekwencji, profil psychologiczny polskiego katolicyzmu jawi się jako religia macierzyńska, opiekuńcza, wspierająca człowieka w jego trudnych chwilach i słabościach, a nie w działaniach przedsiębiorczych, nakierowanych na osiągnięcia” (Boski, 2009, s. 374). Charakterystyka ta zmierza ku pozytywnej ocenie, dzięki powiązaniu deficytów w zakresie przedsiębiorczości z antymaterializmem, będącym istotnym komponentem pozytywnie waloryzowanego humanizmu. Następną jego część, istotną z punktu widzenia intencji weryfikacji metodologicznej „stabilności”

tekstu, stanowi fragment poświęcony „humanistycznemu aspektowi katolicyzmu” (Boski, 2009, s. 375). Założenie, przyświecające autorowi przy konstrukcji tej części – a w istocie „patronujące” całemu rozdziałowi, jest następujące:

Hipoteza, którą zamierzam postawić i uzasadnić na drodze analizy historyczno-kulturowej, a zweryfikować w badaniach empirycznych, wiąże katolicyzm z humanizmem (Boski, 2009, s. 375).

Autor dokonuje przeciwstawienia sobie dwóch rodzajów humanizmu – amerykańskiego i europejskiego. Boski przypisuje temu pierwszemu profil laicki, postrzeganie człowieka jako miary wszechrzeczy, przeciwstawia mu bardziej złożone znaczenia humanizmu w tradycji europejskiej. Stwierdza: „W sztuce włoskiego Odrodzenia obrazowanie człowieka poza kontekstem sakralnym nie nabierało charakteru laickiego, a tym bardziej ateistycznego” (Boski, 2009, s. 375). Kwestia ta nie zostaje rozwinięta, co może budzić zaskoczenie czytającego – czy nie powstała dotychczas literatura omawiająca to zagadnienie?¹ Czy nie ma potrzeby przywołania źródeł pozwalających na sformułowanie tak radykalnych stwierdzeń? Wskazaniu na humanistyczny rys katolicyzmu, prowadzącemu u Boskiego do uznania katolicyzmu za źródło humanizmu, towarzyszy jedynie przywołanie słów encykliki Jana Pawła II *Centesimus Annus* – „Człowiek jest drogą kościoła” (cyt. za Boski, 2009, s. 375). Autor przywołuje kolejne argumenty na rzecz podkreślenia roli personalizmu (utożsamionego przez Boskiego z humanizmem) u Wojtyły – nie tylko „tekstowe”, ale również objawiające się w jego zachowaniu (gest przebaczenia wobec zamachowca) oraz w postawie polskiego kleru (*List biskupów polskich do biskupów niemieckich* z roku 1965). Wątpliwość wzbudzać może również utożsamienie humanistycznych ideałów papieża z podstawą ideową działań Solidarności – nie w tym znaczeniu, że identyfikację taką potraktować należy jako bezsprzecznie błędną (wszak symbolika religijna odgrywała istotną rolę w działalności NSZZ), ale że jej dokonanie wymagałoby szczegółowej analizy źródeł związanych z programem Związku oraz „kulisami” jego funkcjonowania (por. Walas, 2001; Skibiński, 2017; Kościelniak, 2018). Stwierdzenia Boskiego nie brzmią więc „nieprawdopodobnie” czy „niedorzecznie”, ale nad każdym z nich unosi się znak zapytania, prowokujący do szczegółowego zbadania danego zagadnienia.

Argumentem autora na rzecz możliwości przypisania polskiej mentalności nacechowania humanistycznego są obecne w języku polskim frazeologizmy, takie jak: „miej serce i patrz w serce”; „bądź człowiekiem – zrozum

1 Warto byłoby rozważyć uwzględnienie w konstrukcji wywodu wybranych teoretycznych ujęć zagadnienia, np.: Maritain, 1981; Fiegunth, 2013; Szkołut, red., 2003.

człowieka”; „traktuj ludzi po ludzku – bądź ludzkim człowiekiem”; „ten człowiek to ludzki człowiek” (Boski, 2009, s. 377). Obecność kilku „humanistycznych” fraz w obrębie języka polskiego nie jest jednak sama w sobie wyrazem ważności stojącej za nimi idei w tej kulturze, zaświadcza raczej o funkcjonowaniu w niej takiego wzorca. Konstataowanie na tej podstawie jego istotności dla polskiej kultury uznać można za nadużycie – inny rezultat mogłaby dać analiza porównawcza, wskazująca na rzeczywisty brak analogicznych fraz i hasel w innych językach europejskich (skoro Boski zmierza ostatecznie do określenia poziomu humanizmu w Polsce jako szczególnie wysokiego na tle sąsiednich krajów – por. Boski, 2009, s. 408).

Kluczowy, najbardziej kontrowersyjny fragment rozdziału to jego podsumowanie, w którym autor konstatuje:

Co jest ważne i interesujące w naszym dziedzictwie dla nas samych oraz dla innych Europejczyków, by „to coś” utrzymywać i promować jako nasz wkład we wspólny dorobek kontynentu? Dla niektórych krajów Europy odpowiedź wydaje się łatwiejsza – ze względu na osiągnięcia przeszłości są atrakcyjni i przyciągają miliony turystów, ludzie uczą się ich języków, kuchni, poznają zabytki sztuki, atrakcje przyrodnicze itp. Inne przyciągają atrakcyjnymi warunkami pracy, płacy i standardu życia. Wydaje się, że Polska ma przed sobą trudniejsze zadanie. Destrukcja przez wojny w okresie ostatnich czterech wieków, przemieszczenia terytorialne spowodowały, że mamy mniej do zaoferowania z materialnej spuścizny; nasza nisza ekologiczna również nie jest tak atrakcyjna jak region śródziemnomorski. Kanon kulturowy eksponujący wątki wojen cierpienia, powstań przeciw okupantom, a także narzekania – nie ma szans na promowanie w nowej Europie (...). Po co ludzie mieliby przyjeżdżać do Polski lub uczyć się języka polskiego? (...) Polska była i pozostaje krajem, z którego emigracja zdecydowanie przewyższa nad emigracją (...) Niniejszy rozdział mozolnie wykazał, że aksjologiczną podstawą ciągłości wbrew wewnętrznym i zewnętrznym przeciwnościom jest w Polsce kulturowy syndrom humanizmu/personalizmu. W nim też to widzę pozytywne dziedzictwo, które warto nadal utrzymywać i promować jako specyfikę tożsamościową uzasadniającą – dla nas samych oraz w rodzinie europejskiej – dalsze trwanie polskości (Boski, 2009, s. 407–408).

Złożony kolaż obserwacji (oraz przywołanych badań) zawartych w tekście zostaje więc ostatecznie potraktowany jako argument na rzecz klarownej tezy – Polacy są w szczególny sposób „humanistyczni”, posiadają ponadprzeciętną dyspozycję do podmiotowego traktowania innych, postrzegają świat w perspektywie „personalistycznej”². Ta niezwykle

2 Na marginesie rozważań warto wspomnieć również o tym, że styl konkluzji Boskiego jest wyraźnie „eseistyczny” – określanie spuścizny materialnej i kulturowej Polski jako

optymistyczna diagnoza może budzić wątpliwości – sprawia wrażenie nadmiernego uproszczenia, ze względów, o których wspomniałam powyżej. Abstrahując od „znaków zapytania” towarzyszących poszczególnym elementom wywodu, można wyrazić przypuszczenie, że sugestia autora – jakoby należało szukać wartości polskiej kultury w sferze ducha – zostaje wyrażona w sposób za mało wyważony³.

Lektura analizowanego fragmentu książki Boskiego sprawia wrażenie, jakby był to tekst „z tezą” – napisany z intencją wyeksponowania pozytywnej roli katolicyzmu dla kształtowania się polskość. Przeciwna intencja (przy równoczesnym podobieństwie retorycznego mechanizmu) zdaje się przyświecać autorce książki *Polska dla średnio zaawansowanych*, Agacie Bisko – obraz religii dominującej w Polsce, wyłaniający się z książki, jest jednoznacznie negatywny. Autorka jawnie określa naszkicowany wizerunek polskiej rzeczywistości jako subiektywny (Bisko, 2014, s. 17–18), warto jednak zwrócić uwagę na to, że książka stanowi fragment rozprawy doktorskiej oraz – niezależnie od zawartych we wstępie deklaracji – czytana jest nie tyle jako esej, ile rezultat kulturoznawczego badania.

Przywołajmy fragmenty recenzji książki, które potraktować można jako potwierdzenie jej naukowego charakteru. Roch Sulima:

Napisana przystępnym językiem, obfitująca w konkretne przykłady, nieunikająca anegdot, bez szkody dla jej warstwy naukowej zakładającej rzetelną analizę kulturową, stanowi cenne źródło wiedzy o szeroko rozumianej „polskość”.

Jan Grad:

Polska dla średnio zaawansowanych to swoisty podręcznik, kulturoznawczy przewodnik, z którego można „uczyć się Polski”. A przy tym jedyne tego rodzaju opracowanie życia codziennego społeczeństwa polskiego⁴.

Przytoczone fragmenty recenzji pozwalają uznać, że rozprawa – mimo subiektywnego charakteru, sygnalizowanego przez autorkę – czytana jest w trybie referencjalnym, jako rezultat adekwatnej naukowej analizy polskiej kultury i społeczeństwa.

jednoznacznie nieatrakcyjnej dla reprezentantów innych kultur jest silnie naznaczone subiektywizmem, dalekie od konwencji wypowiedzi naukowej.

3 Na temat polemicznego stosunku do metodologicznej spójności podręcznika Boskiego por. Szmajke, 2010.

4 Fragmenty recenzji dostępne w ramach opisu wydawniczego publikacji na stronie <https://www.universitas.com.pl/produkt/3350/Polska-dla-srednio-zaawansowanych-Wspolczesna-polskosc-codzienna> (dostęp: 31.12.2022).

Równocześnie jednak w subtelny sposób praca ta nabiera charakteru wypowiedzi wartościującej i staje się wyrazem subiektywnej interpretacji przywoływanej rzeczywistości kulturowej. Zagadnieniem przykuwającym uwagę przy lekturze tej pracy jest napięcie między oczekiwaniem naukowej prawomocności badań nad kulturą a niebezpiecznym przybliżaniem się tego rodzaju narracji do nie całkiem jawnego sterowania świadomością odbiorcy. Pomocne dla refleksji nad tym napięciem może się okazać pojęcie perswazji, definiowane przez Stanisława Barańczaka jako związane z intencją determinowania odbiorcy do przyjęcia określonego punktu widzenia w sposób niejawny i niebezpośredni (Barańczak, 1983). Przyjrzyjmy się wybranym fragmentom pracy Agaty Bisko, skłaniającym ku refleksji nad wartościowaniem wpisanym w wywód.

Wyraziste emocjonalne i aksjologiczne zabarwienie obrazu religii skonstruowanego w tekście ujawnia się już w początkowej jego partii, w której Bisko formułuje obserwacje na temat charakterystycznych przejawów polskiej religijności:

W Narodowej Galerii Sztuki zorganizowano wystawę współczesnego włoskiego artysty, gdzie jeden z eksponatów stanowiła rzeźba papieża przygniecionego przez meteoryt. Tak uraziła ona uczucia religijne pewnego działacza politycznego, że zbulwersowany wtargnął do galerii i usunął kamień, dewastując przy okazji dzieło sztuki. Na zamówienie jednego z klubów parlamentarnych i przy aprobacie ówczesnego marszałka sejmu w kaplicy parlamentarnej odbyła się modlitwa w intencji deszczu. Eurodeputowany, profesor leśnictwa, członek katolickiego towarzystwa kreacjonistycznego i ojciec ministra oświaty w jednej osobie zorganizował konferencję w Brukseli, na której postulował wycofanie Darwinowskiej teorii ewolucji z programów nauczania jako błędnej. Kiedy indziej, powołując się na legendy o smokach i potopie, przekonywał, że dinozaury miały styczność z ludźmi, a neandertalczyki żyją do dziś. Rzecznik praw dziecka w pewnym wywiadzie wyraziła niepokój, iż jedna z męskich postaci bajki dla dzieci Teletubisie może być orientacji homoseksualnej, ponieważ jej atrybutem jest – wyglądająca na damską – torebka.

Kiedy przed występem piosenkarki Madonny w stolicy poinformowano o jego dacie, działacze katolicy podjęli protest w celu odwołania koncertu, bo – ich zdaniem – celowo zaplanowany w terminie święta Matki Boskiej Zielnej był profanacją i bluźnierstwem mającym na celu jej ośmieszenie i odwrócenie uwagi od tego święta. Powyższe historie dla przybyszów ze zlaicyzowanych państw Europy Zachodniej mogą brzmieć jak żart. A jednak wszystkie zdarzyły się naprawdę, w dużym europejskim państwie początków XXI w., jakim jest dziś Polska (Bisko, 2014, s. 337–338).

Autorka tekstu przywołuje rzeczywiste wydarzenia, które stanowią – w zaprezentowanej przez nią interpretacji – wyraz kuriozalnego, opartego na zabobonie, na wskroś staroświeckiego i antyintelektualnego charakteru polskiej religijności. Retoryka fragmentu obfituje w sformułowania o ironicznym charakterze, pozwalające łatwo zorientować się czytelnikowi w „jedynym słusznej” perspektywie wartościowania przytaczanych zdarzeń. W tekście występują również aksjologiczne „sprzężenia” zjawisk i pojęć – ze względu na groteskowy charakter zestawienia dewastacji dzieła sztuki z domyślną „delikatnością” uczuć religijnych dokonuje się automatycznie dewaluacji pojęcia „obrazy uczuć religijnych”; do „jednego worka” wraz z wydarzeniami powiązаныmi stricte z religią wrzuca się tu również opisy wydarzeń pozornie związanych z tym obszarem symbolicznym, np. w wątku eurodeputowanego, którego z katolicyzmem wiąże jedynie to, że pełnił funkcję członka „katolickiego towarzystwa kreacjonistycznego”, a jednak na mocy identyfikacji jego postaci z tym kręgiem kulturowym uznaje się za stosowne przywołanie jego samokompromitujących się idei i inicjatyw. Podkreślenie kuriozalnego charakteru przywołanych wydarzeń dokonuje się poprzez stwierdzenie, że „dla przybyszów z (...) Europy Zachodniej” historie te „mogą brzmieć jak żart” (Bisko, 2014, s. 337). Zastosowanie tego rodzaju zabiegu retorycznego związane jest z jednej strony z intencją przeciwstawienia katolickiej Polski laickiemu Zachodowi (w którym to ten drugi staje się niewątpliwie głosem normalności i rozsądku), z drugiej zaś ustabilizowania aksjologii tekstu poprzez oparcie na autorytecie, jaki w polskiej rzeczywistości potransformacyjnej przypisać można zachodnim sąsiadom.

Formą wyrazistego wartościowania opisywanej rzeczywistości jest również sama autorska selekcja analizowanych zagadnień oraz przywoływanych źródeł. U Bisko mocny akcent pada na zjawiska o opresywnym charakterze lub potencjale – np. na wykluczający pierwiastek zawarty w micie Polaka-katolika (rekonstruowany przez autorkę za Jarosławem Gowinem), skłonność do podziałów, sentymentalizm, resentment (za Tishnerem), dominację troski o partykularny narodowy interes kosztem perspektywy uniwersalnej (za – oględnie ujętymi – „polskimi badaczami” oraz obcokrajowcami wypowiadającymi się w tekstach eseistycznych – Bisko, 2014, s. 343), hipokryzję wpisaną w działania „niewierzących praktykujących” (za Bogucką), kontrowersyjną działalność Radia Maryja (za: Gowin – Bisko, 2014, s. 345–346), angażowanie się Kościoła w sprawy polityczne (za: Marody – Bisko, 2014, s. 349), „gigantomanię” kleru (Bisko, 2014, s. 354–355), opresywny charakter społecznych konsekwencji kultu maryjnego (Bisko, 2014, s. 359–361), „arefleksyjność” wiary Polaków (Bisko, 2014, s. 365). W negatywnym świetle postrzega się tu również kulturowe znaczenie katolicyzmu dla polskośći w sferze obyczaju – tak

pozytywnie waloryzowane przez Boskiego (Boski, 2009, s. 377–379). Agata Bisko kładzie akcent na „poddańczy” charakter kultu, określając Polaków jako „niewolników tradycji” (za bohaterką reportażu Mariusza Szczygła, *Zrób sobie raj*, Bisko, 2014, s. 364). Nie dotyczy to wyłącznie sfery obyczajowej, obecności „śladów” katolickiej symboliki w przestrzeni życiowej rodaków, ale również hipokryzji objawiającej się przystępowaniem przez niewierzących do sakramentów (dla „świętego spokoju”, z przywiązania do rytuału; Bisko, 2014, s. 363). Jednoznacznie negatywny charakter ma również brak autonomii Kościoła i państwa – zjawisko to opisywane jest z perspektywy wyroków trybunału w Strasburgu (ponowne „argumentowanie autorytetem” Zachodu; Bisko, 2014, s. 353).

Jedynym fragmentem tekstu, w którym autorka uzupełnia szkicowany przez siebie obraz polskiej religijności o zjawiska pozwalające zobaczyć ją „w lepszym świetle”, jest akapit mówiący o „katolicyzmie otwartym” (Bisko, 2014, s. 348). Zostaje on jednak potraktowany jako zjawisko słabe, marginalne, tracące społeczny impet („katolicyzm otwarty niewątpliwie znajduje się dziś w stanie kryzysu” – Bisko, 2014, s. 348; twierdzenie to, nawiasem mówiąc, dobrze byłoby „podeprzeć” przywołaniem odpowiednich badań). Bisko rozpoczyna rzeczony akapit od zdania: „Gdyby jednak na tym zaniechać opis rodzajów polskiego katolicyzmu, wyłoniłby się niepełny, żeby nie powiedzieć: wypaczony, obraz, dlatego należy wspomnieć o dość odległym światopoglądowo katolicyzmie otwartym” (Bisko, 2014, s. 348). Zdając sobie sprawę z proporcji między treściami zawartymi w tym akapicie a tymi sformułowanymi w pozostałej części tekstu, można – posługując się narzędziami wykorzystanymi i „podsuniętymi” przez autorkę – zadać pytanie: czy skonstruowany przez nią obraz religii w Polsce mimo wszystko nie jest wypaczony, niepełny? Rozważania na temat licznych przywar kleru zostają podsumowane następująco:

Wiele z powyższych uwag może naprowadzać na powody, dla których ksiądz Tischner powiedział słynne już, a jednocześnie wzbudzające sporo kontrowersji zdanie, że nie spotkał w życiu nikogo, kto straciłby wiarę po przeczytaniu Marksa lub Lenina, ale spotkał wielu takich, którzy utracili ją po spotkaniu ze swoim proboszczem (Bisko, 2014, s. 366).

Autorka „jedynie” cytuje wypowiedź Tishnera, która rzeczywiście dobrze koresponduje z przytoczonymi przez nią obserwacjami, równocześnie jednak czyni przywołane słowa formą potwierdzenia negatywnego obrazu Kościoła zawartego w tekście; można potraktować to jako subtelny zabieg retoryczny.

Statystyki dotyczące poziomu identyfikacji Polaków z religią podsumowane zostają przez autorkę następująco: „Podane proporcje są na tyle

przytłaczające, że spotykając przypadkowego Polaka, możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że jest osobą religijną” (Bisko, 2014, s. 339). Posłużenie się słowem „przytłaczający” jest subtelną formą wartościowania przytoczonych obserwacji – zostają one potraktowane jako kłopotliwy fakt. Choć można by uznać to – w pierwszym odruchu – za mało istotny drobiazg, warto wyobrazić sobie tekst napisany z perspektywy uznającej religię za potencjalnie pozytywne zjawisko kulturowe i uprzytomnić sobie, że przytoczone powyżej zdanie nie mogłoby raczej znaleźć w takiej wypowiedzi miejsca.

Oczywiście nie sposób byłoby kwestionować prawo autora danej wypowiedzi do jej konstruowania na podstawie własnej wrażliwości, subiektywnego punktu widzenia. Obiektywność badania naukowego jest zagadnieniem kłopotliwym (por. Paszcza i Suskiewicz, 2017), równocześnie jednak świadomość ta nie powinna eliminować z pola refleksji pytań o to, w jakim stopniu wizerunki kultur wytwarzane w obrębie publikacji naukowych (a do takich należy niewątpliwie praca doktorska) traktować można jako reprezentatywne wobec kulturowej rzeczywistości, oparte na intencji referencjalnej. Przeplatanie się w obu analizowanych tu tekstach badań socjologicznych z obserwacjami bazującymi na osobistym doświadczeniu, intuicji, rozpowszechnionych opiniach powoduje rodzaj „ontologicznego” chaosu (por. Grabowski, 2011, s. 59–60), w którym możliwe staje się przeoczenie przez czytelnika konstruktywistycznego (a zatem, w tym wypadku – subiektywnego, wytwarzanego z określonej aksjologicznej perspektywy) charakteru wypowiedzi.

Mimo sformułowania przeze mnie licznych uwag krytycznych pod adresem analizowanych prac i powątpiewania w ich metodologiczną spójność nie zmierzam do zakwestionowania trafności zawartych w nich rozpoznań. Cel tego artykułu nie jest związany z intencją weryfikacji słuszności sformułowanych przez autorów tez. Świadomie rezygnując z tak zuchwałego przedsięwzięcia, przyglądam się jedynie sposobowi wykorzystywania narzędzi oraz zawartym w tekstach strategiom retorycznym, perspektywom wartościującym. Uwrażliwienie na tę płaszczyznę kształtowania komunikatu pozwala pogłębić refleksję nad koniecznością krytycznej analizy źródeł, równocześnie zaś – dzięki aksjologicznej wyrazistości problematyki, której dotyczą analizowane tu prace – uprzytamnia żywotność i wagę pytania o opiniotwórczy potencjał publikacji humanistycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Barańczak, S. (1983). *Czytelnik ubezwłasnowolniony: perswazja w masowej kulturze literackiej PRL*. Paryż: „Libella”.
- Bisko, A. (2014). *Polska dla średnio zaawansowanych: współczesna polskość codzienna*. Kraków: „Universitas”.
- Boski, P. (2009). *Kulturowe ramy zachowań społecznych: podręcznik psychologii międzykulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Domagała, B. (2018). Polak-katolik w oglądzie socjologicznym (analiza wyników badań i wybranych problemów debaty publicznej). *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, nr 24.
- Fabin, M. (1997). Miejsce i rola Kościoła w kształtowaniu ładu społecznego w Polsce. *Seaculum Christianum: pismo historyczno-społeczne*, nr 4/2.
- Fieguth, R. (2013). Humanizm europejski a świadomość narodowa: przemyslenia literaturoznawcy. *Postscriptum Polonistyczne*, nr 1.
- Grabowski, M. (2011). Utopie poznawcze w świetle naukowego obiektywizmu. *Studia Philosophiae Christianae*, nr 47/3.
- Janion, M. (2006). *Niesamowita słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kaczorowski, R. (2003). Przesady i wierzenia w ludowej kulturze mieszkańców Warmii na przełomie XIX i XX wieku. *Studia Elbląskie*, nr 5.
- Kowalczyk, M. (1968). *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Kościelniak, M. (2018). Krucjata moralna Solidarności. *Teksty Drugie*, nr 5.
- Krasowska, J. (2013). Religia jako czynnik wpływający na tożsamość narodową Polaków. *Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia*, nr 20/2.
- Kucharczyk, G. (2004). Polskość i katolicyzm w okresie zaborów. *Cywilizacja: o religii, nauce, moralności i sztuce*, nr 8.
- Łuczewski, M. (2012). *Odwieczny naród: Polak i katolik w Żmiącej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Maritain, J. (1981). *Humanizm integralny*. Tłum. J. Budzisz. Warszawa: „Krag”.
- Napiórkowski, S.C. (1984). Teologia wobec kultu maryjnego w Polsce. *Collectanea Theologica*, nr 54/2.
- Niżnik, J. (1977). Przedmiot poznania a zagadnienie obiektywności w naukach społecznych. *Człowiek i Społeczeństwo*, nr 3.
- Paszczka, B. i Suskiewicz, M. (2017). *Nauka nigdy nie była obiektywna. I nic w tym złego*. „Klub Jagielloński” 6.09.2017 r. Pozyskano z: <https://klubjagiellonski.pl/2017/09/06/nauka-nigdy-nie-byla-obiektywna-i-nie-ma-w-tym-nic-zlego/> (dostęp: 31.12.2022).
- Rojek, T. (1984). *Polski savoir-vivre*. Warszawa: „Interpresse”.
- Skibiński, P. (2017). „Solidarność”, religia, Kościół. *Teologia Polityczna*, nr 10.

- Szkołut, T. (red.) (2003). *Humanizm: tradycje i przyszłość*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Szmajke, A. (2010). Socjobiologicznego bajkopisarza do Najwybitniejszego Autorytetu w Dziedzinie (psychologii międzykulturowej) o metodach naukowej krytyki i polemiki, a także o konieczności czytania ze zrozumieniem uwag kilka. *Psychologia Społeczna*, nr 4/15.
- Szymański, J.W. (2009). *Zwyczaje i obyczaje pogańskie zachowane w kulturze narodu*. Goleniów: „Janusz Władysław Szymański”.
- Śmierchalski-Wachocz, D. (2010). Udział Kościoła Katolickiego w powstaniu wielkopolskim i utrzymaniu polskości w okresie zaborów 1794–1918. *Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archivalny*, nr 17.
- Walas, T. (2001). Zmierzch paradygmatu – i co dalej? *Dekada Literacka*, nr 5/6.
- Warnke, A. (2015). *(Nie)zapomniane obrzędy i zwyczaje słowiańskie*. Pozy-skano z: <https://culture.pl/pl/artykul/niezapomniane-obrzedy-i-zwyczaje-slowianskie> (dostęp: 31.12.2022).
- Żurek, W.W. (2019) red., *Kult Matki Bożej Ostrobramskiej w historii narodu polskiego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Recenzje wydawnicze Jana Grada i Rocha Sulimy dostępne na stronie: <https://www.universitas.com.pl/produkt/3350/Polska-dla-srednio-zaawansowanych-Wspolczesna-polskosc-codzienna> (dostęp: 31.12.2022).

Dorota Dąbrowska – doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, adiunkt na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW w Warszawie, sekretarz redakcji czasopisma „Załącznik Kulturoznawczy”. Zainteresowania naukowe: perswazyjność kultury artystycznej, współczesne koncepcje tożsamości polskiej, przekład intersemiotyczny.

Armina Kapusta<http://orcid.org/0000-0003-4955-8630>

Uniwersytet Łódzki

armina.kapusta@geo.uni.lodz.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.16

Przestrzeń kulturowa dziedzictwa niematerialnego a organizacja przestrzeni turystycznej

STRESZCZENIE

W artykule przybliżono zagadnienia teoretyczne dotyczące przestrzeni kulturowej, krajobrazu kulturowego oraz organizacji przestrzeni turystycznej. Dzięki obserwacjom uczestniczącym prowadzonym od 2010 r., głównie na Bałkanach, zanalizowano różnorodne formy relacji między przestrzenią kulturową a turystyczną w odniesieniu do kategorii dziedzictwa niematerialnego zaproponowanych przez UNESCO. W efekcie określono ograniczenia prezentacji tradycji oraz możliwości trwałego i czasowego dostosowania przestrzeni do potrzeb turystów, wpływające na autentyczność procesu kulturowego. Wskazano także kierunki dalszych badań.

SŁOWA KLUCZE: przestrzeń kulturowa, krajobraz kulturowy, organizacja przestrzeni turystycznej, dziedzictwo niematerialne, garncarstwo w Złakusie, kotlarstwo w Sarajewie

ABSTRACT

Cultural Space of Intangible Heritage and Tourism Space Organization

This article explores theoretical aspects of cultural space, cultural landscapes, and the organization of tourism space. Based on participatory observations conducted primarily in the Balkans since 2010, it identifies various interactions between cultural and tourism spaces in relation to the categories of intangible heritage defined by UNESCO. The study highlights the challenges of presenting traditions to tourists and examines the potential for both permanent and temporary adaptations of spaces to meet tourist needs, considering their impact on the authenticity of cultural processes. The article also proposes directions for future research.

KEYWORDS: cultural space, cultural landscape, organization of tourism space, intangible heritage, pottery in Zlakusa, coppersmith handicraft in Sarajevo

Sugerowane cytowanie: Kapusta, A. (2024). Przestrzeń kulturowa dziedzictwa niematerialnego a organizacja przestrzeni turystycznej. © *Perspektywy Kultury*, 3(46), ss. 217–231. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.16

Nadesłano: 20.12.2022

Zaakceptowano: 01.04.2023

Wprowadzenie

Wzmoczony ruch turystyczny jest czynnikiem wpływającym na konieczność przekształceń przestrzeni. Podróżnym zwykle pokazywane są materialne ślady kultury, możliwość prezentowania im zwyczajów jest ograniczona. Kulturowanie tradycji jest procesem związanym z konkretnym czasem, miejscem i depozytariuszami – chęć przedstawienia go turystom częstokroć skutkuje pozbawieniem pierwotnego kontekstu, transpozycją przestrzenną, czasową. Pojawia się ryzyko komercjalizacji oraz utraty autentyczności (por. Kaczmarek i Kapusta, 2022), antynomia między oryginalnymi zwyczajami a ich wersją skomercjalizowaną na rzecz turystyki, która pozwala wszakże przetrwać praktykom – stymulantem żywotności zwyczajów są nie tylko potrzeby członków społeczności lokalnej, lecz także możliwość ukazania ich odwiedzającym, a czerpane z tego profity są ważką przesłanką, by kulturować tradycje. Spośród licznych zagadnień dotyczących relacji między turystyką a autentycznością dziedzictwa niematerialnego analizie poddano kwestię organizacji przestrzeni, która jest jednym z warunków trwania kultury duchowej i ludowej. W przestrzeni kulturowej pielęgnowane są zwyczaje, w turystycznej zaś podróźni mogą się zapoznać z różnymi walorami, w tym z niematerialnymi przejawami kultury odwiedzanych miejsc. Wymaga to odpowiedniego przystosowania zarówno samego obrzędu, jak i przestrzeni, w której jest doświadczany.

Celem artykułu jest analiza wybranych przypadków uwzględniająca możliwości organizacji przestrzeni w zależności od specyfiki dziedzictwa niematerialnego. Przyjęto założenie, że zachowaniu autentyczności dziedzictwa niematerialnego sprzyja przestrzeń kulturowa, do której można zapraszać turystów. Przekształcone dziedzictwo niematerialne prezentowane jest w przestrzeni turystycznej pozbawionej oryginalności przestrzeni kulturowej. Metody zastosowane w pracy to studia literatury, obserwacje uczestniczące w krajach bałkańskich od 2010 r., wywiady swobodne nieustrukturyzowane prowadzone z garncarzami w Zlakusie i kotlarzami w Sarajewie we wrześniu 2022 r.

Chaos pojęciowy – o przestrzeni kulturowej i turystycznej oraz krajobrazie kulturowym

Kultura ludowa, duchowa, folklor, tradycje, zwyczaje i obrzędy to terminy, które w dyskursie naukowym wypierane są przez upowszechnione przez *Konwencję UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (dalej: *Konwencja* z 2003 r.) pojęcie dziedzictwa niematerialnego.

Przeciwstawiane jest ono dziedzictwu materialnemu wpisywanemu na *Listę światowego dziedzictwa*. Kontrowersje budzi nie tylko samo miano, lecz i jego zakres semantyczny – za dziedzictwo niematerialne uznawane są również towarzyszące obrzędom instrumenty oraz przestrzeń kulturowa, która znajduje się na *Listie reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości* (dalej: *Lista*), lecz nie została wyodrębniona jako forma dziedzictwa niematerialnego, nie określono też, dla czego należy ją uznać za jego element. Trudno uzasadnić powiązanie przestrzeni kulturowej na *Listie* tylko z niektórymi formami dziedzictwa, skoro każdy przejaw kultury zintegrowany jest z przestrzenią. Dodatkową entropię wprowadza funkcjonowanie w tekstach źródłowych UNESCO pojęcia krajobrazu kulturowego jako atrybutu dziedzictwa materialnego.

W dokumentach UNESCO przestrzeń kulturowa nie jest zdefiniowana. W artykule 2 *Konwencji* z 2003 r. stwierdzono, że dziedzictwo niematerialne to nie tylko praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedza i umiejętności, lecz również instrumenty, przedmioty i przestrzeń kulturowa, które są z nimi powiązane, a odtwarzanie dziedzictwa wynika z relacji wspólnot z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i historią. Tullio Scovazzi i Laura Westra (2017) zauważają, że tak rozumiana przestrzeń kulturowa jest ruchoma, zmienna – jest tam, gdzie osoby kultywujące tradycje, a wyróżniają ją elementy symboliczne, praktyki społeczne, nie zaś cechy geograficzne. Stwierdzenie to jest dyskusyjne, o czym świadczą wybrane wpisy na *Listę*. Warto rozważyć dietę śródziemnomorską praktykowaną m.in. w Portugalii, która nie jest krajem śródziemnomorskim, lecz ze względu na uwarunkowany geograficznie klimat śródziemnomorski kuchnia portugalska wykazuje wiele cech wspólnych z tą upowszechnioną w basenie Morza Śródziemnego. Innym przykładem jest przestrzeń kulturowa i przekaz ustny Siemiejskich w Zabajkału i Buriacji, starowierców, którzy w XVIII w., po rozbiorach Rzeczypospolitej, zmuszeni byli do opuszczenia Wietki (obecnie w granicach Białorusi), dokąd uprzednio przenieśli się z europejskiej części Rosji (Kostrow, 2010). Określeni zostali jako „rodzinni”, gdyż przybyli do Syberii rodzinami, co stanowiło kontrast w porównaniu z samotnymi katorżnikami. Utrzymali tradycje, w tym język, który cechują wpływy buriackie, a ponadto białoruskie i ukraińskie z ich pierwotnej ojczyzny. Swoistym kuriozum jest fakt, iż przestrzeń kulturowa Siemiejskich uległa zmianie nie tylko geograficznej, ale też kulturowej.

Plac Dżami al-Fana, część medyny w Marrakeszu, to miejsce spotkań, wymiany kulturowej, w której działają handlarze, rzemieślnicy, medycy, znachorzy, artyści, zaklinacze węży, wróżbici (Schmitt, 2005). Przestrzeń ta funkcjonuje od stuleci, przechodząc przeobrażenia fizjonomiczne i społeczne – współcześnie stanowi przykład koegzystencji miejscowych

i przyjezdnych. O jej integralności decyduje zabudowa oraz użytkownicy. Jest to powierzchniowy element morfologiczny miasta, obszar, który można określić geograficznie, będący zarówno przestrzenią kulturową, jak i turystyczną.

Dla geografów przestrzeń kulturowa nie jest pojęciem jednoznacznym. Urszula Myga-Piątek (2014, s. 33) twierdzi, iż jest to „system relacji wykształconych pomiędzy składnikami krajobrazu przyrodniczego, kulturowego i człowiekiem”, który „w procesie percepcji i oceny nadaje atrybuty wartości, znaczeń i sensu”. Teoretyk kultury, Ewa Rewers (2021), uważa, że przestrzenie kulturowe są relacyjne i warstwowe, to wytwarzane w praktykach kulturowych stany rzeczy o charakterze przestrzennym. Geografia pozwala na zwizualizowanie przestrzenne związków kulturowych, co autorka określa jako „geograficzną ekspresję kultury” (Rewers, 2021, s. 88). Przestrzeń kulturowa nie jest pojęciem wyłącznie kulturowym, semiotycznym, lecz także geograficznym, bliskim geograficznej koncepcji „trzeciej przestrzeni” (Soja, 1996).

Analiza definicji oraz trzech wpisów na *Listę* pozwala wskazać odmienne rozumienia przestrzeni kulturowej, która jest:

- wyodrębniona ze względu na praktyki społeczne, lecz nie jest tożsama z regionem geograficznym;
- jednaka z przestrzenią geograficzną determinującą praktyki społeczne;
- kształtowana tam, gdzie przebywa ludność kultywująca tradycje.

Przestrzeń kulturowa społeczności jest zmienna, wraz z ewolucją przestrzeni zmienia się kultura. Zgadając się ze stwierdzeniem Scovazziego i Westry (2017), że o identyfikacji przestrzeni kulturowej decydują depozytariusze, praktyki społeczne i ich symbolika, nie należy wykluczać czynnika geograficznego. Przestrzeń kulturowa nie jest ograniczona administracyjnie, lecz uwarunkowania geograficzne i geopolityczne istotnie na nią wpływają. Tak rozumiana przestrzeń kulturowa bliska jest semiosferze, przestrzeni semiotycznej, której granice, niczym filtr, pozwalają na przenikanie się kodów kulturowych (Łotman, 1984).

Pojęciem związanym z przestrzenią kulturową jest krajobraz kulturowy, który w dokumentach UNESCO (*Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, 2008) jest elementem dziedzictwa materialnego, określanym jako dobro będące dziełem natury i człowieka, interakcją między ludzkością a środowiskiem naturalnym, która odzwierciedla ewolucję społeczeństw pod wpływem warunków naturalnych. Wyróżniono trzy kategorie krajobrazów kulturowych: zaprojektowane i stworzone intencjonalnie, często w celach estetycznych (np. ogrody, parki), wyewoluowane z działalności społecznej, ekonomicznej, administracyjnej, religijnej pozostającej w związku z środowiskiem

(krajobrazy reliktowe, których proces kształtowania zakończył się, lecz jego efekty są nadal widoczne; krajobrazy ciągłe, w których proces ewolucyjny trwa, a współczesne społeczeństwo kultywuje tradycyjny sposób życia) oraz skojarzeniowe, których cechami dystynktywnymi są związki religijne, artystyczne, kulturalne z naturą. Pojęcie to interesuje przedstawicieli wielu dyscyplin (por. Smyrski, 2018), a jego złożoność sygnalizują m.in. koncepcje geografów. Florian Plit (2011) omówił trzy nurty badawcze krajobrazu kulturowego ujmowanego:

- realnie, materialnie, którego definicję przedstawiono w *Ustawie o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami* z 2003 r., gdzie w art. 3 stwierdzono, iż jest to „postrzegana przez ludzi przestrzeń, zawierająca elementy przyrodnicze i wytwory cywilizacji, historycznie ukształtowana w wyniku działania czynników naturalnych i działalności człowieka”;
- semiotycznie (symbolicznie) – krajobrazy te kreowane są przez niematerialne przejawy kultury, gdyż to „duch nadaje określony kształt materii” (Plit, 2011, s. 53);
- estetycznie – to widok, o którym decydują plany, kolorystyka, oświetlenie.

Nawiązując do koncepcji Steve’a Hinchliffe’a (2002), krajobrazy kulturowe realne można scharakteryzować jako budowanie form, semiotyczne zaś – jako generowanie i odczytywanie znaczeń krajobrazu.

Relacje między przestrzenią kulturową a krajobrazem kulturowym są złożone. Według Sebastiana Bernata (2014), na listach UNESCO przestrzeń kulturowa jest uzupełnieniem krajobrazu kulturowego o aspekty niematerialne. Myga-Piątek (2014) zwróciła uwagę, że przestrzenie wytwarzają swoje krajobrazy, które nie istnieją poza przestrzenią. Można stwierdzić, że wpływ na kształtowanie dziedzictwa niematerialnego ma przestrzeń geograficzna – funkcjonuje ono w przestrzeni kulturowej i formuje jej krajobraz kulturowy.

Turyści eksplorują przestrzeń kulturową, której wyznacznikami są aktywność turystyczna, zagospodarowanie turystyczne oraz zjawiska turystyczne i działania na rzecz turystyki (Włodarczyk, 2009). Paradoksalnie przestrzeń turystyczna jest tam, gdzie pojawiają się turyści lub przeznaczone dla nich obiekty i wydarzenia – konieczne jest więc jej odpowiednie przygotowanie dla odwiedzających. Parafrazując definicję organizacji przestrzeni miejskiej zaproponowaną przez Stanisława Liszewskiego (1997), w niniejszym artykule przyjęto, że organizacja przestrzeni turystycznej to sposób i efekt zagospodarowania przestrzeni, umożliwiający zaspokajanie potrzeb i funkcjonowanie w niej podróżnych. Organizacja ta może mieć charakter trwały, przystosowany do stałego przyjmowania turystów, lub tymczasowy, gdy odwiedzający przybywają okazjonalnie.

W obu przypadkach organizacja przestrzeni powinna umożliwiać prezentację turystom tradycji w sposób dla nich zrozumiały i bezpieczny. Przestrzeń turystyczna, która okresowo przystosowywana jest do wykorzystania przez podróżnych, pozwala jednocześnie na kultywowanie tradycji w oryginalnych warunkach – autentyczne dziedzictwo niematerialne praktykowane jest w przestrzeni kulturowej, do której mogą być zapraszani turyści. Na obszarach o wyraźnie wyodrębnionej przestrzeni kulturowej przestrzeń turystyczna powinna być organizowana tymczasowo, by umożliwić zachowanie oryginalności przestrzeni kulturowej i jej krajobrazu kulturowego. W przestrzeni turystycznej, której organizacja trwale podporządkowana jest turystom, to odwiedzający kształtują specyficzną przestrzeń kulturową turystyki – odtwarzane w niej przekształcone dziedzictwo niematerialne wyabstrahowane jest z pierwotnej przestrzeni kulturowej.

Organizacja przestrzeni turystycznej na potrzeby udostępniania turystom dziedzictwa niematerialnego

Na możliwość prezentacji dziedzictwa niematerialnego turystom wpływ ma jego specyfika – jest ono procesem realizowanym w określonym terminie, wyróżnia go czas trwania, a przebieg – używane narzędzia, substancje, miejsce obchodów itp. – wpływa na bezpieczeństwo. Dziedzictwo niematerialne kształtuje tożsamość grup, które mogą zdecydować o dopuszczaniu obcych w roli biernych obserwatorów lub aktywnie zaangażowanych gości, lecz wypracowane przez depozytariuszy kody kulturowe (zwłaszcza komunikacja werbalna i niewerbalna) częstokroć są niezrozumiałe dla osób nienależących do danej społeczności. W odniesieniu do nierozłącznych i kontrowersyjnych kategorii przyjętych przez UNESCO (por. Kolankiewicz, 2014) wskazano podstawowe i zgeneralizowane ograniczenia uczestnictwa turystów w oryginalnych przejawach dziedzictwa niematerialnego (tab. 1). Biorąc pod uwagę złożoność rzeczywistości kulturowej, przedstawiony materiał uznać należy za poglądowy i uogólniony, a podczas analizy konkretnych przypadków te uproszczenia powinny być uzupełnione i doprecyzowane. Istotnym ograniczeniem bywa też przestrzeń, która stanowi kontekst rozważań, w związku z czym nie została uwzględniona w tabeli.

Tabela 1. Podstawowe ograniczenia możliwości prezentowania dziedzictwa niematerialnego turystom

Ograniczenie	Kategoria dziedzictwa niematerialnego				
	tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego	sztuki widowiskowe	zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne	wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata	umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym
Możliwość dopuszczenia obcych	√		√	√	√
Bariera komunikacyjna	√	√	√	√	
Termin realizacji			√	√	
Czas trwania				√	√
Bezpieczeństwo			√		√

Źródło: opracowanie własne, 2022.

Tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego, cechuje mobilność przestrzeni kulturowej. Możliwe jest ich prezentowanie w zróżnicowanych miejscach i formach – ważniejszy jest podmiot niż przestrzeń. Podstawowe bariery – komunikacyjną oraz dopuszczenia obcych – można zniwelować, lecz wiąże się to z ryzykiem opuszczenia oryginalnej przestrzeni i kontekstu kulturowego w efekcie przekazywania przez osoby spoza kultury źródłowej. Przewodnicy i piloci niejednokrotnie dokonują translacji na język turystów i opowiadają, czytają, włączają i opatrują komentarzem nagrania (filmowe, dźwiękowe). Działania te nie wymuszają specjalnej organizacji przestrzeni – podejmowane są w autokarze, muzeum, podczas spaceru itp.

Sztuki widowiskowe predestynowane są do przedstawiania szero-kiemu gronu odbiorców. W tym przypadku przestrzeń kulturowa bywa tożsama z turystyczną, a jej adaptacja nie jest konieczna. Ograniczeniem jest bariera komunikacyjna, lecz istotą spektakli jest dostarczenie widzom emocji, zaangażowanie zmysłów, tym samym translacja nie jest niezbędna. Przekład ułatwia zrozumienie, ale nie jest obligatoryjny. Treści widowiska przekazywane są przed pokazem (ustnie jako opowieść przewodnika, czy też pisemnie, np. broszura informacyjna), jak i w jego trakcie (np. *surtitling*), co wymaga odpowiedniej infrastruktury, która nie wpływa na przebieg spektaklu.

Zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne w naukach o kulturze dzielone są na religijne i świeckie, np. Jean Maisonneuve (1995) pisał

o magiczno-religijnych i świeckich, Emil Durkheim (2020) o *sacrum* i *profanum*. Mając na uwadze aspekt dociekań, adekwatna wydaje się dystynkcja ze względu na przestrzeń, w której są kultywowane. Tradycje obchodzone w gronie rodzinnym przeżywane są w przestrzeni prywatnej, kameralnej, zamkniętej, przeznaczone są dla wybranych uczestników, a obecność turystów dopuszczalna jest za zgodą organizatorów. Obrzędy te nie są dostępne dla turystyki masowej. Włączanie przyjezdnych do tradycji w przestrzeni półpublicznej i publicznej jest możliwe. Rozwój turystyki skutkuje dostosowaniem przestrzeni do potrzeb depozytariuszy i odwiedzających, przestrzeń kulturowa i turystyczna mogą wówczas koegzystować. Dotyczy to np. tych karnawałów, które nie są rozpowszechnione jako znaczące atrakcje turystyczne. W 2010 r. prowadzono obserwację w Lublanie z okna kamienicy wychodzącego na Mestni trg, po którym paradowali przebierańcy (zdj. 1). Grupy słoweńskich kurentów, bułgarskich kukerów i innych postaci maszerowały przy wtórze instrumentów środkiem zamkniętej dla ruchu samochodowego ulicy, zaskoczeni turyści zaś pośpiesznie robili zdjęcia, inni natomiast szli dalej, wyrażając niezadowolony fakt, że chodnik był zawłaszczany przez korowód. Udział odwiedzających ograniczać może ponadto termin obrzędu (zwykle raz do roku) i czas trwania (niekiedy obchody są całonocne lub kilkudniowe, a turyści decydują się na obserwację tylko części zwyczaju). W niektórych przypadkach utrudnieniem jest język (zwłaszcza jeśli obyczaj wiąże się z zaangażowaniem publiczności) i bezpieczeństwo. Czynniki te wpływają na konieczność czasowego organizowania przestrzeni. To nie tylko wspomniane już ograniczanie transportu, ale również wydzielenie przestrzeni tradycji i obserwacji. Przykładowo podczas buniewskich dożynek obchodzonych w połowie sierpnia w Suboticy chętni uczestniczą we mszy w kościele św. Teresy, skąd wyrusza pochód na plac przed ratuszem (Kapusta, 2022). Buniewcy i inni zaproszeni rolnicy występują wówczas w tradycyjnych strojach, demonstrując swoje umiejętności (strzelanie biczem, jazda konna). Ze względów bezpieczeństwa są oni odgradzani od publiczności barierą, która nie utrudnia interakcji (np. wręczanie obserwującym kłosów – zdj. 2).

Zdjęcia 1–3. Turyści w przestrzeni kulturowej (karnawał w Lublanie w 2010 r.), czasowe organizowanie przestrzeni podczas dożynek w Suboticy (2014 r.), odtwarzanie tradycji w krajobrazie kulturowym (Bugac, 2021 r.)



Fot. Armina Kapusta.

Innym przykładem jest organizacja przestrzeni, w której tradycje są odtwarzane, reprodukowane, stają się widowiskiem. Dotyczy to zarówno obszarów, gdzie zachowany jest krajobraz kulturowy, lecz brakuje depozytariuszy, jak i stref turystycznych, do których wkraczają zwyczajnie (np. hotelowe pokazy tańców, śpiewów). Z kulturą węgierskich czikoszów podróżni zapoznają się na puszczy w Bugacu, gdzie organizację przestrzeni i pokaz przygotowano specjalnie dla turystów – podczas przejażdżki bryczką na wycieczkowiczów z oddali spoziera pasterz czuwający nad stadem owiec śruborogich, następnie zwiedzają oni muzeum, stajnię, obejście z żurawiem, zagrody z mangalicami, siwym bydłem stepowym,

by spocząć na trybunie, skąd podziwiają popisy jeźdźców w tradycyjnych strojach (zdj. 3). Organizacja przestrzeni umożliwia zapoznanie się z tą wymierającą kulturą w jej autentycznym krajobrazie, przy zapewnieniu bezpieczeństwa oglądających.

Materialne ślady dziedzictwa niematerialnego bywają prezentowane w przestrzeni turystycznej, zwłaszcza w muzeach etnograficznych, gdzie organizacja przestrzeni związana jest z właściwym eksponowaniem artefaktów, ilustracji, nagrań, dokumentów, przygotowaniem tekstów. Przykładem jest wystawa w Muzeum Etnograficznym w Burgas poświęcona nestinarstwu. Ten upowszechniony w Strandży zwyczaj obchodzi się w dniu świętych Konstantyna i Heleny, a odtwarzany jest latem w Starej Planinie – pokazy dla turystów organizowane w wiosce Bata wyabstrahowane są z autentycznej przestrzeni i czasu.

Analizując możliwości przedstawienia turystom wiedzy i praktyk dotyczących przyrody i wszechświata, należy uznać, że wiedza – podobnie jak tradycje i przekazy ustne, nie jest zdeterminowana przestrzennie i istnieje dowolność form jej prezentacji (opowieści, filmy, nagrania dźwiękowe, publikacje itp.). Liczne praktyki dotyczące przyrody i wszechświata (np. akupunktura, tradycyjna kuchnia) pozbawiane są kontekstu przestrzennego, jednocześnie wymagają atrybutów (np. ziół) z konkretnego obszaru. Stają się one nie tylko atrakcjami turystycznymi, lecz także adaptowaną przez podróżnych składową wymiany kulturowej, elementem ich życia, są filtrem między semiosferą depozytariuszy i turystów. W przypadku niektórych praktyk udział przybyszy jest ograniczony ze względu na czas trwania i termin realizacji (np. całodniowe przygotowanie ajvaru demonstrowane jest na festiwalach po zbiorach papryki – zdj. 5), a ponadto barierę komunikacyjną, którą pokonać można dzięki translacji przewodnika. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że dopuszczenie obserwatorów do niektórych praktyk może być niepożądane ze względów higienicznych. Rakiję często piecze się (tak określa się na Bałkanach pędzenie bimbru) na podwórkach, po których chodzą zwierzęta (zdj. 4), a odpady, np. ze śliwek, nęcą owady. „Wesoła maszyna”, jak w Serbii nazywa się destylator, jest podczas procesu brudna, a pokazanie jej turystom może ich zniechęcić do zakupu alkoholu. Współcześnie bariera ta niwelowana jest dzięki nowoczesnym technologiom – np. masarz na targu w Trebinju oferuje swoje wyroby, a o tradycyjnym sposobie ich wytwarzania świadczą zdjęcia wyświetlane na tablicie (zdj. 6).

Zdjęcia 4–6. Pędzenie rakii w przestrzeni prywatnej (2019 r.), festiwal ajvaru w Kanjiży (2014 r.), tablet z fotografiami masarni na stoisku mięsnym w Trebinju (2022 r.)



Fot. Armina Kapusta.

Szczególnym przykładem jest organizacja przestrzeni w celu prezentacji umiejętności związanych z rzemiosłem tradycyjnym, które ograniczane są głównie przez czas trwania i konieczność zapewnienia bezpieczeństwa. W efekcie turystom częściej przedstawia się wyroby niż procesy. W niektórych przypadkach organizacja przestrzeni ma służyć ukazaniu kolejnych etapów tworzenia w sposób niezagrażający bezpieczeństwu, tworzone są ekspozycje lub pokazy części procesu, mające charakter widowisk. Zagadnienie to rozwinięto na przykładach z przestrzeni wiejskiej i miejskiej.

Garncarstwo w Zlakusie i kotlarstwo w Sarajewie – analiza przypadków

Zlakusa jest wsią w Serbii, która słynie z garncarstwa. Można się do niej dostać pociągiem lub samochodem (niski most utrudnia wjazd autokarów). Wyroby sprzedawane są na stoiskach przy drodze biegnącej w okolicy, przy wjeździe do wsi znajduje się natomiast stylizowany sklep oferujący

tradycyjne produkty i suweniry. Nieopodal na moście nad Đetinją zainstalowano wykonane przez miejscowych mistrzów ceramiczne donice z kwiatami – to przykład symbolicznej organizacji przestrzeni. Zabudowa wsi jest rozproszona, a drogi w terenie górskim – wąskie i kręte, co utrudnia turystykę masową. Przy domach garncarzy są ich zakłady, w których przyjezdni mogą zakupić towar i zapoznać się z procesem produkcji (zdzj. 7). Przestrzeń podporządkowana jest przede wszystkim pracy, a turyści muszą się dostosować do warunków (kurz, ostrożność w poruszaniu się między schnącymi i gotowymi naczyniami itp.). Garncarze chętnie pokazują wyroby, używane substancje (gлина i kalcyt), wyjaśniają sposób postępowania (np. mielenie kalcytu), demonstrują jego fragmenty (np. dekorowanie naczyń). W Zlakusie udało się więc uchronić autentyczność rzemiosła i przestrzeni, nawet jeśli jest ona nieatrakcyjna dla turystów (np. brak parkingów, suszarnia naczyń glinianych, w której pali się m.in. plastikiem).

Zdjęcia 7–8. Pracownia garncarska Milić w Zlakusie i kotlarz Muhamed Huseinović w Sarajewie przed swoją pracownią (2022 r.)



Fot. Armina Kapusta.

W sarajewskiej Bašćaršii przestrzeń kulturowa kotlarstwa i turystyczna koegzystują. Wyroby miedziane kupują zazwyczaj podróżni lub firmy związane z turystyką (restauracje, hotele), dzięki czemu rzemiosło to trwa. Jednocześnie widoczne są jego przemiany – nawet Muhamed Huseinović (zdj. 8), w 2022 r. najstarszy kotlarz w Sarajewie (76 lat), oprócz tygielków do zaparzania kawy i służących do serwowania dań sahanów oferuje magnesy, a obok tradycyjnych wzorów umieszcza na nich np. Vučka (symbol olimpiady zimowej z 1984 r.). Najmłodszy kotlarz, Sulejman Hrgić (36 lat), w swojej pracowni niewiele eksponuje, twierdząc, że realizuje przeważnie zamówienia, a zrobi wszystko, czego klient sobie zażyczy (np. tarczę) – w swoich pracach łączy tradycyjny sposób produkcji z nowymi formami artystycznymi, co umożliwiła mu edukacja w szkole plastycznej i terminowanie u jednego z mistrzów. Nermina Alić, jedyna kobieta trudniąca się tą profesją, tworzy m.in. tygielki-świeczniki, ciesząc się, że może wnieść pierwiastek żeński do tego zmaskulinizowanego zawodu. Wszyscy wykonują przy przechodniach drobne prace, na starówce słychać postukiwanie narzędzi. Trudniejsze elementy obróbki (np. topienie ołowiu) robi się zimą, w zakładach, w których zachowane może być bezpieczeństwo rzemieślników. Tam turyści nie są wpuszczani. Uzupełnieniem przestrzeni Bašćaršii są lokale, w których warto napić się kawy podawanej w tygielkach wykonanych w okolicznych pracowniach.

Przytoczone przykłady świadczą o tym, że przestrzeń kulturowa i turystyczna mogą się uzupełniać i trwać dzięki sobie. Zarówno w Złakusie, jak i w Sarajewie udało się utrzymać tradycyjny proces, choć forma ulega zmianie.

Podsumowanie

Zwyczaje trwają w przestrzeni kulturowej i kształtują krajobraz kulturowy. Organizacja przestrzeni kulturowej i turystycznej zależy głównie od formy dziedzictwa. Sytuacja optymalna, pozwalająca na zachowanie oryginalności, to turyści w przestrzeni kulturowej, gdzie organizacja przestrzeni podporządkowana jest obyczajom. W przestrzeni turystycznej możliwa jest prezentacja materialnych efektów, fragmentaryczności procesu, co niesie ryzyko utraty autentyczności tradycji. Jeśli nie ma opcji udostępnienia procesu w przestrzeni kulturowej, można to robić wirtualnie. Organizacja przestrzeni kulturowej, do której przybywają turyści, powinna zapewniać bezpieczeństwo ludności autochtonicznej i podróżnych, co nie wymaga znacznych nakładów – wystarczy separacja, która czyni z turystów obserwatorów. Wszelkie zmiany organizacyjne powinny być na tyle subtelne, by zagwarantować komfort społeczności lokalnej.

Poszukiwanie konsensusu jest konieczne, gdyż turystyka sprzyja ocaleniu tradycji, a depozytariusze, np. rzemieślnicy i ich praca, stają się symbolami w krajobrazie kulturowym i decydują o atrakcyjności turystycznej.

Niniejsze dywagacje są przyczynkiem do dalszych rozważań, pogłębionych studiów przypadków, postulowane jest ponadto rozszerzenie dociekań dotyczących krajobrazu kulturowego dziedzictwa niematerialnego o nurt semiotyczny. Zmiany przestrzeni kulturowej, w tym jej organizacja na potrzeby turystyki, są nieuniknione, gdyż turystyka jest jednym z podstawowych zjawisk umożliwiających przetrwanie tradycji.

BIBLIOGRAFIA

- Bernat, S. (2014). Przestrzeń kulturowa a krajobraz kulturowy na listach UNESCO. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 2, 115–132.
- Durkheim, E. (2020). *Elementarne formy życia religijnego*. Tłum. A. Zadrozńska. Warszawa: PWN.
- Hinchliffe, S. (2002). Inhabiting – landscapes and natures. W: K. Anderson, M. Domosh, S. Pile i N. Thrift (red.), *The Handbook of Cultural Geography*. London: Sage Publications Ltd, 207–226.
- Kaczmarek, S. i Kapusta, A. (2022). Od dziedzictwa niematerialnego do produktu turystycznego – o autentyczności w turystyce kulturowej. *Turystyka Kulturowa*, 3(124), 7–48.
- Kapusta, A. (2022). Buniewcy i ich kultura w przestrzeni miejskiej Suboticy – analiza semiotyczna. *Prace i Studia Geograficzne*, 67.4, 107–126. DOI: 10.48128/pisg/2022-67.4-06
- Kolankiewicz, L. (2014). Istota dziedzictwa niematerialnego w rozumieniu Konwencji UNESCO z 2003 roku. W: A. Rottermund, *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe*. Warszawa: Polski Komitet do spraw UNESCO, 61–104.
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r.
- Kostrow, A. (2010). „Siemiejskije”: sociokul’turnyje transformacji w pieriod formiowanija grupy. *Gramota*, nr 1(5), 82–84.
- Lista reprezentatywna niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości*. Pozyskano z: <https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/listy-dziedzictwa-niematerialnego/lista-reprezentatywna-niematerialnego-dziedzictwa-ludzkości/> (dostęp: 01.12.2022).
- Lista światowego dziedzictwa UNESCO*. Pozyskano z: <https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/swiatowe-dziedzictwo/lista-swiatowego-dziedzictwa/> (dostęp: 01.12.2022).

- Liszewski, S. (1997). Przestrzeń miejska i jej organizacja. W: A. Jackowski i B. Domański (red.), *Geografia, człowiek, gospodarka. Profesorowi Bronisławowi Kortusowi w 70. rocznicę urodzin*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 55–65.
- Łotman, J. (1984). O siemiosferie. *Trudy po znakovym sistiemam*, nr 17, 5–23.
- Maisonneuve, J. (1995). *Rytuały dawne i współczesne*. Tłum. M. Mroczek. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Myga-Piątek, U. (2014). O wzajemnych relacjach przestrzeni i krajobrazu kulturowego. Rozważania wstępne. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, nr 24, 27–44.
- Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*. 2008. UNESCO World Heritage Centre. Paris. Pozyskano z: <https://whc.unesco.org/archive/opguide08-en.pdf#annex3> (dostęp: 01.12.2022).
- Plit, F. (2011). *Krajobraz kulturowy – czym jest?* Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Rewers, E. (2021). Przestrzeń kulturowa: poszukiwanie nowych epistemologii. *Rozwój Regionalny i Polityka Regionalna*, nr 56, 81–97.
- Scovazzi, T. i Westra, L. (2017). The Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage According to the 2003 UNESCO Convention: The Case of The First Nations of Canada. *Inter Gentes*, nr 1(2), 24–44.
- Schmitt, T. (2005). Jemaa el Fna Square in Marrakech – Changes to a Social Space and to a UNESCO Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity as a Result of Global influence. *Arab World Geographer*, nr 8(4), 173–195.
- Smyrski, Ł. (2018). *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Soja, E.W. (1996). *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places*. Oxford, Carlton: Blackwell, Malden.
- Ustawa o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami z dnia 23 lipca 2003 r.* Dz. U. 2003 Nr 162 poz. 1568.
- Włodarczyk, B. (2009). *Przestrzeń turystyczna. Istota, koncepcje, determinanty rozwoju*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Armina Kapusta – doktor, adiunkt na Wydziale Nauk Geograficznych Uniwersytetu Łódzkiego, geograf, slawistka. Zainteresowania naukowe: semiotyka przestrzeni miejskiej, wielokulturowość w przestrzeni miejskiej (*The Vardar River as a border of semiosphere – Paradox of Skopje regeneration*, 2019), znaki w turystyce, dziedzictwo kulturowe w turystyce (*Od dziedzictwa niematerialnego do produktu turystycznego – o autentyczności w turystyce kulturowej*, 2022). Badania terenowe prowadzi w Europie Środkowej i na Bałkanach.

Małgorzata Bujak<http://orcid.org/00000009-0003-0940-4490>

University of St. Thomas in Houston

bujakm@stthom.edu

Marek Liszka<http://orcid.org/0000-0002-4615-8159/>

Ignatianum University in Cracow

marek.liszka@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.17

The Heritage and Ancestral Roots of Polish Immigrants to Texas in the Second Wave

ABSTRACT

The article explores the second wave of Polish immigration to Southeast Texas during the 19th century, focusing on the cultural heritage of the Polish diaspora, particularly from Greater Poland and Galicia. It examines the foundational figures of the Polish ethnic community in Texas, including Meyer Levy, Father Feliks Orzechowski, and Josef Bartula. Utilizing content analysis of 4,358 pages across 124 volumes from the Polish Genealogical Society Texas (PGST), published between 1984 and 2021, the study reveals the significant contributions of these individuals – Jewish merchants, Catholic clergymen, and community leaders – to the history of Polish settlement in Texas. The article also underscores the impact of Polish immigrants on the state's agricultural development and their role in enriching the ethnically diverse fabric of Texas. Additionally, it highlights the crucial roles played by women and children in the early success of these immigrant communities.

KEYWORDS: Polonia, Texas, emigration, cultural heritage, identity

STRESZCZENIE

Korzenie a dziedzictwo kulturowe polskich emigrantów do Teksasu drugiej fali

Artykuł podejmuje tematykę drugiej fali osadnictwa polskiego w Teksasie w XIX w. Poglębia wiedzę na temat dziedzictwa kulturowego ówczesnej Polonii, zwłaszcza emigracji z ziem polskich Wielkopolski i Galicji. Kładzie także podwaliny pod polską wspólnotę etniczną z jej ojcami założycielami: Meyerem Levym, księdzem Feliksem Orzechowskim i Josefem Bartulą. Przebadano 4358 stron, zebranych w 124 tomach Polskiego Towarzystwa

Suggested citation: Bujak, M. & Liszka, M. (2024). The Roots and the Cultural Heritage of Polish Emigrants to Texas in the Second Wave. © *Perspectives on Culture*, 3(46), pp. 233–254. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.16

Submitted: 21.12.2023

Accepted: 27.02.2024

Genealogicznego w Teksasie (PGST), które ukazywały się w latach 1984–2021. Materiał przebadano metodą analizy treści (*content analysis*). Ustalono, że żydowski kupiec, duchowni katolicy i sołtys pozostawili trwały ślad w historii polskiego osadnictwa w Teksasie. Podkreśla się także wpływ polskich imigrantów na przemysł rolniczy państwa w drugiej połowie XIX w. i ich wkład w zróżnicowaną etnicznie tkankę Stanu Samotnej Gwiazdy. Rola kobiet i dzieci we wspólnym wysiłku na rzecz sukcesu kolonii jest również widoczna na samym początku istnienia tego społeczeństwa w Teksasie.

SŁOWA KLUCZE: Polonia, Teksas, emigracja, dziedzictwo kulturowe, tożsamość

Polish Settlement in Southeast Texas

When discussing Polish emigration to the United States, cities like New York and Chicago often come to mind as the primary destinations for Polish immigrants. However, contrary to this common perception, Texas was the site of the first permanent Polish settlement in North America. Established in 1854, Panna Maria in Karnes County was founded by Polish emigrants from Opole Silesia, led by Father Leopold Moczygemba. He successfully encouraged his compatriots to follow the example of successful German settlers and start a new life in the region between San Antonio and Houston (Brożek, 1972, p. 247). Known as “the cradle of Polish culture in America” (Musialik-Chmiel, 2010, p. 108), Panna Maria has been the focus of extensive research both historically and in recent studies (Haiman, 1936; Baker, 1996; Moczygemba Watson, 1999; Warren et al., 2021; Robinson, 2023). Additionally, the 1850s saw the establishment of other Polish settlements in the United States, such as Polonia in Portage County, Wisconsin (Babiński, 2009, p. 329) and Parisville, Michigan, which may have been founded even before the Texas settlement (Bukowczyk, 2018, p. 19).

The origins and heritage of the second wave of Polish settlement in Texas remain largely unexplored. Recent research into this 1867 migration reveals that it was not directly influenced by Silesian origins but rather driven by individuals from other Polish regions, such as Greater Poland and Galicia (Bujak & Liszka, 2023, pp. 383–394). This wave of immigration was also activated by the changing socio-political climate in late 1860s Texas, which offered several attractive factors to potential settlers.

The arrival of Polish settlers in Southeast Texas is closely tied to the emancipation of enslaved African Americans and the subsequent changes of the postbellum era. The Reconstruction period, following the Civil War’s end in 1865, brought significant social and economic shifts. Planters

in the lower Brazos and Colorado rivers faced the collapse of the slave plantation system, leading them to seek new labor solutions. Concerns about labor quality and scarcity, combined with racial and economic challenges, prompted farmers and planters to form private associations and societies to secure a new workforce (PGST, vol. XXXIII, no. 1, pp. 10–11; Kinsey, 1979).

Texas has a unique history within the Southern context, characterized by a longstanding tradition of welcoming foreign immigrants and embracing diverse cultures. This tradition of inclusivity significantly contributed to the state's ethnic diversity well before the Civil War. The influx of various ethnic groups infused vitality into Texas's agricultural sector, leading to the development of a thriving agricultural industry. The state actively encouraged immigration, particularly from Germany, recognizing the industrious and successful farming practices of German, Czech, and Polish settlers, who were often viewed as having superior work ethic and agricultural success compared to their Anglo-American counterparts (PGST, vol. XXXIII, no. 1, pp. 13–14; Baker, 1996; Jordan, 1966; Hudson & Maresh, 1934).

Additionally, the expansion of railroads in Texas played a crucial role in attracting immigrants. Railroad companies distributed brochures in Central Europe, highlighting the benefits of railroad lands and the fertility of Texan soil, appealing to immigrants' aspirations for land ownership and cultivation. The 1870s saw a surge in railroad construction, especially in East Texas, leading to the establishment of settlements around railroad stops. This development spurred the growth of agricultural enterprises such as stockyards, sawmills, gristmills, cotton gins, and cottonseed oil presses. The expansion of markets on a national scale further boosted the economy, ushering in a period of prosperity.

The Cradle of Polish Emigration to Southeast Texas. Waverly, 1867

Following the American Civil War, the South experienced significant changes that created new opportunities for labor acquisition. Virginia Felczak Hill's monograph, *Polish Emigrants to Texas: The Second Wave* (1991), provides an in-depth exploration of the early Polish immigration to Waverly, Southeast Texas, beginning in 1867. Her study is based on records from the Waverly Emigration Society meetings, detailed in the archival collection of John Hill. A successful Texas planter, Hill's papers, housed at the Briscoe Center for American History, include a wide range of documents such as correspondence, broadsides, receipts, financial records,

bonds, currency, legal documents, contracts, memoranda, and certificates (cf. Calvert, 1973, pp. 461–472). On September 19, 1866, in Waverly, Walker County, a significant meeting took place in the store of Polish immigrant Meyer Levy. This meeting, attended by John Hill and eleven other planters, focused on the feasibility of recruiting foreign laborers from Europe (cf. Baker, 1982, p. 62). C.T. Traylor served as chairman, and H.M. Elmore was the secretary. The attendees included Dr. Campbell, J.D. Cunningham, John Hardy, Robert Hardy, Col. John Hill, S.L. Kelsey, W.W. McGar, Thomas Nixen, J.M. Powell, and A.C. Traylor of Chappell Hill, Washington County (Felczak Hill, 1991, pp. 4–16).

James Meyer Levy, a Polish Jew born in 1832 in Exin (Kcynia), Prussian Poland, immigrated to the United States in 1848 as a cabin boy on a British merchant ship during the Greater Poland Uprising. Settling in Texas, Levy and his wife became known for their strong support of the Confederate cause. During the Civil War, Levy operated as a Union blockade runner and privateer, transporting cotton to the West Indies in exchange for weaponry and medical supplies (Baker, 1982, p. 61). After the war, he sold his vessel and used the proceeds to establish a store in Waverly (PGST, vol XI, no. 4, p. 3). Highly respected in the South for his business acumen and foreign background, Levy earned the trust of plantation owners. His deep understanding of the socio-political climate in partitioned Poland made him an ideal candidate for an immigration agent, promising to recruit new labor from his homeland.

The Waverly Emigration Society decided to invest in Levy's plan, swiftly finalizing the contract. Levy received an advance of \$1,260 and was tasked with recruiting 173 foreign laborers, including 153 field hands and 20 specialty workers, such as washerwomen, ironers, cooks, house servants, yardmen, blacksmiths, carpenters, gardeners, and several foremen. The agreement stipulated that upon arrival in Texas, the laborers would work on cotton plantations in Walker County for three years.

Under the contract, male laborers were to be employed as indentured servants, receiving \$90 in the first year, \$100 in the second, and \$110 in the third. Female laborers were to earn \$20 less per year. The planters agreed to provide suitable housing and food. Laborers were responsible for the passage and food costs of their children. While transportation expenses were covered, laborers were required to repay the cost of their passage in three equal annual installments. Levy's plan was well structured. First, he sent advertising dispatches to the area of his Polish nativity; then he arrived to assemble the emigrants and make travel plans. He voyaged to his homeland and recruited people from his home village area: Kcynia, Panigródz, Chraplewo, Słupy, Smogulec, Szubin. On April 23, 1867, twenty-nine families arrived in Galveston, Texas from Hamburg, through Liverpool, and

the port of New York – the event observed in the Galveston Daily News with the mention that one hundred and ten emigrants had arrived (PGST, vol. VIII, no. 3, p. 15). By following the financial payments by plantations owners, the list of travel expenses, the 1870 census records of Walker and neighboring counties, naturalization records as well as genealogical research on the families, Felczak Hill (1991) attempts to sort and connect the facts to paint the most accurate picture of that journey and subsequent settlement. The assembly that Levy procured was certainly less in number than originally intended. His journey was longer than anticipated and not without mishaps as twelve immigrant families absconded and four single adults got lost in New York during the transition period of several days between transferring from *City of Antwerp* to the coastal steamer *C.W. Lord* to Galveston. Even hired policemen were unsuccessful in locating them¹ (PGST, vol. XI, no. 4, p. 4). The immigrant group of six single adults, 23 families including 14 children over working age of ten reached their destination in Waverly and signed the contracts on August 14, 1867. They were distributed among their landlords and scattered over Walker, Austin and Washington counties (PGST, vol. VI, no. 3, p. 14). Two planters received no workers and the others received far fewer than expected. Despite that miscalculation, Meyer Levy, per his granddaughter's account made three more trips to Poland recruit more laborers (Hill, 1991, p. 15).² Subsequently, the “Meyer Levy Poles” (PGST, vol. XXVIII, no. 1, p. 27) initiated the wave of organized emigration from the present-day provinces of Greater Poland and Kuyavia-Pomerania, and opened a new route of chain migration from Eastern Prussia Poland to Texas (cf. Praszalowicz, 2003, p. 77).

Waverly, established in 1867 in the Trinity River Basin, is considered the cradle of Polish immigration in Southeast Texas. Polish immigrants and their descendants played a significant cultural role in Walker County. Initially, they faced profound challenges and trepidations as they sought to establish themselves in a new cultural milieu. The triad of faith, family, and friends emerged as crucial pillars for their potential success.

-
- 1 Another account, according to local oral histories, is that Mr. Levy was forced to return to Europe from New York to recruit an entirely new group of Polish laborers because his original assembly had dispersed in New York and no one showed up to continue their travels to Texas (Baker, 1982, p. 63). John Hill's manuscript does not support that story.
 - 2 In *Flake's Bulletin* dated August 3, 1867, a record denotes another immigration meeting conducted by the Waverly Immigration Society at Waverly at that time. The details are not provided, but one can learn that during this assembly, an official endorsement was granted for the recruitment of additional laborers from Poland. The members of the society proposed the inclusion of Polish laborers, emphasizing their commendable skills, as a beneficial measure for the overall prosperity of the state (PGST, vol. XXXII, no. 1, p. 14).

The early phase of their journey was marked by isolation, loneliness, and a sense of being adrift in an unfamiliar environment. The vast distances hindered easy contact and integration. The rural infrastructure of Waverly in the 1860s was poorly developed: there was no Catholic church in Walker County, no nearby tavern for social interaction, and few venues for immigrants to exchange information or share their experiences. The arduous transatlantic voyage not only depleted family resources but also left newcomers with meager personal belongings, often reduced to little more than a change of clothing.

Upon arrival, they confronted the harsh Texas sun, unfamiliar farming practices, new crops,³ a predominantly Protestant cultural landscape, a foreign language, and the absence of familiar faith rituals from the Old World. These compounded challenges made the initial period especially difficult for the Polish immigrants.

In the agrarian context, success for Polish immigrants hinged on the collective efforts of the entire family unit, with each member contributing to the household economy. The challenges they faced were multifaceted, encompassing economic hardships, cultural clashes, the loss of familiar traditions, and the struggle to adapt to a new way of life. Their resilience rested on their ability to forge a cohesive and expansive structure for subsistence and to navigate the intricate web of challenges posed by their new surroundings. The farming duties of indentured servitude were varied and many. They required innovative solutions often involving entire families. Responsibility for farm work was of necessity often divided up and children and adults developed specialized skills in crop cultivation, livestock management and the maintenance of farm equipment.

An illustrative example is Martin Pawlak, one of nine children of Michael Pawlak who emigrated from Chraplewo with Meyer Levy. Martin was able to become an independent farmer thanks to the substantial manpower provided by his large family, which shared the burden of work and maintained a self-sustaining homestead. Martin and his first wife, Jadwiga Twardowski, had 12 children. After Jadwiga's death shortly following the birth of their last child, Blanche (Bolesława), Martin needed additional help to manage the household and rear his children, underscoring the critical role of family support in their survival and success. Two months after Jadwiga's death, Martin married Maria Nowak. This union produced five more children, bringing the total to 17 offspring, along with numerous

3 Early Polish immigrants to Texas had no previous experience with cotton or corn farming. That ignorance got reflected in the language terms they started using to describe Texas crops. Literally, Polish farmers had to invent new vocabulary to communicate their new reality: "wata" for cotton (*bawełna* in Polish), and "klerna" for corn (*kukurydza* in Polish).

descendants who carried on Martin's legacy (PGST, vol. XXVII, no. 1, p. 16). Marrying a widow or widower and blending families was a common coping mechanism, if not a survival strategy, among Polish immigrants.

Each family member handled a diverse range of tasks at home, reflecting the operational demands of farms which required a wide spectrum of skills. These activities ranged from planting and harvesting to adept animal husbandry. Children, even from a preschool age, picked cotton, while girls contributed to maintaining the household by cooking, cleaning, washing, quilting, patching, and tending to younger siblings. Birth certificates were not required in Texas until 1903, so most babies were born at home with the assistance of family or trusted midwives such as Annie Malak or Tekla (Texana) Pawlicka (PGST, vol. XI, no. 4, p. 29; PGST, vol. X, no. 3, p. 22). This diversified skill set enabled family members to specialize in distinct tasks, enhancing overall operational efficiency.

Agriculture, as an occupation, is inherently exposed to numerous uncertainties, including inclement weather, crop failures, and livestock diseases. A larger family acted as a strategic mechanism for risk mitigation. During crises, the diversified skills of additional family members facilitated adaptability, task diversification, and collective strategizing for survival. It was not uncommon for a young teenage boy to quit school and take over the responsibilities of his farmer father in the event of an accident or sudden death in the family (PGST, vol. XXXV, no. 1, p. 14). Cotton gin accidents often killed or crippled grown and capable men before insurance policies became popular (PGST, vol. XIII, no. 2, p. 38), so the best protection for the family unit was training its successors.

This approach also inherently ensured a seamless, natural inheritance plan as farming enterprises often followed a generational trajectory. Children assimilated the requisite skills and knowledge, facilitating a smooth transition of responsibilities and guaranteeing the perpetuation and viability of the family farm. Bochnia's (Buckner) homestead consisting of 154,3 acres had been passed down to the next direct descendent through generations (PGST, vol. XI, no. 4, p. 41). The legacy of resilience and dedication lived on through the successors of families such as the Stetz (PGST, vol. XIV, no. 1, p. 43), Graczyk (PGST, vol. XIX, no. 3, p. 23), Laskowski/Gurka (PGST, vol. XIII, no. 2, p. 38), and Malinowski families (PGST, vol. XXVI, no. 2, p. 11). These families, along with many others, either inherited or purchased their family farms from their parents' estates, continuing the agricultural traditions established by their forebears.

The pressures of farm life for immigrants fostered an environment characterized by isolation and significant mental challenges. A strong and resilient family unit functioned as a vital social and emotional bulwark, offering critical emotional sustenance, companionship, and a shared sense

of purpose. This support system was essential in mitigating the psychological toll of agricultural toil and the nostalgia for their distant homeland.

From Family to Community – Roots in the Formation of Polish Texans

Meyer Levy played a significant role in bringing Polish immigrants to Southeast Texas, but he was neither the architect of the early Polish community formation nor the leader of early Catholic settlers. Prussian Poles emigrated not only to improve their well-being and financial situation but also to escape the oppressions of Bismarck's Kulturkampf and mandatory army conscription (Blanke, 1983, pp. 253–262). The systematic attempt to uproot Polish peasants from their land (Blanke, 1981, p. 75) culminated in the Colonization Act of 1886 by the Royal Prussian Colonization Commission (1886–1918) (Koehl, 1953, pp. 255–272). Many Prussian Poles, like the Graczyk family of Imielno, were displaced and saw no other choice but to sail to the United States (PGST, vol. XIX, no. 3, p. 21). Their dream of America included the desire to establish themselves in a new land while holding onto their Catholic faith, culture, heritage, and language, aiming not to “merely endure, but prevail” (PGST, vol. XI, no. 4, p. 5).

Faith was imperative for these immigrants. They found comfort, identity, and communal ties in their religious convictions. There was a desperate need for a missionary priest who would guide them spiritually, provide solace, perform Mass, and administer sacraments. When the Waverly Emigration Society immigrants arrived in Texas in 1867, yellow fever was raging inland (PGST, vol. XXIX, no. 1, p. 2). Anton Dutkiewicz, Andreas Kaminski, Valentin Muszynski, Simon Witucki, and Victor Wojciechowski, who sailed with Meyer Levy, died that year (PGST, vol. IX, no. 4, p. 42). In the Industry area, where some Poles lived and worked, Czech and German immigrants had migrated to Texas as members of the Stephen F. Austin colony. Father Joseph Chromcik of Fayetteville – a Czech, came once a month to celebrate Mass in various homes in the area (PGST, vol. XXVIII, no. 1, p. 10).

Although the presence of a Catholic priest was comforting, faith for many immigrants was intricately tied to their cultural and ethnic identities. Places of worship evolved into not just spiritual epicenters but also cultural nuclei, where immigrants could uphold and commemorate their distinctive identities through traditions and customs. The parish, with its church and parochial school, was a social and cultural unit – a center of the peasant's universe (Bujak & Liszka, 2023, pp. 383–394). Beyond his religious duties, the priest acted as a unifying community leader, legal

advisor, and advocate for the Polish immigrants. He served as an intermediary between the Polish community and the wider American society, helping immigrants navigate the challenges of adapting to a new country and offering guidance on matters related to employment, housing, and social integration. Often, he provided moral support, counseling, comfort, and assistance during times of hardship (PGST, vol. XI, no. 4, p. 29). It is no surprise that immigrants desired a Polish priest, rather than a German or Czech one, to lead their community.

The Role of Father Felix Orzechowski in the Polish Immigrant Narrative in Texas

Father Feliks Orzechowski, often known as Father Felix, was the first Polish missionary to arrive in Southeast Texas, playing a pivotal role in organizing and shaping the Polish immigrant community. As Polish immigration to Southeast Texas began, Father Felix emerged as a foundational figure, whose influence extended beyond the establishment of parishes. He was a cultural steward, ardently preserving and promoting Polish cultural identity, and a dedicated shepherd guiding his community through the challenges of assimilation.

Father Orzechowski's early years in Poland were marked by insurrectionist fervor deeply rooted in the quest for Polish national autonomy. Before he emigrated, he attended the seminary of Sandomierz (PGST, vol. XI, no. 4, p. 32). When the 1863 January Uprising began, together with other seminary alumni,⁴ he joined the insurrectionist army.⁵ After the fall of the Uprising, Father Felix evaded Russian repercussions by seeking refuge in the Austrian partition. He soon departed for France, where he was recruited by an American bishop of French descent for missionary work in Texas.⁶ Having arrived in Galveston on All Saints Day in 1866

4 Rev. Szymon Wieczorek, a missionary priest in the northern states of the United States was a fellow seminarian and insurrectionist who, just like Father Orzechowski, temporarily joined Resurrectionist Order and committed his life to the development of Polish parishes e.g., St. Albertus in Detroit, MI (Kruszka, 1998, p. 21).

5 The participants in the January uprising were the Sandomierz seminary alumni: Kacper Strychalski, Tomasz Fusiarski, Michał Moller, Wincenty Cyrański, Szymon Wieczorek, Ignacy Myślakowski, Feliks Orzechowski, Wincenty Krasnoszelski, Feliks Kaca, Józef Kwiatkowski, Bolesław Sarnecki, Mikołaj Molecki, Julian Pryliński, Jan Gęca. Retrieved from: <https://leliwa.pl/sandomierz-rok-1863-sandomierz-w-powstaniu-styczniowym-2/> (access: 10.12.2023).

6 Bishop Dubois showcased a remarkable ability to leverage his character and ecclesiastical position for the recruitment purpose (Kruszka, 1998, p. 293). His travels to Europe were perceived locally as a strategic opportunity to orchestrate measures essential for redirecting the course of

(Kruszka, 1998, p. 296) with Bishop Dubuis, he became the first Polish priest ordained in Texas on November 4, 1866 (PGST, vol. XI, no. 4, p. 32).⁷

Initially, Father Felix worked with the Silesian immigrants and served as the first resident priest at St. Hedwig. However, conflicts with Fr. Bakanowski, the superior of the Polish mission, and Fr. Zwiardowski, both members of the Resurrectionist Order, led to his expulsion to the underdeveloped “wilderness of Walker County,” a region north of Houston, to work in the Czech-Polish mission (PGST, vol. XI, no. 4, p. 35; vol. XVIII, no. 2, p. 37; cf. Kruszka, 1998, p. 305).

Traveling on horseback due to the absence of roads, Father Felix endured significant hardships, often subsisting on meager provisions of hard cornbread and limited amounts of bacon, and sleeping on bare Ground under the open sky (Dworaczyk, 1936, p. 159). By October 1868, and likely earlier (Baker, 1982, p. 65), he was ministering to new immigrants on scattered farms in southern Walker County. Records from Houston’s old Saint Vincent de Paul Catholic Church (now Annunciation Catholic Church) confirm that he baptized babies for the Wedell, Pawlak, Dabrowski, Cyrklewski, Suchowiak, Hajman, and Rybkowski families, with the possibility of additional baptisms for families without extant records.⁸ The first

Polish emigration toward Texas. The proposition of local immigration proponents in Texas to enlist Bishop Dubuis in the immigration initiative stemmed from the recognition of his influential persona and authoritative standing, surpassing that of any remunerated agent. His declarations carried unquestionable weight, and were augmented by unrestricted access to the oppressed populations in Europe. There was a hope that Polish individuals scattered in France would settle in Texas – possibly a remnant of an idea presented by the Polish delegates Smoliński, Lenkiewicz, Bujnicki, and Majewski during the Civil War. In 1864, they wanted to recruit and secure approximately 20,000–30,000 Polish soldiers for Confederacy in exchange for grants of lands for the Polish colony (Derengowski, 2015, p. 394). That idea had never materialized. However, notes in *Flake’s Bulletin* (1867) suggest that after the war Bishop Dubuis was in contact with “General Solensky” (possibly colonel Józef Smoliński) who emphasized that Bishop’s formidable influence could assist in recruiting more Polish people, which Bishop Dubuis meant to explore during his next visit to Europe. *Flake’s Bulletin* (Galveston, Texas), “Polish Immigration” February 13, 1867, p. 2 (PGST, vol. X, no. 1, p. 21); *Flake’s Bulletin* (Galveston, Texas) “Polish Emigration”, May 5, 1867, p. 4 (PGST, vol. XXXII, no. 1, pp. 13–14).

7 Per the ordination book located at the Galveston-Houston Diocesan Archives, Fr. Felix Orzechowski underwent a speedy progression in his clerical ordination. He attained the status of Sub Deacon on November 1, 1866 at St. Mary’s Cathedral in Galveston; a Deacon on November 3, 1866; and of priesthood on November 4, 1866. He was 28 at the time (PGST, vol. XI, no. 4, p. 32).

8 Polish names extracted from the census records, land transactions, tax rolls, or manifest listings require careful study. Due to the language barrier between the census takers and respondents and poor education background of many early settlers’ names were spelled phonetically and vary from document to document. Case in point here is the Rybkowski family whose name

Mass is believed to have been celebrated on the plantation of Captain H.M. Fisher. Inspired by Father Orzechowski's spiritual leadership, Captain Fisher generously offered him a house and some land for cultivation in exchange for his commitment to remain on the plantation, ensuring the cohesion of the Polish immigrant community. Fisher also offered to teach the Polish immigrants English and American farming methods, but Father Felix declined, emphasizing his duty to those beyond the Fisher plantation. This highlights his unwavering dedication to the spiritual well-being of the Polish immigrants under his care.

Father Felix's religious services were conducted in various settings, including outdoor venues and homes, with some gatherings also held on the Powell plantation in Waverly. Despite nearly a decade of devoted labor, no formal church structure was erected during his tenure. However, he established numerous parishes that served as foundational pillars for a vibrant Polish Catholic community in Texas (PGST, vol. XI, no. 4, p. 53).

New Waverly – the Mother Colony of Brazos Valley Poles

The first Polish stronghold in Southeast Texas was nearby New Waverly. This farming and lumber area of rolling pine and post-oak woodlands needed laborers in the sawmills and cotton fields. In 1870, San Jacinto County was carved out of a portion of Walker County, including the Waverly area. During this time, Waverly leaders, apprehensive that the Houston and Great Northern Railroad Company would bring in vagrants and illiteracy to the town and harm cattle, declined to grant the railroad a right-of-way to pass through. In 1870 the company laid its tracks ten miles west of Waverly and set aside a townsite known as Waverly Station. This action led to the rapid downfall of Waverly (Holder).

appears in various documents as Wrybkowski, Wyripkowski, Wrypkosk (PGST, vol. XI, no. 4, p. 70), Krowski (*Ibid.*, p. 8), Ripkowski (PGST, vol. XVI, no. 2, p. 24). In some instances, the first names and surnames are reversed. Stanislaus Watta is listed in 1870 Walker County Census as Walter Stencil. Some other misspelled examples to illustrate the extent of misuse are: Silevisti Jno (Cerkłowski John), Lukasevat also Lookashey also Leetatwitz (Łukaszewicz), Dumbly (Dombrowski) Jagoit also Gregory also Gogegerki (Grzegorek), Parralock also Pavalock (Pawlak), Basket also Pascatt (Paszkiot), Sakowosk also Sackwick (Suchowiak), Buckner (Bochnia), Kochanoweiz (Kochanowicz) (PGST, vol. XI, no. 4, pp. 21–25). The manifest list of Meyer Levy Poles from the steerage area of SS "City of Antwerp" also contains Polish names misspelled beyond recognition: Sciba (Szczybinski), Kazwersong (Kazimierowski), Dawkrawitz (Dutkiewicz), Musguiske (Muszynski), Van Woffm Lowski (Wojciechowski) (PGST, vol. XI, no. 4, pp. 6–9).

The town where Waverly Emigration Society was formed, had become the vestige of early Texas history when cotton was king, and the planters' elite still maintained dominance in opposition to the growing sentiments of anti-slavery. Waverly Station swiftly converted to a magnet for many residents of Waverly who wanted to capitalize on the railroad, and the new town's name was soon renamed New Waverly. A post office opened in 1873. By 1884, New Waverly had grown dynamically in population and essential amenities such as general stores, sawmills, cotton gins, saloons, and a gristmill were established. By 1896, it had evolved into a thriving center with a diversified economic landscape witnessing the addition of boardinghouses, restaurants, doctors, and a lumber company which solidified its status as a robust and self-sustaining community (PGST, vol. XXXVII, no. 1, pp. 1–10).

New Waverly (1869) served as the foundational nucleus for subsequent Polish colonies in Southeast Texas. In the early years, the town also played a central role as a hub for Polish missionaries who assisted in neighboring towns (Baker, 1982, p. 65). Early Polish Catholic Churches in the Brazos Valley were built in Brenham (1870), Marlin (1872), Bryan (1873),⁹ Anderson (1876), Bremond (1876), Chappell Hill (1889), Plantersville (1894), Bellville (1900), Stoneham (1909), Rosenberg (1910), and Richmond (1935).¹⁰ Some parishes were primarily Polish, such as those in Bremond and Chappell Hill. Others, like St. Mary's in Brenham, initially shared congregations with Catholics of Irish, German, Czech, and Hispanic backgrounds, and later expanded to include immigrants from Vietnam and the Philippines in the twentieth century (PGST, vol. XIII, no. 2, p. 5). In 1873, Father Orzechowski ministered to Polish families in Plantersville, which later saw an influx of German families (PGST, vol. X, no. 3, p. 3). Poles subsequently moved to nearby Stoneham and organized a mission there. Due to historical tensions rooted in Old World rivalries and the arrival of a new pastor at St. Mary's, the Polish community in the Stoneham area chose to separate from the Plantersville community. They

9 There are some discrepancies in the initiation dates of Brazos Valley churches provided in various sources. The Polish Genealogical Society of Texas (PGST) lists the founding date of the Bryan church as 1876, following Dworaczyk (1936). However, parish beginnings can be traced back to 1873. On March 19, 2023, the feast of St. Joseph, St. Joseph Catholic Church in Bryan, Texas, celebrated its 150th anniversary under the motto: "Many cultures, one faith." The Polish American Council of Texas highlighted the Polish contribution to the parish's organization by holding its annual meeting in Bryan on November 11, 2023, attended by many local Polish-Texans. The event began with a celebratory mass, after which Dr. Jim Mazurkiewicz, the current president of PACT and a St. Joseph's church parishioner, spoke about the early history of Bryan Poles and their cultural influence in the Brazos Valley.

10 Compare: Nesterowicz, 1909; Dworaczyk, 1936; Przygoda, 1971; Baker, 1982.

aligned themselves with the Polish community of Anderson, functioning as a mission, and erected their own sanctuary under the spiritual guidance and jurisdiction of the Polish-speaking pastor of St. Stanislaus in Anderson. This arrangement persisted until 1967, when jurisdiction transitioned back to St. Mary's in Plantersville, with St. Joseph's returning to the original arrangement as its mission (PGST, vol. XXVI, no. 2, p. 3).

Genealogical records and burial sites indicate the presence of Polish communities in Hempstead, Waller, Wallis, Sealy, Millican, Navasota, Wooten Wells, and Industry. In these locations, the Polish community followed similar economic paths to those in New Waverly, beginning with farming on rented land and eventually purchasing their own properties with the money they saved. New Waverly, situated in the Trinity River Basin to the east of the Brazos River, became a gateway to other Polish settlements predominantly located in the bottomlands of the Brazos River Valley. Consequently, the Polish element in the region and their descendants are often referred to as Polish-Texans of Brazos Valley or Brazos Valley Poles.¹¹

Father Orzechowski served as a missionary and parish priest in several parishes across Southeast Texas, although his tenure in each location was relatively brief, necessitating frequent relocations. In 1876, he moved to Anderson to organize the St. Stanislaus parish for Polish settlers, some of whom had originally been in Waverly. Sacramental records indicate that he ministered to Polish immigrants in Plantersville, Grimes County, and Marlin, Falls County (PGST, vol. XI, no. 4, p. 37).

Despite his constant movement, Father Orzechowski's efforts and hard work were recognized and valued by the early settlers. His frequent relocations, however, lent him an enigmatic and legendary status in the Southeast Texas community. He became known as the "peregrinating priest" or the "wandering apostle," with his name enduring throughout the history of many Polish parishes "like a golden thread" (Kruszka, 1998, pp. 348–351; PGST, vol. XI, no. 4, p. 34).

When he departed Texas, various accounts emerged to explain his absence. Given his revolutionary past, many speculated that he had returned to Poland, only to be captured and killed by Russian oppressors. An article published in the *Navasota Daily Examiner* on May 26, 1936, described his departure from the United States due to struggles with the oppressive summer climate and his subsequent fate in Warsaw, where he was deemed a dangerous radical, tried, convicted, and sentenced to Siberia

11 Silesian Texans with their mother colony Panna Maria (1854) concentrated in settlements closer to San Antonio, Texas.

(PGST, vol. X, no. 3, p. 10; cf. Dworaczyk, 1936, p. 177). This narrative reinforced the perception of Father Orzechowski as a martyr for his beliefs.

The myths surrounding his fate persisted within the Polish diaspora into the 1970s, when the Texas Historical Commission erected a historic marker at St. Joseph's Church in New Waverly, perpetuating the same storyline:

The Rev. Felix Orzechowski came to Texas in 1866 in response to an appeal for Polish missionaries and organized St. Joseph's Parish in 1869. As the first Catholic church in Walker County, it served the many Polish families who settled in the area during the 1870s. Church tradition often sustained the immigrants until they adjusted to life in their new country. During Father Orzechowski's pastorate, services were held outdoors or in private homes. Soon after leaving this parish in 1876, he returned to Poland, where he was imprisoned by Russian officials for advocating democratic ideals. In 1877, under the direction of the Rev. Victor Justiana Linicki, a Polish baron turned priest, a frame church building was erected. In 1897, a larger edifice designed by Tom Lavandoski was constructed, and the original structure was repurposed as a school. The present church building, begun in 1905 and dedicated on the feast of St. Joseph on March 19, 1908, during the pastorate of the Rev. Thomas Aloysius Bily (1859–1921), is a stately Gothic-style structure designed by L.S. Green, reflecting the European heritage of the parishioners. The parish school operated until 1951. St. Joseph's Catholic Church continues to minister to the descendants of New Waverly's historic Polish community (Recorded Texas Historic Landmark – 1975, Texas Historical Commission).¹²

Later research conducted by the Polish Genealogical Society of Texas (PGST) revealed that Father Orzechowski continued his missionary work in parishes outside of Texas, including locations in Wisconsin, Ohio, New York, Iowa, Michigan, and New Jersey (PGST, vol. XI, no. 4, p. 38; Kruszką, 1994; Houck, 1903). As his health declined, he returned to Poland and, after a short illness, passed away in Cracow. According to his obituary, he died on August 17 and was laid to rest on August 20, 1904, at a cemetery in Cracow.

Early Polish missionary priests, including Rev. Orzechowski in Southeast Texas, quickly recognized that preserving the religious and cultural heritage of their people required strengthening and expanding the community. They understood that a robust, growing population was essential

¹² This historic marker is in front of St. Joseph Catholic Church in New Waverly to this day (December 2023).

to maintaining their traditions and values in a new land.¹³ When individuals marry within the community, they strengthen social bonds and create a shared cultural narrative. This cohesion was crucial for the sustainability and growth of the Polish colony, fostering a common faith, values, and traditions. Interethnic marriages were perceived as a potential threat to the preservation of ethnic identity, as they had the potential to dilute the culture and weaken the social networks that maintained the community.

Father Orzechowski's commitment to community building was evident in his efforts to organize congregations and encourage unity. Through his correspondence, he actively promoted Texas to prospective settlers in Prussia and West Galicia. An account by Jan Kaszycki, a former village mayor of Bączal near Jasło in the Austro-Hungarian partition, and undersigned by two other immigrants, Michał Cholewiak and Jędrzej Strugała, dated December 10, 1873, in the town of Calvert, Texas, attests to Father Orzechowski's efforts. The letter reveals that Father Felix was promising a new Eden for Galician peasants, highlighting his role in encouraging immigration and fostering the growth of the Polish community in Texas.¹⁴ His plea was initially answered by Kasper Szybist from Brzostek, Wojciech (Adalbert) Dziegiewicz from Bączal Górny (PGST, vol. XV, no. 2, p. 19), and several other families who sold their possessions and emigrated to Texas on May 8, 1872 (Czas, p. 11). Their vessel, the *Celestial Empire*, arrived in New York from Bremen, Germany, on June 15, 1872 (PGST, vol. XV, no. 2, p. 18), and they were listed as Germans arriving in America (Glazier and Filby, 1998). According to Agnes Knapik Knast, who arrived in August 1873 from the Polish lands of the Austrian partition, communications by the parish priest of the New Waverly church in Texas were publicly disseminated from the pulpit at Jasło (PGST, vol. XVII, no. 2, p. 47). These messages expounded on the prospects available in Texas, extolling the virtues of the fertile land and other opportunities.

Father Orzechowski extended a warm invitation, urging individuals to consider relocating to Texas.¹⁵ Agnes's father, Stanislaus, responded to this call by selling his land and embarking on a journey with his wife and

13 Father Lisicki who continued Orzechowski's legacy wanted to create a "Polish Voivodeship" in Texas (*Gazeta Polska w Chicago*, January 25, 1877).

14 *Czas*, Chłop Polski w Ameryce, no. 11, January 15, 1874.

15 Their names were Bartula, Bes, Bielamowicz, Bochnia, Bulgiewicz, Bylinowski, Dziegiewicz, Knapik, Kuciemba, Maduzia, Olbrych, Palka, Szybist, Szydek, and Zabawa (PGST, vol. XI, no. 4, p. 39). Many more followed in the 1880s, primarily family members joining their relatives. While some settled permanently in Walker and Montgomery Counties, others swiftly moved to Falls, Robertson, Grimes, and Brazos Counties. Within a decade, despite their initial poverty, many acquired their own land and constructed their own residences, embodying a testament to their resilience and progress (PGST, vol. XVI, no. 3, p. 38).

six children to Galveston, where they were personally received by Father Orzechowski. After a brief residence in New Waverly, they subsequently relocated to Marlin and eventually to Bremond. This trajectory mirrored the migratory pattern of many Polish immigrants from West Galicia under the Austrian partition (PGST, vol. VIII, no. 1, p. 2).

Bremond – the Polish Capital of Texas

The rise of Bremond as the capital of Texas Polonia in the late nineteenth century, as emphasized by Nesterowicz (1909, p. 130), was significantly influenced by the arrival of Joseph Bartula in Robertson County. The graves of Joseph and Catherine Bartula, located at St. Mary Cemetery in Bremond, TX, are marked by a Texas State historic marker placed between them. Erected in 1976, the marker reads:

JOSEPH AND CATHERINE BARTULA

Born in Poland, Joseph (1840–1919) and Catherine (1841–1907) Bartula overcame many hardships after migration to Texas in 1873. They became the first Polish settlers in Robertson County in 1875. Assisted by J.C. and Mary Roberts, on whose farm he worked, Bartula wrote letters urging other Polish immigrants to join him. Soon fifty families arrived from Poland and 60 moved here from the Marlin area. By 1885, the Town of Bremond had the largest Polish settlement in Texas, 345 families, Bartula later bought his own farm and became a leader in community and church affairs. The Bartulas had ten children.

Joseph Bartula, born in Nowy Żmigród, was a tradesperson – a cartwright from the village of Brzostek, located in Pilzno County in Austro-Hungarian Poland. According to his diary,¹⁶ he and his wife and five children emigrated to Texas on May 16, 1873. They arrived in Galveston and journeyed through New Waverly, where the family of his brother-in-law Kacper Szybist lived, eventually reaching the area of Calvert. On January 6, 1875, they arrived in Bremond to work for John C. Roberts as tenant farmers for two years. J.C. Roberts, a large landholder in Robertson County,

16 The original diary of Józef Bartula, translated from Polish into English by Katherine and Teana Sechelski for the Polish Genealogical Society of Texas (PGST), is titled *History of the Founding of the Polish Colony in Bremond, Texas, written by Joseph Bartula in the year 1894* (PGST, vol. VIII, no. 1, pp. 4–7; vol. XVI, no. 3, pp. 6–8). This personal account details the history of the Bremond Poles from the inception of the colony until 1888, when Bartula's notebook was handed over to Fr. Litwora, who did not continue the entries.

and his wife, Mary, provided crucial support to the Polish immigrants, aiding them with legal matters, land purchases, financial assistance, and even hosting religious services in their home. Later, they helped Polish settlers build their own Catholic church (PGST, vol. XVI, no. 3, p. 21). Without this support, the success of the Polish settlement at Bremond might not have been possible (PGST, vol. VIII, no. 1, pp. 2–4).

Bartula's family experienced tremendous psychological trauma during their journey. Through his recollections we learn that he lost all his saving and three of his five children died along the way. Still, he was satisfied with the conditions that he found in Robertson County and took on a leadership role by writing letters to other Poles, encouraging them to move to the area (PGST, vol. XVI, no. 3, p. 17). For Bartula, just like any other Polish peasant, social and political influence was intricately tied to land ownership. That sentiment prompted Polish immigrants to prioritize land acquisition as a paramount objective. Evidenced by entries in Robertson County deeds, Jozef and Catherine purchased their inaugural 40-acre tract for \$310 on April 27, 1877. Later, they expanded their holdings in 1883, acquiring an additional 100 acres for \$350 and, in 1890, various contiguous parcels for \$700 (PGST, vol. XVI, no. 3, p. 10).

Around the same time, Frank Bajanski (also known as Bainski or Bien-ski) arrived from Prussia-Poland, followed by Jacob Suchowiak, Michael Paszkiet, Anton Kazmierowski, and John Cerklewski. The early settlement thus became a reflection of this blend of Austrian and Prussian Poles (PGST, vol. VIII, no. 1, p. 2). Each migration chain was connected to different regions in the "Old Country," which had long been influenced by distinct economic, political, social, educational, and, to some extent, religious systems. While Austrian and Prussian Poles shared a devotion to the Catholic faith, their customs often differed, and their dialects revealed linguistic diversity. This mixture enriched the cultural character of the settlement, adding to its unique tapestry.¹⁷ By 1879, when St. Mary's Catholic Church was constructed, Bremond was home to fifty Polish families who supported the church's establishment through their contributions (PGST, vol. VIII, no. 1, p. 5). Some of these families had relocated from Marlin, situated northwest of Bremond, while others came from Bryan in Brazos County, possibly due to the unfortunate burning of St. Joseph's Catholic Church in November 1876. During the period of the church's destruction

17 Geographical origin fostered a sense of solidarity among those arriving from the same region in Poland. Early on, Bartula expressed misgivings towards his compatriots from the Greater Poland region, claiming that they identified more as Prussian rather than Polish (Groniowski, 1992, p. 158). This rivalry may have arisen from the fact that many Poles emigrating from the Prussian partition could communicate in German with the German ethnic communities that had settled nearby in the Brazos Valley.

and a temporary absence of a priest in Bryan, Reverend Joseph Mosiewicz arrived to assume pastoral responsibilities at St. Mary's Catholic Parish in Bremond on December 25, 1877 (PGST, vol. IX, no. 4, p. 4).

In July 1881, Bartula returned to Poland to recruit more countrymen (PGST, vol. VIII, no. 1, p. 2). This effort led to a significant influx of Austrian Poles in the following years (PGST, vol. VIII, no. 3, p. 6), many of whom came from the Lesko area, the birthplace of Bartula's second wife (PGST, vol. XVI, no. 3, p. 6). Among the twelve major Polish Catholic settlements in Southeast Texas, Bremond had the largest population of Austrian Poles (PGST, vol. XVI, no. 3, p. 3). In contrast, Chappell Hill and neighboring Brenham, located in Washington County, were primarily populated by families from the Poznań and Bydgoszcz areas. Beginning in 1884, this period of immigration witnessed a slight decline due to a sequence of arid and agriculturally unproductive years, reaching its culmination in the severe drought of 1887. The adverse climate conditions were also widely publicized in older states, creating a perception of Texas as an inhospitable region for farmers.¹⁸ To the outside world, the people of Texas were starving¹⁹ (PGST, vol. IX, no. 4, p. 5). Economic downturns, agricultural setbacks, and various adversities eroded confidence among Texans, prompting migrations both within the state and to other states in search of better opportunities. Some Polish families moved to California, Illinois, Michigan, and Missouri (PGST, vol. XVI, no. 3, p. 20), while others relocated south to Houston. Despite these shifting demographics, Bartula's enduring presence in Bremond earned him respect in his later years and solidified his reputation as a key figure in the establishment, development, and resilience of the Polish community in Robertson County.²⁰

After World War II, the rise of technology and urbanization presented new opportunities for young people, leading many to move away from rural, agrarian lifestyles. As a result, the church, once the central hub of

18 *Gazeta Polska w Chicago*. (July 5, 1888) year 16, no. 27, p. 4.

19 For these reasons, the State of Texas published its First Annual Report of the Agricultural Bureau of the Department of Agriculture, Insurance, Statistics, and History. This initiative aimed not only to effectively publicize Texas but also to attract a fair share of immigrants from more established states and foreign nations. Beyond its intrinsic significance for Texas residents, this report was regarded as the most effective immigration dossier for international dissemination (PGST, vol. IX, no. 4, p. 5).

20 In the June 28, 1888 edition of *Gazeta Polska w Chicago* newspaper (year 16, no. 26, p. 1), Karwowski defended Bartula, highlighting his hospitality towards newcomers in Bremond and emphasizing his vital role in forming and strengthening the community. Bartula was instrumental in the construction of St. Mary's Polish Catholic Church and a parochial school, which were key to the community's cohesion and development.

social life and community bonding, began to lose its prominence. In rural Texas, where the cotton industry had once flourished, churches remained as vestiges of a bygone era, enduring despite significant depopulation throughout the 20th century. Polish customs continued to be observed until the late 1950s, gradually fading as the original immigrants and their first-generation American descendants passed away (PGST, vol. XI, no. 4, p. 5). The processes of assimilation and acculturation to the dominant American culture had a profound impact on younger generations.

However, recent shifts towards cultural pluralism and multiculturalism have fostered a renewed recognition, appreciation, and preservation of diverse cultural, religious, and linguistic heritages within the societal framework. This change has sparked a revival of ethnic identities, allowing Polish-Texans to reconnect with and celebrate their unique cultural expressions. Many retirees from the Brazos Valley have returned to their family farms or childhood villages, while younger Polish-Texans come back for weddings, baptisms, reunions (PGST, vol. XIII, no. 2, p. 26), and parish festivals or celebrations.

On December 1, 2019, St. Joseph Parish in New Waverly celebrated its 150th anniversary with a Mass led by His Eminence Cardinal DiNardo. The event attracted many parishioners and descendants of the Second Wave Poles, who continue to uphold their cultural ties (PGST, vol. XXXVII, no. 1).

In conclusion, this study delves into the history, cultural traditions, religious customs, and social networks that sustained the Polish community in Southeast Texas. It sheds light on the lived experiences of Polish immigrants during the second wave, revealing their geographical origins and settlement patterns post-Civil War. By doing so, it enriches the broader understanding of Polish Americans within a rural context and adds to discussions on immigration, ethnicity, identity, and cultural heritage in a multiethnic American society. Furthermore, it underscores the contributions of Polish immigration to the cultural and economic development of Texas.

Examining the agrarian lifestyle and the central role of the parish, this study emphasizes the interconnectedness of the “quartet pillars” of the Polish Brazos Valley community: faith, family, friends, and farms. These elements were pivotal in shaping and sustaining the community’s development and cohesion. The legacy of key figures such as Meyer Levy, Father Felix Orzechowski, and Joseph Bartula endures among the descendants of the second wave of Polish emigrants, who continue to maintain connections to their Polish heritage while forging lives in the United States.

Lastly, this study highlights a historical Polish community in the Brazos Valley, Texas, distinguishing it from the more widely recognized Panna

Maria Polish Silesians. Through exploring this unique community, the study provides valuable insights into the diverse narratives of Polish immigration in America.

REFERENCES

- Babiński, G. (2009). *Polonia w USA na tle przemian amerykańskiej etniczności*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- Baker, L.T. (1982). *The Polish Texans*. San Antonio: The University of Texas Institute of Texan Cultures. Retrieved from: <https://www.isjl.org/texas-navasota-encyclopedia.html> (access: 15.12.2023).
- Baker, L.T. (1996). *The First Polish Americans. Silesian Settlements in Texas*. College Station: Texas A&M University Press.
- Blanke, R. (1981). *Prussian Poland in the German Empire 1871–1900*. New York: Columbia University Press.
- Blanke, R. (1983). The Polish Role in the Origin of the Kulturkampf in Prussia. *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne Des Slavistes*, 25(2), 253–262. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/40868112> (access: 10.12.2023).
- Bujak, M. & Liszka, M. (2023). Parish and Family in the Cultural Heritage of the Polish Emigrants in the Second Wave (1867). *Perspektywy Kultury*, vol. 42, no. 3, 2023, 383–394. DOI: 10.35765/pk.2023.4203.24.
- Bukowicz, J.J. (2017). *A History of the Polish Americans*. Milton Park: Taylor & Francis Group.
- Calvert, A.R. (1973). The Freedmen and Agricultural Prosperity. *The Southwestern Historical Quarterly*, vol. 76, no. 4.
- Czas, “Chłop polski w Ameryce”. January 15, 1874, no. 11.
- Derengowski, P. (2015). *Polacy w Wojnie Secesyjnej 1861–1865*. Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V.
- Dworaczyk, E.J. (1936). *The First Polish Colonies of America in Texas*. San Antonio: The Naylor Company.
- Encyclopedia of Southern Jewish Communities – Navasota, Texas*. Retrieved from: <https://www.isjl.org/texas-navasota-encyclopedia.html> (access: 15.12.2023).
- Felczak Hill, V. (1991). *Polish Emigrants to Texas. Second Wave*. Unpublished materials for Polish Genealogical Society of Texas on Polish emigration to Texas in the second half of the 19th century.
- Gazeta Polska w Chicago. January 25, 1877, year 4, no. 15.
- Gazeta Polska w Chicago. June 28, 1888, year 16, no. 26.
- Gazeta Polska w Chicago. July 5, 1888, year 16, no. 27.
- Glazier, A.I. & Filby, W.P. (eds.). (1998). *Germans to America. Lists of Passengers Arriving at U.S. Ports 1850–1897*. Wilmington: Scholarly Resources.

- Groniowski, K. (1992). Świadomość chłopskiej emigracji w Stanach Zjednoczonych do roku 1918. *Acta Universitatis Lodzianensis*. Folia historica 45, 157–165.
- Haiman, M. (1936). *The Poles in the Early History of Texas, Annals of the Polish Roman Catholic Union Archive and Museum*. Chicago: Polish Roman Catholic Union of America.
- Handbook of Texas Online. Texas State Historical Association. Retrieved from: <https://www.tshaonline.org/handbook/entries/waverly-tx> (access: 12.12.2023).
- Holder, G.L., Waverly, TX, *Handbook of Texas Online*. Texas State Historical Association. Retrieved from: <https://www.tshaonline.org/handbook/entries/waverly-tx> (access: 12.12.2023).
- Houck, G.F. (1903). *A History of Catholicity in Northern Ohio and the Diocese of Cleveland from 1749 to December 31, 1900*, vol. 1. Cleveland, OH: Press of J.B. Savage.
- Hudson, E. & Maresh, H.R. (1934). *Czech Pioneers of the Southwest*. Dallas: Southwest Press.
- Jordan, T.G. (1966). *German Seed in Texas Soil: Immigrant Farmers in Nineteenth-Century Texas*. Austin: University of Texas Press.
- Kinsey, W.L. (1979). The Immigrant in Texas Agriculture during Reconstruction. *Agricultural History*, vol. 53, no. 1, 125–141.
- Koehl, R.L. (1953). Colonialism inside Germany: 1886–1918. *The Journal of Modern History*, vol. 25, no. 3. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/1874743> (access: 10.12.2023).
- Kruszka, W. (1994). *A History of the Poles in America to 1908. Part II: Poles in Illinois*. Trans. K. Jankowski. Washington DC: The Catholic University Press.
- Kruszka, W. (1998). *A History of the Poles in America to 1908. Part III: Poles in the Eastern and Southern states*. Trans. K. Jankowski. Washington DC: The Catholic University Press.
- Malak, L.C. & Nguyen, D. (eds.). (2020). *Celebrating 150 years of grace and love 1869–2019*. Unpublished materials.
- Musialik-Chmiel, A. (2010). *Amerykańscy Ślązacy. Dziedzictwo, pamięć, tożsamość*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Moczygemba Watson, M.A. (1999). *Silesian Profiles Polish Immigration to Texas in the 1850s*. Panna Maria: Panna Maria Historical Society.
- Nesterowicz, S. (1909). *Notatki z podróży po północnej i środkowej Ameryce*. Toledo, OH: A.A. Paryski.
- Polish Genealogical Society of Texas, vol. 1984–2021.
- Praszałowicz, D. (2003). Overseas Migration from Partitioned Poland: Poznań and Eastern Galicia as Case Studies. *Polish American Studies*, vol. 60, no. 2 (Autumn, 2003), 59–81.

- Przygoda, J. (1971). *Texas Pioneers from Poland: A Study in the Ethnic History*. Bandera-Texas: Polish American Center.
- Robinson, L. (2023). The Polish Heritage Library and Archives in Panna Maria, Texas: A Center of Research and Instruction for Texas and American Polonia Research and all other Researchers Interested in Polish History and Culture. *Polish American Studies*, 80(1), 67–70. DOI: 10.5406/23300833.80.1.07.
- Warren, J.W. et al. (eds.). (2021). *Śląscy Tekszańczycy III. Emigracja ze Śląską do Teksasu w latach 1854–1893*. Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża.

Małgorzata Bujak – an Adjunct Professor at the Saint John Paul II Institute in the Department of Polish Studies at the University of St. Thomas, Houston, Texas. Her research focuses on the maintenance, erosion, and re-authentication of ethnic culture among Southeast Texas Poles of rural descent. Since 2016, she has also served as a Licensed Court Interpreter for the Texas Judicial Branch.

Marek Liszka – an Assistant Professor at the Institute of Modern Languages, Ignatianum University in Cracow. He holds a Ph.D. in Culture and Religion Studies and a diploma in Mediterranean Heritage Studies. Liszka has authored two monographs (2013, 2014 second edition, 2021) and co-edited a book (2022, 2023 second edition) on cultural heritage, microhistory, and the identity of Górale/Highlanders in their emigration to the USA.

Beata Paliś<http://orcid.org/0000-0003-3788-1166>

Uniwersytet Jagielloński

beata.palis@uj.edu.pl

Kasper Przenzak<http://orcid.org/0000-0002-6839-374X>

kasp939@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.18

Organizacja wyjazdów na międzynarodowym rynku turystyki zakupowej

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest identyfikacja determinant w obszarze organizacji wyjazdów przez turystów społeczności międzynarodowej na rynku turystyki zakupowej. Zakupy, zwłaszcza te w podróży, to nieodzowny element naszego życia. Turyści zarówno wyjeżdżają poza miejsca zamieszkania w celach zakupowych, jak i dokonują zakupów przy okazji podróży. Często stają się oni turystami zakupowymi. Każdy lubi bowiem przywieźć z wyjazdu jakąś pamiątkę, ale są także osoby, dla których zakupy poza miejscem zamieszkania stanowią główny cel wyjazdu. W ramach przedmiotowych badań poszukiwano czynników, które determinują respondentów do wyjazdów zakupowych m.in. w aspekcie organizacji wyjazdu. Weryfikacji poddano hipotezę w brzmieniu „Motyw podróży nie ma wpływu na sposób organizacji wyjazdu na międzynarodowym rynku turystyki zakupowej”. Przeprowadzono własne badania ankietowe wśród społeczności międzynarodowej. Badania obejmowały następujące etapy: weryfikacja literatury przedmiotu, stron internetowych, przygotowanie kwestionariusza ankietowego, konsultacja kwestionariusza wśród wybranych uczestników turystyki zakupowej, ustalenie narzędzi badawczych, tj. media społecznościowe, ustalenie listy podmiotów, na których przeprowadzono badania, przeprowadzenie badań ankietowych. Turystyka zakupowa jest jedną z dochodowych form turystyki. Wiele destynacji turystycznych na świecie dostrzega jej znaczenie dla rozwoju rynku turystycznego. Respondenci podróżują w celach zakupowych, a na ich zachowania mają wpływ różne czynniki, m.in. te uwidaczniające się w ramach organizacji wyjazdu. Z badań wynika, że motyw wyjazdu, którym w tym przypadku były zakupy jako główny lub drugorzędny cel podróży, nie ma wpływu na zachowania turystów zakupowych w obszarze kwestii organizacyjnych. Miasta z uwagi na swoją ofertę w obszarze zarówno turystyki, jak i handlu, mogą kształtować produkt turystyki zakupowej, co stwierdzili w większości badani respondenci pochodzący z 33 krajów. Tego typu badania koncentrujące się na

turystyce zakupowej wśród konsumentów międzynarodowej społeczności do tej pory nie były robione, dlatego należy to uznać za nowość w nauce.

SŁOWA KLUCZE: turystyka zakupowa, turysta zakupowy, zachowania nabywców, organizacja wyjazdów, obiekt zakupowy, rynek turystyczny

ABSTRACT

Consumer Behavior in the International Shopping Tourism Market

This article aims to identify the determinants influencing the international tourists' organization of shopping trips. Shopping, particularly while traveling, is a significant aspect of modern life, with many travelers making purchases as part of their journey or visiting destinations primarily for shopping purposes. The research investigates factors that drive individuals to engage in shopping tourism, including aspects related to trip organization. The primary hypothesis tested is that the theme of travel, specifically shopping, does not impact the organization of international shopping trips.

To address this hypothesis, a multi-stage research process was conducted, including a literature review, website analysis, questionnaire development, consultation with selected shopping tourists, and survey implementation. Data was collected through social media and other research tools from a diverse international sample. The study reveals that shopping tourism is a lucrative segment, with many global destinations recognizing its significance for economic development. The findings indicate that the motivation for travel – whether shopping as the primary or secondary purpose – does not significantly affect the organizational aspects of the trip. According to responses from individuals across 33 countries, cities with strong tourism and retail offerings can influence the attractiveness and development of shopping tourism. This research contributes novel insights into international shopping tourism, highlighting previously unexplored aspects of consumer behavior in this sector.

KEYWORDS: shopping tourism, shopping tourist, buyer behavior, organization of travel, shopping destination, place of shopping, tourism market

Wprowadzenie

Turystyka zakupowa stanowi jedną z dochodowych form turystyki miejskiej. Na pojęcie turystyki na obszarach miejskich składa się wiele typów form turystyki, tj.: wypoczynkowa, biznesowa, kulturowa, religijna, sportowa czy zakupowa itp. (Kowalczyk, 2005, s. 157–158). Turystyka zakupowa była zawsze związana właśnie z podróżami miejskimi, gdyż dane

empiryczne dowodzą, że stanowiła ona 58% podróży do miast na świecie (<http://media.unwto.org> 2016). Według Światowej Organizacji Turystyki turystyka zakupowa i miasta stanowią istotne partnerstwo (World Tourism Organization, 2017). Turystyka zakupowa często związana jest z motywami miłego spędzenia czasu oraz rozrywki (Timothy i Butler, 1995, s. 29). Turystyka ma bowiem charakter polimotywacyjny, co oznacza, że podróż jest często podejmowana ze względu na więcej niż jeden motyw (Niemczyk, 2012, s. 104–105). Wyjazdowi mogą towarzyszyć motywy dodatkowe, takie jak potrzeba zrobienia zakupów czy rozrywka i chęć miłego spędzenia czasu w towarzystwie znajomych (Kachniewska i in., 2012, s. 43). Turyści zakupowi zwiedzają również zabytki czy poznają lokalne produkty, w tym kulinarne, uczestniczą w różnego rodzaju wydarzeniach, a aktywność turystyczna wyraźnie stymuluje wydatki turystów na zakupy (Oh, 2007, s. 122). Na rozwój turystyki zakupowej w miastach mają wpływ różne determinanty, m.in. te związane z organizacją wyjazdu. Znaczenie może mieć sposób organizacji wyjazdu, wybierane środki transportu, a przede wszystkim oferta w tym zakresie, czas wyjazdu sprzyjający robieniu zakupów, częstotliwość wyjazdu, dochody turystów, a w tym poziom ponoszonych przez nich wydatków, czas wolny czy też oferta dodatkowa miejsca recepcji turystycznej (por. Paliś, 2022, s. 220–371).

Artykuł weryfikuje hipotezę o braku wpływu motywów podróży na sposób organizacji wyjazdu na międzynarodowym rynku turystyki zakupowej. Autorzy starają się to udowodnić na podstawie badań ankietowych przeprowadzonych wśród społeczności międzynarodowej z 33 krajów.

1. Turystyka zakupowa – podstawowe zagadnienia teoretyczne

Analizując przedmiotowe zagadnienie, warto zacząć od zaprezentowania podstawowych zagadnień teoretycznych dotyczących zjawiska turystyki zakupowej. Na świecie od wielu lat różni autorzy podejmują badania w obszarze tego zagadania; dotychczasowe badania dotyczyły np. badań empirycznych czynników motywujących turystów zakupowych w Bangladeszu (Roy i Chandra Kuri, 2015), turystyki zakupowej w relacji do handlu i wypoczynku (Timothy, 2005), nowego obszaru sprzedaży detalicznej w podróży (EY Centro de Estudio, 2015), rozwoju w turystyce zakupowej (Ju Choi, Yoonjoung Heo i Law, 2015), badań dotyczących przemysłu mody i turystyki zakupowej (Tovmasyan, 2017), badań postrzeganej wartości turystyki zakupowej (Choi i in. 2018), budowania pozytywnej komunikacji szeptanej w turystyce zakupowej (Wibowo i Roostika 2019), oceny wpływu COVID-19 na zamiar korzystania ze smartfonów podczas

turystycznej podróży zakupowej (Garicia-Milon i in. 2021), aksjologii zakupów turystycznych: wielopoziomowego badania wartości w doświadczeniu (VALEX) (Wong i in. 2022), wpływu atrybutów centrów handlowych na ogólną satysfakcję z zakupów turystów (Esfandiar i in. 2023).

W 2014 r. wnikliwie potraktowała ten rodzaj turystyki Światowa Organizacja Turystyki (UNWTO), prezentując studia przypadków dotyczące podejmowania przez miasta działań w obszarze turystyki zakupowej na świecie (World Tourism Organization, 2014). Polscy naukowcy również prowadzili badania w obszarze turystyki zakupowej dotyczące np. centrów handlowych jako miejsc usług turystycznych w zakresie spędzania czasu wolnego przez mieszkańców Kielc (Wójtowicz, 2015), preferencji i zachowań konsumentów w centrach handlowych w Polsce na przykładzie Krakowa (Szymańska i Płaziak, 2017), turystyki zakupowej w ofercie biur podróży (Paliś, 2018, s. 143–153), miejsca turystyki zakupowej w strategiach miasta w Polsce i na świecie (Paliś, 2017) czy wreszcie determinant rozwoju turystyki zakupowej w miastach (Paliś, 2022).

Według Instytutu Turystyki turystyka zakupowa to wszelkiego rodzaju podróże w celach zakupowych poza miejsce zamieszkania, które obejmują zakupy na potrzeby własne z wyłączeniem zakupów związanych z zaspokojeniem pobytu turystycznego. Według A. Niemczyk turystyka zakupowa motywowana jest chęcią dokonywania przez turystów zakupów na własny użytek (Niemczyk, 2015, s. 174–184). Turyści mają możliwość uzyskiwania produktów poza miejscem zamieszkania ze względu np. na dostępność, wyłączność oraz cenę towaru (EY Centro de Estudio, 2015, s. 9). Inne pojęcie związane z zagadnieniem turystyki zakupowej to „zakupy turystyczne” (*tourist shopping*), które w literaturze zagranicznej określane są jako zakupy robione przez turystów w ramach podróży i zabierane do domu jako pamiątka (Jin, Moscardo i Murphy, 2017, s. 121).

Według B. Paliś turystyka zakupowa

to wszelkiego rodzaju podróże odwiedzających, tj. turystów i odwiedzających jednodniowych, poza miejsce ich zamieszkania do innych miejscowości – w obrębie swojego lub innego kraju – w celach nabycia towarów lub usług ze względu na dostępność, wyłączność, cenę produktów i inne. Zakupy te są głównym lub drugorzędnym motywem podróży turystycznych i dotyczą towarów kupowanych dla przyjemności na własny użytek i/lub dla bliskich osób i nie dotyczą artykułów zaspokajających potrzeby bytowe turysty w trakcie jego podróży (Paliś, 2022, s. 120).

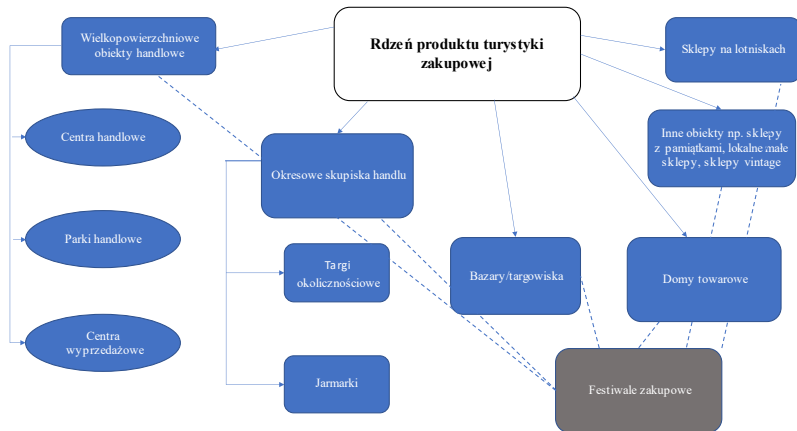
Zakupy jako jeden z głównych czynników motywujących do podróży lub czynione podczas podróży turystycznych (traktowane jako motyw drugorzędny) pozwalają rozróżnić stopnień ukierunkowania na zakupy podróżujących do miast. W tym kontekście autorka wydzieliła „typowych

turystów zakupowych”, dla których zakupy są głównym motywem podróży, i „okazjonalnych turystów zakupowych”, dla których zakupy są drugorzędym motywem podróży (Paliś, 2022, s. 185).

Zakupy dla własnej przyjemności i użytkowania (np. pamiątek, odzieży czy kosmetyków) są jednym z najważniejszych działań podejmowanych przez turystów w czasie podróży (Roy i Chandra Kuri, 2015, s. 27). A. Garcia-Milon i inni (2020) podkreślają fakt, że poprzez swoje zakupy turyści rozwijają turystyczną podróż zakupową. Definiują oni turystyczną podróż zakupową jako pełny proces zakupowy turysty w destynacji. Zakupy realizowane są w sklepach w miejscu docelowym. Turystyczna podróż zakupowa rozpoczyna się od momentu, w którym turysta rozwija zamiar zrobienia zakupów w destynacji i rozpoczyna poszukiwanie informacji w celu zidentyfikowania dostępnych ofert. W tym kontekście istotny jest więc produkt turystyki zakupowej jako kolejne ważne pojęcie w jej obszarze.

Według A. Niemczyk (2012, s. 42) produkt turystyki zakupowej to zbiór użyteczności tworzących pakiet dóbr i usług pozwalających urzeczywistnić podróż odbywaną w celach zakupowych. Produkt ten obejmuje wszystko, z czego korzysta turysta zakupowy, jak również to, z czym spotyka się podczas pobytu w danym mieście. Według B. Paliś (2022, s. 132) i A. Niemczyk (2012, s. 44) produkt turystyki zakupowej składa się z rdzenia, produktu rzeczywistego i poszerzonego.

Rysunek 1. Rdzeń produktu turystyki zakupowej



Źródło: Paliś, 2022, s. 134.

Rdzeń produktu turystyki zakupowej stanowią fizyczne miejsca sprzedaży, tj. miejsca i ich oferta zakupowa, czyli wielkopowierzchniowe obiekty

handlowe: centra handlowe, parki handlowe, centra wyprzedazowe, okolicznościowe skupiska handlu: targi świąteczne i jarmarki; bazyry/targowiska; sklepy na lotniskach; domy towarowe i inne obiekty, np. lokalne małe sklepy, sklepy z pamiątkami czy sklepy vintage, jak również festiwale zakupowe, które mogą się odbywać w różnych miejscach (Paliś, 2022, s. 134). Rdzeń produktu turystyki zakupowej prezentuje rysunek 1.

Produkt rzeczywisty natomiast obejmuje: cenę, posiłki, noclegi, dojazd, wycieczki zakupowe (Paliś, 2022, s. 132), informację turystyczną, usługi czasu wolnego w sferze zakupów, imprezy i wydarzenia kulturalne, akcje promocyjne oferujące towary po niższych cenach, np. *Black Friday* itp.

W ramach produktu poszerzonego możemy wymienić korzyści dodatkowe, na które składają się: atmosfera i wizerunek ORT, infrastruktura i usługi czasu wolnego poza sferą zakupów i okolo-turystyczne, dodatkowe wycieczki, porady sprzedaży produktu i serwis posprzedazowy, atrakcje turystyczne miasta (zabytki, muzea) (Paliś, 2022, s. 132).

Z badań literatury przedmiotu wynika, że turystyka zakupowa cieszy się powodzeniem zarówno w Polsce, jak i na świecie (Paliś, 2022 s. 298–354; Paliś i Przenzak, 2022, s. 26–39). Jeśli chodzi natomiast o badania wśród społeczności międzynarodowej, do tej pory odnosiły się one do odcinkowych zagadnień w obszarze turystyki zakupowej czy też studiów przypadków, jak wskazano wcześniej. Nie badano natomiast ogólnie tego zjawiska wśród różnych społeczności na świecie. W związku z tym, aby poznać opinie w tym zakresie wśród różnych narodowości, przeprowadzono badania w okresie od czerwca 2019 r. do lutego 2020 r. Miały one charakter pilotażowy i zostały przeprowadzone wśród społeczności międzynarodowej. Część badań w obszarze zachowań nabywców społeczności międzynarodowej na rynku turystyki zakupowej została już opublikowana (Paliś i Przenzak, 2022, s. 26–39). W przedmiotowym artykule skupiono się na tych odnoszących się do organizacji wyjazdu.

O ofercie turystyki zakupowej stanowią miejsca recepcji turystycznej, ale przede wszystkim ich oferta zakupowa. To głównie w miastach znajdują się różnego rodzaju obiekty zakupowe, które przyciągają podróżnych nie tylko na wypoczynek czy zwiedzanie, ale także na zakupy.

2. Wybrane obiekty zakupowe na świecie

Turyści zakupowi robią zakupy w różnych miejscach i obiektach. Są to zarówno galerie handlowe czy outlety, jak również mniejsze domy towarowe, place targowe, jarmarki okolicznościowe czy sklepy z pamiątkami i inne. Obiekty te stanowią rdzeń produktu turystyki zakupowej (por. rysunek 1; Paliś, 2022, s. 134). Wiele obiektów zakupowych jest wskazywanych

w rankingach światowych m.in. portali turystycznych. W rankingach tych można znaleźć często powtarzające się takie obiekty jak np. (Minalto, <https://www.porta.com.pl>; Zięba, 2018, <https://hotmoney.pl>; <http://womana-dvice.pl>; <https://gadzetomania.pl>):

1. Dubai Mall (Dubaj, Zjednoczone Emiraty Arabskie). To centrum handlowe, które zostało otwarte w 2008 r., a które uosabia wszystko to, z czym kojarzą się Zjednoczone Emiraty Arabskie, tj. przepych czy zamiłowanie do luksusu. Stanowi jedną z największych atrakcji Dubaju. Znajduje się w nim ponad 1200 sklepów (w tym najsłynniejsze prestiżowe butiki), 150 lokali gastronomicznych, ekskluzywny hotel, kompleks kinowy, kryte lodowisko i wielkie akwarium. Centrum połączone jest z najwyższym budynkiem w Dubaju, słynnym Burż Khalifa.
2. Siam Paragon (Bangkok, Tajlandia). Jest to centrum handlowe, w którym znajdują się m.in. drogie butiki. Oprócz ponad 200 sklepów, kina, sali operowej i wielu restauracji jest tam również akwarium.
3. Mall of America (Minnesota, Stany Zjednoczone). W tym centrum handlowym również oprócz kilkuset sklepów i butików znajduje się wielkie akwarium, a także jeden z najlepszych parków rozrywki w Stanach, sygnowany ulubionym kanałem dziecięcym – Nickelodeon Universe. Mall of America jest jednym z najchętniej odwiedzanych tego typu obiektów na świecie. W centrum tym znajduje się też kaplica ślubna.
4. Morocco Mall. Jedno z najciekawszych na świecie centrów handlowych, które znajduje się w Casablance. W obiekcie mieści się również akwarium o pojemności 1 mln litrów wody, w którym można ponurkować.
5. Tokio Midtown (Tokio, Japonia). W tym centrum handlowym, które zostało ukończone w 2007 r., znajduje się wiele drogich butików. Oprócz nich na zwiedzających czekają atrakcje, tj. muzea i galerie z pracami cenionych artystów, winiarnia z najlepszymi rocznikami na świecie, ekskluzywny hotel Ritz Carlton oraz warsztat Design Sight 21_21 projektanta Issey Miyake. Obiekt mieści również szpital Johna Hopkinsa.
6. West Edmonton (Alberta, Kanada). Budynek wybudowany w 1981 r. jest jednym z najstarszych spośród najnowocześniejszych centrów handlowych na świecie. Wciąż zachwyca i przyciąga kupujących, stając się jedną z najciekawszych atrakcji tej części Kanady. Jest również miejscem stworzonym dla rodzin z dziećmi. Wewnątrz kompleksu o powierzchni 570 tys. m² znajduje się kryte jezioro, małe zoo, strzelnica, park rozrywki oraz park wodny ze

sztuczną falą. W obiekcie tym mieści się wiele restauracji, jak również kaplica.

7. SM Mall of Asia (Metro Manila, Filipiny). Sklepy, lokale gastronomiczne oraz punkty rozrywki to tylko część atrakcji znajdujących się w SM Mall of Asia. Przede wszystkim obiekt otwarty w 2006 r. przyciąga fanów kina. W obiekcie znajduje się kino w technologii IMAX i jeden z największych na świecie ekranów 3D. Kolejną atrakcją stanowi ogromne kryte lodowisko.
8. The Grand Canal Shoppes (Las Vegas, Stany Zjednoczone). To centrum handlowe przypomina Wenecję. Między sklepami można się przemieszczać gondolami kierowanymi przez gondolierów. W obiekcie znajduje się również kasyno. Centrum handlowe powstało w 1999 r. równocześnie ze stanowiącym część kompleksu hotelem Venetian.
9. Mall of the Emirates (Dubaj, Zjednoczone Emiraty Arabskie). Otwarte w 2005 r. centrum handlowe to nie tylko kilkaset sklepów, kino, teatr i galeria sztuki, ale przede wszystkim kryty park rozrywki (resort narciarski) Ski Dubai, w którym można pojeździć na nartach lub sankach. Ponadto w centrum znajduje się dwupiętrowe centrum rozrywkowe, galeria sztuki oraz teatr na 500 widzów.
10. GPO (Melbourne, Australia). Budynek ten, zanim stał się wielkim centrum handlowym w 2004 r., w latach 1907–1993 mieścił pocztę główną (stąd skrót GPO, czyli General Post Office). Do dziś zachowały się oryginalne fragmenty starego budynku, m.in. klasyczne sklepienia, dlatego obiekt przyciąga nie tylko kupujących, ale także turystów. Obecnie znajduje się w nim kilkadziesiąt sklepów i restauracji.
11. Instanbul Cevahir (Stambuł, Turcja). Jest to centrum handlowe o powierzchni 420 tys. m². Posiada szklany dach i drugi największy zegar na świecie umiejscowiony w centrum obiektu.

Z analizy powyższych informacji wynika, że centra handlowe na świecie stanowią również atrakcje turystyczne. Oprócz zakupów oferują dodatkowo inne, często unikatowe możliwości spędzenia czasu. Mieszczą się w nich np. hotele, akwaria, kaplice czy centra rozrywki. Tak zaprojektowane obiekty z funkcjami o charakterze handlowo-turystycznym powodują, że są w stanie przyciągać nie tylko mieszkańców, ale także turystów.

3. Organizacja wyjazdów na rynku międzynarodowej turystyki zakupowej w świetle wyników badań własnych

3.1. Metodologia badań

W ramach przedmiotowych badań poszukiwano czynników, które determinują respondentów do wyjazdów zakupowych m.in. w aspekcie organizacji wyjazdu. Badania były prowadzone przy użyciu kwestionariusza ankietowego składającego się z 23 pytań¹. Były one prowadzone zarówno w formie papierowej, jak i online. Przeprowadzono je za pomocą mediów społecznościowych, tj. Facebooka, czy wśród studentów programu Erasmus oraz na wybranych uczelniach zagranicznych. Istotne znaczenie dla wyników badań miał fakt, że zostały one przeprowadzone przed rozpoczęciem pandemii wirusa SARS-CoV-2 w Polsce. Dobór jednostek do badania miał charakter doboru nielosowego – jednostek typowych wśród osób różnej narodowości wyjeżdżających w celach zakupowych w ciągu ostatnich 3 lat, które wyraziły chęć udziału w badaniach (Paliś i Przenzak, 2022, s. 29). W badaniu ustalono przedziały wiekowe: 15–17; 18–24; 25–44; 45–59 i 60+². Kwestionariusz rozpoczął się od informacji o celu badania, ogólnej instrukcji sposobu udzielania odpowiedzi na pytania oraz definicji turystyki zakupowej. Determinanty, o które pytano w ankiecie w zakresie organizacji wyjazdu, dotyczyły: wydatków dla przyjemności własnej i innych osób, sposobu organizacji wyjazdu, czasu i częstotliwości wyjazdu, osób towarzyszących czy dodatkowych aktywności. Kwestionariusz ankiety obejmował 23 pytania (wprowadzające, merytoryczne i metryczkę), w tym 8 pytań zamkniętych i 13 pytań półotwartych/półzamkniętych z możliwością dodania własnej odpowiedzi przez respondenta oraz 2 pytania otwarte. Pierwsze i drugie pytanie były wprowadzające, 20 pytań miało charakter pytań problemowych – merytorycznych, a ostatnie pytanie zawierało metryczkę³. Pierwsze pytanie miało charakter pytania filtrującego i dotyczyło stwierdzenia, czy w ciągu ostatnich 3 lat respondenci robili zakupy turystyczne w trakcie podróży dla własnej przyjemności lub przyjemności innych osób i nie były to zakupy

1 Badania wykorzystywały kwestionariusz ankietowy służący do badania polskich uczestników turystyki zakupowej prowadzonego przez B. Paliś (2022).

2 Ekonomiczne grupy wieku obejmują wiek: przedprodukcyjny, produkcyjny i poprodukcyjny. Badania aktywności turystycznej w krajach Europy oraz w Polsce obejmują dorosłych, za których uważa się osoby, które ukończyły 15. rok życia (<https://ec.europa.eu>). Dlatego do badania przyjęto wiek przedprodukcyjny od 15. do 17. roku życia; wiek produkcyjny przyjęto od 18 do 59 lat – dla obu płci, z kolei wiek poprodukcyjny – 60 lat i więcej (Paliś, 2022, s. 190).

3 Więcej na ten temat: Poskrobko, red., 2020, s. 196.

zaspokajające pobyt turystyczny. Kolejne pytanie dotyczyło motywu zakupów, czy był on głównym, czy też drugorzędnym celem wyjazdów. Rozróżnienie to miało związek z kolejnymi odpowiedziami. Jeśli respondent odpowiedział „tak”, kolejne pytania odnosiły się do tej odpowiedzi. Natomiast jeśli udzielił odpowiedzi negatywnej, kolejne pytania odnosiły się do sytuacji, kiedy dokonywał zakupów przy okazji podróży i nie stanowiły one głównego motywu wyjazdu. Na końcu kwestionariusza umieszczona została metryczka (Paliś, 2022, s. 190–191; Paliś i Przenzak, 2022, s. 29–30). Analizie w ramach niniejszego artykułu poddano tylko część pytań w obszarze determinant turystyki zakupowej w miastach – tych, które były związane z organizacją wyjazdu zakupowego. Pytania te dotyczyły: wybieranych w podróży środków transportu, wydatków na zakupy dla przyjemności własnej lub innych osób, sposobu organizacji wyjazdu, częstotliwości i okresu wyjazdu, znaczenia odległości od miejsca zamieszkania do obiektu zakupowego czy dodatkowych aktywności podejmowanych w czasie wyjazdów zakupowych.

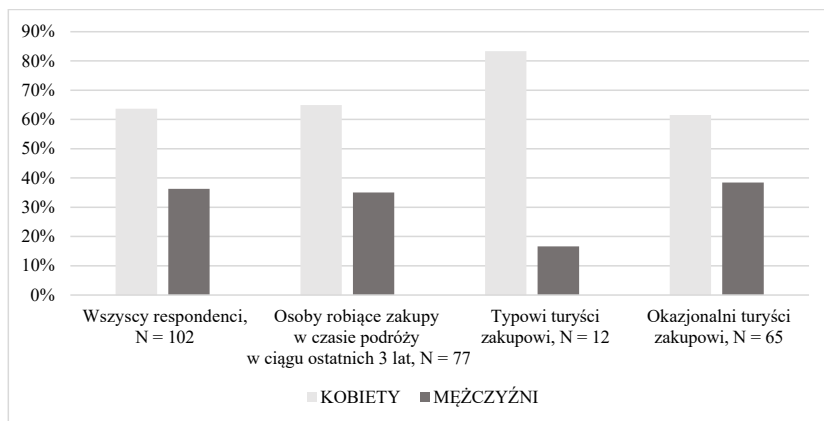
W ramach badań uczestników turystyki zakupowej społeczności międzynarodowej zebrano kwestionariusze wypełnione przez 625 osób. Zweryfikowano dane zgromadzone w kwestionariuszach i po odrzuceniu części ankiet nieprawidłowo wypełnionych wybrano ostatecznie 102 ankiety. Następnie zostały one odpowiednio zakodowane i wprowadzone do arkusza Excel, co pozwoliło na wykonanie analiz statystycznych. Kolejno przeniesiono je do programu R, w którym wykonano analizę (Paliś i Przenzak, 2022, s. 30).

3.1.1. Charakterystyka respondentów

Wiele czynników ma wpływ na rozwój turystyki zakupowej w miastach. Determinanty te mogą mieć charakter zarówno popytowy, podażowy, jak i uniwersalny⁴, a ich siła może być zróżnicowana w zależności od motywu podróży, jakim często bywają zakupy. Istotnymi czynnikami są te, które mają wpływ na organizację wyjazdu. Na rysunkach 1–5 wskazano zmienne charakteryzujące osoby, które brały udział w badaniu.

4 Więcej na ten temat: Paliś, 2022.

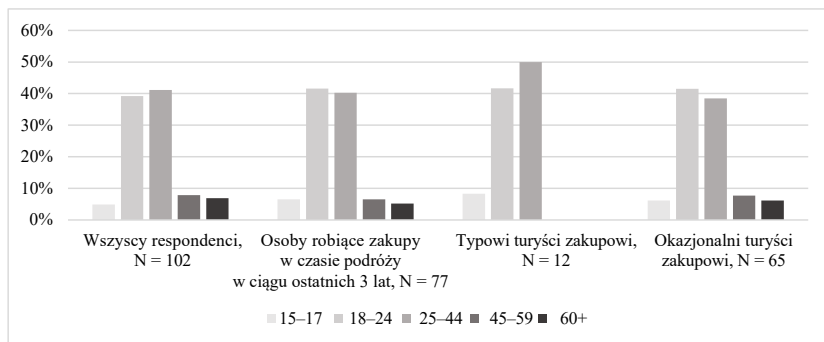
Rysunek 2. Podział badanych respondentów według płci i motywu wyjazdu



Źródło: Paliś i Przenzak, 2022, s. 31.

Jak wynika z uzyskanych rezultatów badań, zdecydowana większość uczestników podróży turystycznych robi zakupy dla przyjemności własnej lub bliskich osób. Było 77 osób, które robiły takie zakupy w ciągu ostatnich 3 lat. Typowi turyści zakupowi stanowią mniejszą grupę podróżujących. Takich osób było tylko 12. Z rezultatów badań wynika, że zakupy robią głównie kobiety – rys. 2 (Paliś i Przenzak, 2022, s. 30).

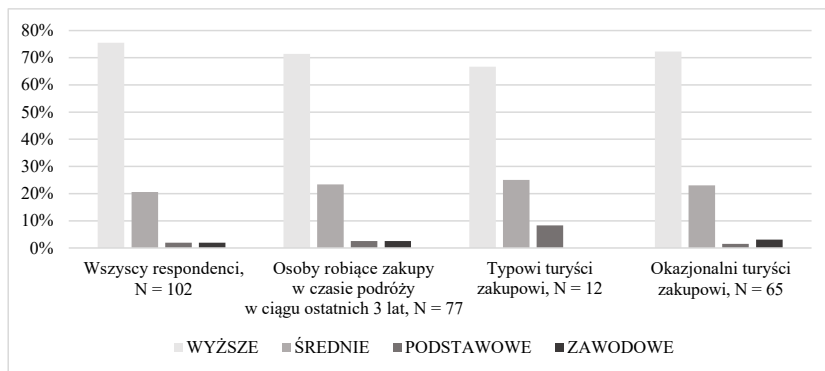
Rysunek 3. Charakterystyka badanych respondentów według grup wiekowych



Źródło: Paliś i Przenzak, 2022, s. 31.

Największe grupy wiekowe badanych respondentów stanowiły osoby w wieku 18–24 lata oraz w wieku 25–44 lata (rysunek 3) (Paliś i Przenzak, 2022, s. 30).

Rysunek 4. Charakterystyka badanych respondentów według wykształcenia



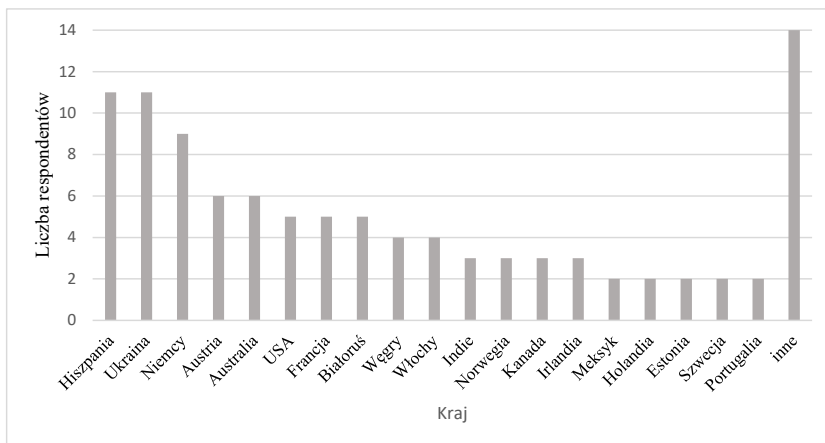
Źródło: Paliś i Przenzak, 2022, s. 31.

Respondenci robiący zakupy posiadali głównie wykształcenie wyższe oraz średnie (rysunek 4) (Paliś i Przenzak, 2022, s. 30).

W odniesieniu do statusu zawodowego w badaniach brali udział w większości studenci i osoby aktywne zawodowo, a mniejsze grupy stanowili także w kolejności: uczniowie, emeryci i renciści, jak również bezrobotni. Podróże w celach zakupowych wykonywały głównie osoby aktywne zawodowo, a zakupy przy okazji podróży robili przede wszystkim studenci. Respondenci, którzy podróżowali w ciągu ostatnich 3 lat w celach zakupowych, posiadali status materialny najczęściej średni i kolejno dobry i bardzo dobry. Na ogół reprezentowali oni miasta powyżej 500 tys. mieszkańców. Natomiast ankietowani, dla których zakupy stanowiły główny cel podróży, najczęściej pochodzili z miast od 200 tys. do 500 tys. mieszkańców (Paliś i Przenzak, 2022, s. 30).

W badaniu udział brali respondenci z 33 krajów. Na rysunku 5 wskazano charakterystykę respondentów według narodowości. Wśród 102 respondentów najczęściej występujące kraje ich pochodzenia to: Hiszpania (11 osób), Ukraina (11 osób), Niemcy (9 osób), Austria (6 osób) i Australia (6 osób).

Rysunek 5. Charakterystyka badanych respondentów według kraju pochodzenia



Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Ustalono, że 77 badanych podejmujących turystykę zakupową najczęściej reprezentowało następujące kraje pochodzenia: Ukraina (9 osób), Niemcy (8 osób), Hiszpania (7 osób), Austria (5 osób), USA (5 osób), Białoruś (5 osób) i Australia (4 osoby); 12 badanych, dla których zakupy były głównym celem turystyki zakupowej, reprezentowało różne kraje pochodzenia. Z kolei 65 badanych podejmujących w ciągu ostatnich 3 lata okazjonalną turystykę zakupową pochodziło w głównej mierze z takich krajów jak: Ukraina (8 osób), Niemcy (7 osób), Hiszpania (6 osób) i USA (5 osób).

Na podstawie identyfikacji najczęściej występującego zestawu odpowiedzi można stwierdzić, że typowa osoba biorąca udział w badaniu to kobieta w wieku 18–24 lat podejmująca okazjonalną turystykę zakupową, studentka o wykształceniu średnim.

Analizie poddano następnie wydatki turystów zakupowych społeczności międzynarodowej.

3.1.2. Wydatki turystów zakupowych społeczności międzynarodowej

W czasie wyjazdu poza miejsce zamieszkania zarówno w celach zakupowych, jak i głównie turystycznych, turyści zwykle ponoszą wydatki na zakupy zarówno dla przyjemności własnej, jak i osób bliskich. Często bowiem pragnieniem jest przywiezienie z wyjazdu pamiątki nie tylko dla siebie, ale również kogoś bliskiego. W związku z tym jednym

z elementów prowadzonych badań było rozpoznanie wysokości średnich wydatków, jakie ponoszą turyści na zakupy dla przyjemności własnej, jak i innych osób w czasie jednego wyjazdu. Wyniki badań zaprezentowano w tabelach 1–8.

Tabela 1. Wydatki turystów zakupowych społeczności międzynarodowej na zakupy dla przyjemności własnej

Wydatki na zakupy dla przyjemności własnej	Respondenci ogółem	Typowi turyści zakupowi	Okazjonalni turyści zakupowi
< 100 euro	40,79%	33,33%	42,19%
Od 100 do 500 euro	46,05%	58,33%	43,75%
> 500 euro	13,16%	8,33%	14,06%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Tabela 2. Wydatki turystów zakupowych społeczności międzynarodowej na zakupy dla przyjemności bliskich osób

Wydatki na zakupy dla przyjemności bliskich osób	Respondenci ogółem	Typowi turyści zakupowi	Okazjonalni turyści zakupowi
< 100 euro	56,58%	75,00%	53,13%
Od 100 do 500 euro	38,16%	25,00%	40,63%
> 500 euro	5,26%	0,00%	6,25%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Z analizy wyżej wymienionych informacji wynika, że respondenci wydają wyższe kwoty na zakupy dla przyjemności własnej aniżeli na zakupy dla przyjemności bliskich osób. Ta sama tendencja jest zauważalna w podziale na typowych i okazjonalnych turystów zakupowych.

Tabele 3 i 4 przedstawiają podsumowanie rozkładu wydatków na zakupy z podziałem na płeć ankietowanych.

Tabela 3. Wydatki respondentów dla przyjemności własnej w czasie podróży zakupowych z podziałem na płeć

Wydatki dla przyjemności własnej	Kobiety	Mężczyźni
< 100 euro	40,00%	42,31%
od 100 do 500 euro	50,00%	38,46%
> 500 euro	10,00%	19,23%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Tabela 4. Wydatki respondentów dla przyjemności bliskich osób w czasie podróży zakupowych z podziałem na płeć

Wydatki dla przyjemności bliskich osób	Kobiety	Mężczyźni
< 100 euro	62,00%	46,15%
Od 100 do 500 euro	34,00%	46,15%
> 500 euro	4,00%	7,69%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Jak można zauważyć, wyższe kwoty na zakupy dla przyjemności własnej wydają kobiety (w przedziale od 100 do 500 euro). Mężczyźni natomiast ponoszą większe wydatki w ramach zakupów dla przyjemności bliskich osób.

Tabele 5 i 6 przedstawiają podsumowanie rozkładu wydatków na zakupy z podziałem na wiek ankietowanych.

Tabela 5. Wydatki respondentów dla przyjemności własnej w czasie podróży zakupowych z podziałem według wieku

Wydatki dla przyjemności własnej	15–17	18–24	25–44	45–59	60+
< 100 euro	50,00%	50,00%	35,48%	40,00%	0,00%
Od 100 do 500 euro	50,00%	37,50%	45,16%	60,00%	100,00%
> 500 euro	0,00%	12,50%	19,35%	0,00%	0,00%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Tabela 6. Wydatki respondentów dla przyjemności bliskich osób w czasie podróży zakupowych z podziałem według wieku

Wydatki dla przyjemności bliskich osób	15–17	18–24	25–44	45–59	60+
< 100 euro	50,00%	62,50%	51,61%	40,00%	75,00%
Od 100 do 500 euro	50,00%	31,25%	41,94%	60,00%	25,00%
> 500 euro	0,00%	6,25%	6,45%	0,00%	0,00%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Z analizy powyższych danych wynika, że najczęściej w przedziale od 100 do 500 euro wydają osoby w wieku 45–59 i 60 lat i więcej na zakupy zarówno dla przyjemności własnej, jak i innych osób. Natomiast wydatki powyżej 500 euro zarówno dla siebie, jak i bliskich osób, ponoszą osoby w grupach wiekowych 18–24 lata i 25–44 lata, aczkolwiek wydatki te są wyższe w ramach zakupów dla siebie.

Tabele 7 i 8 przedstawiają podsumowanie rozkładu wydatków na zakupy z podziałem na status zawodowy ankietowanych.

Tabela 7. Wydatki respondentów dla przyjemności własnej w czasie podróży zakupowych z podziałem według statusu zawodowego

Wydatki dla przyjemności własnej	Uczeń	Student	Osoba zajmująca się domem	Bezrobotny	Emeryt lub rencista	Osoba aktywna zawodowo
< 100 euro	100,00%	45,71%	0,00%	100,00%	0,00%	29,41%
Od 100 do 500 euro	0,00%	42,86%	100,00%	0,00%	100,00%	52,94%
> 500 euro	0,00%	11,43%	0,00%	0,00%	0,00%	17,65%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Z analizy powyższych danych wynika, że najmniej wydają uczniowie, a najwięcej osoby aktywne zawodowo. Tylko studenci i osoby aktywne zawodowo wydają kwoty powyżej 500 euro na zakupy dla przyjemności własnej w czasie podróży zakupowych.

Tabela 8. Wydatki respondentów dla przyjemności bliskich osób w czasie podróży zakupowych z podziałem według statusu zawodowego

Wydatki dla przyjemności bliskich osób	Uczeń	Student	Osoba zajmująca się domem	Bezrobotny	Emeryt lub rencista	Osoba aktywna zawodowo
< 100 euro	50,00%	62,86%	100,00%	100,00%	100,00%	44,12%
Od 100 do 500 euro	50,00%	31,43%	0,00%	0,00%	0,00%	50,00%
> 500 euro	0,00%	5,71%	0,00%	0,00%	0,00%	5,88%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Na zakupy dla przyjemności bliskich osób w czasie podróży zakupowych najczęściej ponoszone są wydatki mniejsze niż 100 euro. Grupy takie jak uczniowie, studenci i osoby aktywne zawodowo ponoszą również wydatki w przedziale od 100 do 500 euro. Natomiast studenci i osoby aktywne zawodowo wydają również środki w kwotach powyżej 500 euro.

Oprócz ponoszonych wydatków istotne są również zagadnienia odnoszące się do organizacji podróży przez turystów zakupowych społeczności międzynarodowej. Poznanie ich preferencji w tym zakresie może pomóc we właściwym planowaniu ewentualnych działań na rzecz kształtowania produktu turystyki zakupowej.

3.1.3. Organizacja podróży turystów zakupowych społeczności międzynarodowej

Turyści zakupowi podróżują różnymi środkami transportu. Środki transportu to jedne z najważniejszych determinant dla rozwoju turystyki, a w tym turystyki zakupowej. Zapytano respondentów, jakim środkiem transportu podróżowali w czasie podróży zakupowych. Ankietowani zostali poproszeni o udzielenie maksymalnie trzech odpowiedzi.

Tabela 9 przedstawia podsumowanie częstości wyboru poszczególnych środków transportu z podziałem na płeć ankietowanych.

Tabela 9. Środki transportu wybierane przez badanych respondentów w podziale na płeć

Środek transportu	Kobiety	Mężczyźni
Samolot linii regularnej	36,73%	42,31%
Samolot tanich linii lotniczych	42,86%	46,15%
Samolot czarterowy	4,08%	0,00%
Autobus linii regularnej	28,57%	23,08%
Autokar turystyczny	12,24%	7,69%
Samochód osobowy	59,18%	50,00%
Mikrobus linii regularnej	0,00%	3,85%
Pociąg	44,90%	46,15%
Inne	0,00%	7,69%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Bez różnicy ze względu na płeć respondenci najczęściej podróżowali samolotem tanich linii lotniczych czy pociągiem, a najrzadziej mikrobusem czy samolotem czarterowym.

Tabela 10 przedstawia podsumowanie częstości wyboru poszczególnych środków transportu z podziałem na wiek ankietowanych.

Tabela 10. Środki transportu wybierane przez respondentów w podziale na wiek

Środek transportu	15–17	18–24	25–44	45–59	60+
Samolot linii regularnej	25,00%	29,03%	41,94%	60,00%	75,00%
Samolot tanich linii lotniczych	50,00%	41,94%	51,61%	20,00%	25,00%
Samolot czarterowy	25,00%	0,00%	0,00%	20,00%	0,00%
Autobus linii regularnej	50,00%	29,03%	22,58%	20,00%	25,00%
Autokar turystyczny	0,00%	16,13%	6,45%	20,00%	0,00%
Samochód osobowy	50,00%	58,06%	54,84%	40,00%	75,00%
Mikrobus linii regularnej	0,00%	3,23%	0,00%	0,00%	0,00%
Pociąg	75,00%	64,52%	32,26%	0,00%	25,00%
Inne	0,00%	6,45%	0,00%	0,00%	0,00%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Z analizy powyższych danych wynika, że im starsza osoba, tym częściej korzysta z samolotu linii regularnych. Natomiast młodsze osoby częściej korzystają z samolotów tanich linii lotniczych, autobusu linii regularnej i samochodu osobowego czy pociągu. Ankietowani w grupie wiekowej 18–24 korzystają również często z samochodu z wypożyczalni.

Kolejne pytanie, które skierowano do ankietowanych w zakresie organizacji wyjazdu, dotyczyło sposobu jego organizacji (tabela 11). Ankietowani zostali poproszeni o udzielenie maksymalnie trzech odpowiedzi.

Tabela 11. Sposób organizacji wyjazdu badanych respondentów w podziale na płeć

Organizator	Kobiety	Mężczyźni
We własnym zakresie	80,00%	92,31%
Biuro podróży	10,00%	3,85%
Zakład pracy	6,00%	19,23%
Rodzina lub znajomi	40,00%	42,31%
Inna instytucja	0,00%	0,00%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Zarówno kobiety, jak i mężczyźni organizują wyjazd we własnym zakresie. Wyjazd również często organizuje rodzina czy znajomi. Z usług biur podróży częściej korzystają kobiety.

Poniższa tabela 12 przedstawia podsumowanie częstości wskazań poszczególnych organizatorów z podziałem na wiek ankietowanych.

Tabela 12. Sposób organizacji wyjazdu badanych respondentów w podziale na wiek

Organizator	15–17	18–24	25–44	45–59	60+
We własnym zakresie	75,00%	78,13%	87,10%	100,00%	100,00%
Biuro podróży	0,00%	12,50%	0,00%	20,00%	25,00%
Zakład pracy	50,00%	6,25%	12,90%	0,00%	0,00%
Rodzina lub znajomi	50,00%	53,13%	32,26%	20,00%	25,00%
Inna instytucja	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Im starsza osoba, tym częściej korzysta z ofert biura podróży, a im młodsza osoba, tym częściej jej wyjazd organizuje rodzina i znajomi.

Kolejnym problemem badawczym było rozpoznanie znaczenia dla respondentów odległości obiektu handlowego od stałego miejsca zamieszkania do miejsca zakupowego. Tabela 13 przedstawia podsumowanie

częstości poszczególnych odpowiedzi w całej badanej próbie, jak również z podziałem na typowych i okazjonalnych turystów zakupowych.

Tabela 13. Istotność dla respondentów odległości miejsca zakupowego od stałego miejsca zamieszkania

Znaczenie odległości	Respondenci ogółem	Typowi turyści zakupowi	Okazjonalni turyści zakupowi
Bardzo duże	3,95%	0,00%	4,69%
Duże	28,95%	33,33%	28,13%
Średnie	34,21%	33,33%	34,38%
Małe	9,21%	16,67%	7,81%
Bardzo małe	6,58%	0,00%	7,81%
Bez znaczenia	17,11%	16,67%	17,19%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Z analizy danych zawartych w tabeli wynika, że typowi turyści zakupowi nie przywiązują wagi do odległości obiektu zakupowego w mieście od miejsca stałego zamieszkania. Odległość ta ma istotne znaczenie dla okazjonalnych turystów zakupowych.

Analizie poddano również okres i częstotliwość podróżowania w celach zakupowych czy też dokonywania zakupów przy okazji podróży (tabela 14 i 15).

Tabela 14. Okres podróży respondentów

Czas podróży (kwartał)	Respondenci ogółem	Typowi turyści zakupowi	Okazjonalni turyści zakupowi
Pierwszy kwartał	8,00%	16,67%	6,35%
Drugi kwartał	22,67%	16,67%	23,81%
Trzeci kwartał	53,33%	50,00%	53,97%
Czwarty kwartał	16,00%	16,67%	15,87%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Respondenci najczęściej podróżują w drugim i trzecim kwartale. Ta sama tendencja jest widoczna zarówno wśród okazjonalnych, jak i typowych turystów zakupowych.

Tabela 15. Częstotliwość podróżowania

Częstotliwość podróży	Respondenci ogółem	Typowi turyści zakupowi	Okazjonalni turyści zakupowi
Przynajmniej raz w roku	23,68%	41,67%	20,31%
2–3 razy w roku	36,84%	33,33%	37,50%
4 razy w roku i więcej	14,47%	16,67%	14,06%
Raz na 2–3 lata	2,63%	8,33%	1,56%
Nie jeżdżę, robię zakupy przy okazji	22,37%	0,00%	26,56%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Typowi turyści zakupowi podróżują na zakupy przynajmniej raz w roku, ale duża częstotliwość wskazań dotyczyła również odpowiedzi 2–3 razy w roku. Okazjonalni turyści zakupowi podróżują najczęściej 2–3 razy w roku.

Dla rozwoju turystyki zakupowej istotne znaczenie mogą mieć wyspecjalizowani przewodnicy do oprowadzania po miejscach zakupowych (tabela 16).

Tabela 16. Korzystanie z przewodnika specjalizującego się w miejscach zakupowych

Korzystanie z przewodnika	Respondenci ogółem	Typowi turyści zakupowi	Okazjonalni turyści zakupowi
Nie korzystałem	81,58%	75,00%	82,81%
Korzystałem	11,84%	16,67%	10,94%
Skorzystałbym, gdybym miał informację na ten temat i gdyby był taki przewodnik	3,95%	8,33%	3,13%
Przewodnik turystyczny polecił mi miejsce zakupowe	2,63%	0,00%	3,13%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Niektóre osoby korzystały z takich usług, aczkolwiek częściej robili to typowi turyści zakupowi.

W zakresie promocji oferty turystyki zakupowej w danej destynacji turystycznej znaczenie może mieć również możliwość korzystania z oferty dodatkowej, takiej jak np. gastronomiczna, kulturalna itp. W tym kontekście istotne jest rozpoznanie, jakie dodatkowe aktywności w miejscu recepcji turystycznej podejmują turyści nastawieni na zakupy. Zapytano więc respondentów, jakie dodatkowe aktywności wykonywali w czasie podróży na zakupy czy też podróży, w czasie której robili zakupy (tabela 17). Ankietowani zostali poproszeni o udzielenie maksymalnie trzech odpowiedzi.

Tabela 17. Dodatkowe aktywności podejmowane przez typowych i okazjonalnych turystów zakupowych

Dodatkowe aktywności podejmowane w czasie podróży na zakupy	Respondenci ogółem	Typowi turyści zakupowi	Okazjonalni turyści zakupowi
Zwiedzanie miasta	80,26%	50,00%	85,94%
Korzystanie z rekreacji	11,84%	25,00%	9,38%
Udział w wydarzeniach kulturalnych	25,00%	33,33%	23,44%
Odwiedziny rodziny/znajomych	43,42%	33,33%	45,31%
Udział w spotkaniu biznesowym/konferencji/szkoleniu	14,47%	8,33%	15,63%
Wypoczynek	57,89%	66,67%	56,25%
Inne	2,63%	0,00%	3,13%

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych

Z badań wynika, że respondenci głównie zwiedzali miasto, ale na zwiedzanie bardziej nastawieni byli okazjonalni turyści zakupowi. Z kolei typowi turyści zakupowi byli bardziej nastawieni na korzystanie z rekreacji aniżeli zwiedzanie. Można sądzić, że zakupy przy okazji robią osoby lubiące zwiedzać destynacje turystyczne, czyli ci bardziej nastawieni na zwiedzanie aniżeli wypoczynek. Natomiast turyści chcący głównie wypocząć również chętnie robią zakupy.

3.2. Znaczenie motywu podróży w decyzjach dotyczących organizacji wyjazdu na międzynarodowym rynku turystyki zakupowej

W celu zbadania znaczenia motywu podróży, którym są zakupy jako główny lub drugorzędny cel podróży, weryfikacji poddano hipotezę w brzmieniu:

Hipoteza 1: Motyw podróży nie ma wpływu na sposób organizacji wyjazdu na międzynarodowym rynku turystyki zakupowej.

Hipotezę testowano wśród typowych turystów zakupowych (w populacji 75 respondentów), którzy poprawnie udzielili odpowiedzi na pytania dotyczące: wyboru środka transportu (tabela 18), sposobu organizacji wyjazdu (tabela 19) i osób towarzyszących w podróży (tabela 20) (w tym 12 osób to te, które podejmowały turystykę zakupową jako główny cel podróży, a pozostałe 63 osoby robiły zakupy przy okazji) i wyboru przez nich środka transportu. Ankietowani zostali poproszeni o udzielenie maksymalnie trzech odpowiedzi.

W celu sprawdzenia, czy różnica jest istotna statystycznie, dla każdego środka transportu wykonano test chi-kwadrat z poprawką Yatesa (ze względu na małą wielkość próby), który na poziomie istotności 0,05 bada, czy częstości wskazań danej odpowiedzi różnią się pomiędzy grupami.

Tabela 18. Wybór środka transportu wśród typowych i okazjonalnych turystów zakupowych

Środek transportu	Częstość* wyboru wśród typowych turystów zakupowych	Częstość* wyboru wśród okazjonalnych turystów zakupowych	Wynik testu chi-kwadrat (poziom istotności 0,05) Poziom p-value**
Samolot regularnych linii lotniczych	8,33%	44,44%	0,02
Samolot tanich linii lotniczych	41,67%	44,44%	0,89
Samolot czarterowy	8,33%	1,59%	0,23
Autobus linii regularnej	16,67%	28,57%	0,42
Autokar turystyczny	16,67%	9,52%	0,51
Samochód osobowy i inne	58,33%	55,56%	0,89
Mikrobus linii regularnej	0,00%	1,59%	0,80
Pociąg	25,00%	49,21%	0,13
Inny	0,00%	3,17%	0,62

* Częstość jest tu zdefiniowana jako odsetek respondentów, którzy wskazali daną odpowiedź, tj. liczba osób podzielona przez liczbę osób w danej grupie.

** Pogrubioną czcionką zaznaczono zależności statystycznie istotne.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

Z badań wynika (tabela 18), że najczęściej wybieranym środkiem transportu wśród typowych turystów zakupowych był samolot tanich linii lotniczych i samochód osobowy. Z kolei w grupie okazjonalnych turystów zakupowych najbardziej popularna była podróż samolotem regularnych lub tanich linii lotniczych, samochodem osobowym i pociągiem. Środkiem transportu, który był znacznie częściej wybierany przez typowych turystów zakupowych, jest samolot czarterowy. Z kolei do środków transportu dużo bardziej popularnych wśród okazjonalnych turystów zakupowych należą samolot regularnych linii lotniczych i pociąg. Zasadniczo jednak różnice w odpowiedziach obu grup nie są bardzo wyraźne. Wyniki testu chi-kwadrat wskazują, że wyłącznie popularność samolotu regularnych linii lotniczych istotnie różni się pomiędzy grupami.

Kolejnym problemem badawczym było porównanie sposobu organizacji wyjazdu wśród typowych i okazjonalnych turystów zakupowych (tabela 19). Ankietowani zostali poproszeni o udzielenie maksymalnie trzech odpowiedzi.

Tabela 19. Sposób organizacji wyjazdu przez typowych i okazjonalnych turystów zakupowych

Organizator	Częstość* wśród typowych turystów zakupowych	Częstość* wśród okazjonalnych turystów zakupowych	Wynik testu chi-kwadrat (poziom istotności 0,05) – Poziom p-value**
We własnym zakresie	58,33%	89,06%	0,01
Biuro podróży	8,33%	7,81%	0,99
Zakład pracy	16,67%	9,38%	0,49
Rodzina lub znajomi	41,67%	40,63%	0,98
Inna instytucja	0,00%	0,00%	1,00

* Częstość jest tu zdefiniowana jako odsetek respondentów, którzy wskazali daną odpowiedź, tj. liczba osób podzielona przez liczbę osób w danej grupie.

** Pogrubioną czcionką zaznaczono zależności statystycznie istotne.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych.

W obu grupach większość podróży była organizowana we własnym zakresie, znaczącą część wyjazdów stanowiły też te organizowane przez rodzinę lub znajomych. Wyniki testu chi-kwadrat wskazują, że wyłącznie częstość wyjazdów organizowanych we własnym zakresie istotnie różni się pomiędzy grupami (tabela 19).

Następnie zapytano respondentów o to, kto towarzyszył im w podróży (tabela 20). Respondenci mogli wybrać więcej niż jedną odpowiedź.

Tabela 20. Towarzystwo w czasie podróży typowych i okazjonalnych turystów zakupowych

Towarzysz podróży	Częstość* wśród typowych turystów zakupowych	Częstość* wśród okazjonalnych turystów zakupowych	Wynik testu chi-kwadrat (poziom istotności 0,05) – Poziom p-value**
Nikt	8,33%	28,13%	0,16
Grupa zorganizowana	8,33%	6,25%	0,85
Znajomi	50,00%	59,38%	0,57
Rodzina	66,67%	67,19%	0,99
Współpracownik/cy	0,00%	3,13%	0,62

* Częstość jest tu zdefiniowana jako odsetek respondentów, którzy wskazali daną odpowiedź, tj. liczba osób podzielona przez liczbę osób w danej grupie.

** Pogrubioną czcionką zaznaczono zależności statystycznie istotne.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań ankietowych

W obu grupach, tj. zarówno wśród typowych, jak i okazjonalnych turystów zakupowych, najczęstszymi towarzyszami podróży byli znajomi i rodzina. Wyniki testu chi-kwadrat wskazują, że dla żadnej z możliwych odpowiedzi nie ma istotnych różnic częstości pomiędzy grupami (tabela 20).

Weryfikacja hipotezy w brzmieniu w brzmieniu: „Motyw podróży nie ma wpływu na sposób organizacji wyjazdu na międzynarodowym rynku turystyki zakupowej” pozwala stwierdzić, że motyw podróży nie ma istotnego znaczenia dla sposobu organizacji wyjazdu. Tylko w dwóch przypadkach zależności okazały się istotne statystycznie.

4. Wnioski

Na podstawie analizy zarówno literatury przedmiotu, jak i badań pilotażowych przeprowadzonych wśród uczestników turystyki zakupowej reprezentujących różne narodowości, należy stwierdzić, że respondenci podróżują w celach zakupowych. Na zachowania respondentów mają wpływ różne czynniki, m.in. te uwidaczniające się w ramach organizacji wyjazdu. Należą do nich: poziom dochodów, oferta komunikacyjna, możliwości organizacji wyjazdu. Z badań wynika, że motyw wyjazdu w tym przypadku nie ma wpływu na zachowania turystów zakupowych w obszarze kwestii organizacyjnych. Respondenci ponoszą wydatki najczęściej dla przyjemności własnej w kwocie pomiędzy 100 a 500 euro lub innych osób w kwocie mniejszej niż 100 euro. Najczęściej wybieranym środkiem transportu jest samochód osobowy. Młodszy respondenci częściej korzystają z tanich linii lotniczych czy pociągu, a podróż organizują w własnym zakresie. W miastach jako destynacjach turystycznych istnieje bardzo duży potencjał dla rozwoju turystyki zakupowej, gdyż to właśnie tam rozwija się np. infrastruktura komunikacyjna⁵. Tezę tę potwierdziły wyniki przeprowadzonych wcześniej badań (Paliś, 2022, s. 371; Paliś i Przenzak, 2022, s. 22). Z uwagi na małą próbę badawczą w obszarze prezentowanych badań trzeba jednak podkreślić, że ich wyniki nie są reprezentatywne, należy je więc interpretować z dużą ostrożnością.

5 Według Cornell i in. (2022) rozwój Divisorii jako destynacji turystyki zakupowej w czasie pandemii COVID-19 może przełożyć się na rozwój gospodarczy miejsca docelowego. Turysty są motywowani do zakupów w Divisorii ze względu na tanie produkty, dostępność transportu, różnorodność sprzedawanych towarów i lokalne produkty.

5. Podsumowanie

Miasta z uwagi na swoją ofertę w obszarze zarówno turystyki, jak i handlu mogą kształtować produkt turystyki zakupowej, co stwierdzili w większości badani respondenci pochodzący z 33 krajów. Przedmiotowy artykuł prezentuje podejście do promocji turystyki w destynacji turystycznej oparte na skierowaniu jej oferty zakupowej do międzynarodowej społeczności. Tego typu badania koncentrujące się na turystyce zakupowej wśród konsumentów międzynarodowej społeczności do tej pory nie były robione, dlatego należy to uznać za nowość w nauce. Badania, które powinny być kontynuowane w przyszłości, to badania w obszarze tworzenia produktów zrównoważonej turystyki zakupowej, oferty turystyki zakupowej, rozwoju zrównoważonej turystyki zakupowej czy wpływu turystyki zakupowej na zrównoważony rozwój. Przedmiotowe badania mogą stanowić wstępne wskazówki dla destynacji turystycznych (tj. władze miasta, organizacje zarządzające w miejscu docelowym/Destination Management Organization⁶), branży turystycznej i handlowej do kształtowania produktu turystyki zakupowej dla społeczności międzynarodowej.

BIBLIOGRAFIA

- Choi, M.J., Heo, C.Y. i Law, R. (2015). Progress in Shopping Tourism. *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 33 (sup), 1–24. DOI: 10.1080/10548408.2014.969393 (access: 18.05.2018).
- Choi, M., Law, R. i Heo, C.Y. (2018). An investigation of the perceived value of shopping tourism. *Journal of Travel Research*, 57(7), 962–980.
- Cornell, D.A.V., Separa, L.A.C. i Torreón, C.J.D. (2022). Developing Divisoria as shopping tourism destination amidst COVID-19 pandemic. *Revista Turismo & Desenvolvimento*, 38, 129–140.
- Dudek-Mańkowska, S. i Fuhrmann, M. (2009). Centra handlowe trzeciej generacji w Warszawie jako nowe produkty turystyczne. W: A. Stasiak (red.), *Kultura i turystyka – wspólnie zyskać!* Łódź: Wyższa Szkoła Turystyki i Hotelarstwa w Łodzi.
- Esfandiar, K., Rahmani Seryasat, M. i Kozak, M. (2023). To shop or not to shop while traveling? Exploring the influence of shopping mall attributes on overall tourist shopping satisfaction. *Tourism Recreation Research*, 1–16.

6 Destination Management Organization (organizacja/instytucja zarządzająca destynacją), której zadaniem jest „sprzedaż: na rynku destynacji turystycznej jako kompleksowego produktu oraz zarządzanie gospodarką turystyczną w destynacji. Organizacja ta stanowi istotę zarządzania gospodarką turystyczną w destynacji turystycznej (Gryszel, 2014, s. 648).

- EY Centro de Estudios (2015). *The new area of travel retail: Impact and challenges*.
Pozyskano z: <http://theshopping-tourism.es/wp-content/uploads/2015/12/EY-Shopping-Tourism-report.pdf>. Fashion (dostęp: 25.08.2019).
- Freudenheim, E. (2022). *Najlepsze zakupy na Brooklynie*. Pozyskano z: <https://pl.emitain.com/najlepsze-zakupy-w-brooklynie/>.
- García-Milon, A., Juaneda-Ayensa, E., Olarte-Pascual, C. i Pelegrín-Borondo, J. (2020). Towards the smart tourism destination: Key factors in information source use on the tourist shopping journey. *Tourism Management Perspectives*, 36, 100730.
- García-Milon, A., Olarte-Pascual, C. i Juaneda-Ayensa, E. (2021). Assessing the moderating effect of COVID-19 on intention to use smartphones on the tourist shopping journey. *Tourism Management*, 87, 104361.
- Geuens, M., Vantomme, D. i Brengman, D. (2003). Developing a typology of airport shoppers. *Tourism Management*, 25, 615–622.
- Gryszel, P. (2010). Destination management company a kształtowanie konkurencyjności obszaru turystycznego. W: J. Sala (red.), *Konkurencyjność miast i regionów na globalnym rynku turystycznym*. Warszawa: PWE, 637–653.
- Holderna-Mielcarek, B. i Majchrzak, K. (2007). Strategia rozwoju turystyki zakupowej na przykładzie miasta Poznania. W: J. Mikołajczyk (red.), *Zarządzanie usługami w gospodarce rynkowej. Handel. Gastronomia*. Poznań: Turystyka, WSHiU.
- Jin, H., Moscardo, G. i Murphy, L. (2017). Making sense of tourist shopping research: A critical review. *Tourism Management*, 62, 120–134.
- Jade Market – Tips for Picking Real Jade for the Right Price* (2021). Pozyskano z: <https://hongkongfreetours.com/jade-market/> (dostęp: 19.02.2022).
- Lane, M. *Najlepsze sklepy na Piątej Alei w Nowym Jorku*. Pozyskano z: <https://www.actualidadviajes.com/pl/najlepsze-sklepy-przy-Pi%C4%85tej-Alei-w-Nowym-Jorku/> (dostęp: 19.02.2022).
- Liu, D.-Y., Wang, K.-Ch., Mao, T.-Y. i Yang, Ch.-Ch. (2021). The Impact of Instagram Stories on Tourists, Consumption Behavior in Smart City Night Markets. *Hindawi Mathematical Problems in Engineering*, 1–11. DOI: 10.1155/2021/5509265 (dostęp: 19.02.2022).
- Kachniewska, M., Nawrocka, E., Niezgoda, A. i Pawlicz, A. (2012). *Rynek turystyczny. Ekonomiczne zagadnienia turystyki*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o.
- Kowalczyk, A. (2005). Nowe formy turystyki miejskiej. *Prace i Studia Geograficzne*, t. 35, 155–197.
- Marchetti, S. (2015). *Insider guide to most fashionable place on Earth – Milan*. Pozyskano z: <https://edition.cnn.com/travel/article/milan-fashion-quadrangle/index.html> (dostęp: 19.02.2022).
- Maruszczak, M. (2011). *12 niesamowitych centrów handlowych z całego świata*. Pozyskano z: <https://gadzetomania.pl/12-niesamowitych-centrow-handlowych-z-calego-swiatea,6703815609735297a> (dostęp: 20.08.2022).

- Minalto, E. *Najciekawsze domy towarowe świata. Raj dla fanów zakupów, ale też architektury*. Pozyskano z: [ps://www.porta.com.pl/otworzsiena/architektura/najciekawsze-centra-handlowe-na-swiecie-raj-dla-fanow-zakupow-ale-tez-architektury](https://www.porta.com.pl/otworzsiena/architektura/najciekawsze-centra-handlowe-na-swiecie-raj-dla-fanow-zakupow-ale-tez-architektury) (dostęp: 20.08.2022).
- Niemczyk, A. (2012). Zróżnicowanie zachowań konsumentów na rynku turystyki kulturowej. *Zeszyty Naukowe. Seria specjalna: Monografie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, nr 214.
- Niemczyk, A. (2015). Turystyka zakupowa, istota i uwarunkowania jej rozwoju. *Handel Wewnętrzny*, 3(356), 174–184.
- Paliś, B. (2017). Miejsce turystyki zakupowej w strategiach miast w Polsce i na świecie, red. G. Rosa, A. Smalec. *Marketing przyszłości. Trendy. Strategie. Instrumenty*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, seria: „Ekonomiczne Problemy Usług”. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, 39–49.
- Paliś, B. (2018). Turystyka zakupowa w ofercie biur podróży, red. G. Rosa i A. Smalec. *Marketing i Zarządzanie*, nr 3(53). Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Marketing przyszłości. Trendy. Strategie. Instrumenty, Problemy Zarządzania, Finansów i Marketingu. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, 143–150.
- Paliś, B. (2022). *Turystyka zakupowa w miastach*. Warszawa: Difin.
- Paliś, B. i Przenzak, K. (2022). Zachowania nabywców na międzynarodowym rynku turystyki zakupowej. W: A. Kozłowska (red.), *Gospodarka materiałowa & logistyka*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 26–39.
- Poskrobko B. (red.), Borys, T., Czaja, S. i Poskrobko, T. (2020). *Warsztat naukowy ekonomisty*. Białystok: Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, 192–202.
- Rabbiosi, Ch. (2015). Renewing a historical legacy: Tourism, leisure shopping and urban branding in Paris. *Cities*, 42, 195–203.
- Roy, B. i Chandra Kuri, B. (2015). An Empirical Study on Motivational Attributes of Shopping Tourists in Bangladesh: A Case Study of Bangladesh. *European Journal of Business and Management*, Vol. 7, No. 26.
- Sun, Y. i Lin, S. (2019). *A Feasibility Study on the Transformation and Sustainable Development of “Disposable Tableware” in Taiwan Night Market*. HCII 2019: Cross-Cultural Design. Culture and Society, 370–381.
- Szymańska, A. i Płaziak, M. (2017). Preferencje i zachowania konsumentów w centrach handlowych w Polsce na przykładzie Krakowa. *Prace Komisji Geografii Przemysłu Polskiego Towarzystwa Geograficznego*, 31(3).
- Timothy, J. Dallen (2005). *Aspects of tourism. Shopping tourism, retailing and leisure*. Channel View Publications. USA.
- Wibowo, C.P. i Roostika, R. (2019). Building positive word-of-mouth in the shopping tourism. *Review of Integrative Business and Economics Research*, 8, 372–386.

- Wong, I.A., Huang, G.I. i Li, Z.C. (2022). Axiology of tourism shopping: A cross-level investigation of value-in-the-experience (VALEX). *Journal of Hospitality & Tourism Research*.
- World Tourism Organization (UNWTO) (2014). *Global Report on Shopping Tourism*. Madryt.
- Wójtowicz, B. (2015). Centrum handlowe jako miejsca usług turystycznych w zakresie spędzania wolnego czasu przez mieszkańców Kielc. *Prace Komisji Geografii Przemysłu Polskiego Towarzystwa Geograficznego*, 29(3).
- Zięba, R. (2018). *Największe centra handlowe świata*. Pozyskano z: <https://hot-money.pl/najwieksze-centra-handlowe-swiata/> (dostęp: 20.08.2022).
- <https://www.chatuchakmarket.org/> (dostęp: 19.02.2022).
- https://ec.europa.eu/eurostat/cache/metadata/en/tour_dem_esms.htm#stat_pres1554213670738 (dostęp: 19.08.2020).
- <https://www.28degreescard.com.au/travel-inspiration/7-best-shopping-destinations-around-the-world.html> (dostęp: 18.02.2022).
- https://www.getyourguide.pl/hong-kong-1174/hong-kong-ladies-market-temple-street-night-market-tour-t343681/?visitor-id=AA0966DCACE8463AB43F336C069F62BC&locale_autoredirect_optout=true (dostęp: 19.02.2022).
- <http://media.unwto.org/press-release/2016-01-25/shopping-tourism-key-destination-marketing> (dostęp: 4.06.2017).
- <https://thegrovela.com/> (dostęp: 19.02.2022).
- <https://gadzetomania.pl/12-niesamowitych-centrow-handlowych-z-calego-swiata,6703815609735297a> 2011 (dostęp: 20.08.2022).
- <http://womanadvice.pl/25-najwiekszych-centrow-handlowych-z-calego-swiata> (dostęp: 20.08.2022).

Beata Paliś – doktor w dziedzinie nauk społecznych, w dyscyplinie ekonomia i finanse. Wykładowca akademicki, pracownik Instytutu Przedsiębiorczości Wydziału Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Absolwentka studiów doktoranckich i magisterskich na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie, studiów podyplomowych w Krakowskiej Szkole Biznesu UEK na kierunku zarządzanie turystyką międzynarodową oraz Europejskich Studiów Menedżerskich typu MBA. Prowadzone przez nią badania koncentrują się w obszarze turystyki, w tym turystyki biznesowej, zakupowej, zrównoważonej, marketingu terytorialnego, zarządzania projektami i funduszy unijnych. Autorka kilkudziesięciu publikacji naukowych, w tym książki *Turystyka zakupowa w miastach* (Difin 2022).

Kasper Przenzak – absolwent studiów magisterskich na Uniwersytecie Jagiellońskim na kierunku matematyka ze specjalnością matematyka finansowa. Planuje prowadzić badania dotyczące rozmaitych zastosowań matematyki w naukach ekonomicznych. Autor artykułów naukowych poświęconych badaniom zachowań konsumentów na rynku turystycznym.

Agata Morgan<http://orcid.org/0000-0003-0537-8400>

Uniwersytet Jagielloński

agata.morgan@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.19

Lokalna wystawa jako miejsce wymiany komunikatów
o wartości lokalnego dziedzictwa na przykładzie wystawy
Ostra sztuka: Gotyk na ziemi radomskiej

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy zarządzania lokalnym dziedzictwem kulturowym w nurcie zarządzania humanistycznego. Jest to *case study* radomskiej wystawy o lokalnym gotyku, w którym czasowa wystawa muzealna została odczytana jako sposób porozumiewania się muzeum z publicznością oraz miejsce wymiany komunikatów o wartości lokalnego dziedzictwa kulturowego. Przyjętą metodą badawczą jest podejście narratologiczne w naukach o zarządzaniu, w formie zaproponowanej przez Barbarę Czarniawską. Metoda narracyjna pozwala ocenić wystawę pod kątem nadawania sensu działaniom podejmowanym przez muzeum i współpracujące podmioty w zarządzaniu dziedzictwem w znacznie większym stopniu niż badanie frekwencji czy kosztów zorganizowania wystawy. Po odrzuceniu paradygmatu zysku (a także efektywności kosztowej) jako celu działania muzeum właśnie poszukiwanie sensu może się stać jednym z centralnych zadań zarządzania i kryterium oceny działalności, zwłaszcza w nurcie zarządzania humanistycznego i w odniesieniu do instytucji niedziałających w celu osiągnięcia zysku.

SŁOWA KLUCZE: dziedzictwo kulturowe, wystawa muzealna, zarządzanie humanistyczne

ABSTRACT

Local Exhibition as a Forum for Discussing the Value of Local Heritage:
A Case Study of *Ostra Sztuka: Gothic in the Radom Area*

This article explores the management of local cultural heritage through a humanistic management approach, using the “Ostra Sztuka: Gothic in the Radom Area” exhibition as a case study. This exhibition serves as a platform for the museum to engage with local visitors and facilitate discussions on the significance of local cultural heritage. The research employs a narratological approach in management science, as articulated by Barbara Czarniawska. This narrative method offers a deeper understanding of the exhibition’s impact beyond mere

Sugerowane cytowanie: Morgan, A. (2024). Lokalna wystawa jako miejsce wymiany komunikatów o wartości lokalnego dziedzictwa na przykładzie wystawy *Ostra sztuka: Gotyk na ziemi radomskiej*. © *Perspektywy Kultury*, 3(46), ss. 283–298. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.18

metrics such as attendance and costs. By moving away from profit and cost-effectiveness as primary goals, this approach emphasizes the search for meaning as a central management task and evaluation criterion, particularly in the context of humanistic management and not-for-profit institutions.

KEYWORDS: cultural heritage, museum exhibition, humanistic management

Wstęp

Przyglądałam się wystawie *Ostra sztuka: Gotyk na ziemi radomskiej* z punktu widzenia zarządzania. Nie jest to najbardziej popularny sposób oglądania wystawy, gdyż istotą wystawy, a zwłaszcza wystawy sztuki, jest debata estetyczna (lub kontekstualna)¹, jednak muzeum „jest instytucją na wskroś społeczną” (Bał, 2005, s. 345), więc kryterium estetyczne nie może być jedynym kryterium oceny wartości wystawy. Jednym z możliwych i ciekawych sposobów jest przyglądanie się im pod kątem zarządzania dziedzictwem. Jeśli zgodzimy się z Moniką Kosterą, że „ludzie poszukują w organizacjach sensu – nadawanie sensu staje się jednym z centralnych zadań zarządzania” (Kostera, 2005, s. 15)², to punkt widzenia skoncentrowany wokół pytania, jaki jest sens pokazywania określonej wystawy w danym muzeum i w danym miejscu, staje się znaczący. Zwłaszcza że jest to pytanie, które często zadają sobie osoby oglądające wystawę.

Proponowaną perspektywą poznawczą jest zarządzanie humanistyczne, które w centrum zainteresowania stawia człowieka (Witkowski, 2009). Jak podaje Małgorzata Marks-Krzyszowska (2016), jest to koncepcja najbardziej odpowiednia dla specyfiki zarządzania w organizacjach publicznych, które to, w przeciwieństwie do przedsiębiorstw, nie traktują zysku (korzyści organizacji wyrażonej najczęściej w pieniądzu) jako celu działania organizacji i które przy definiowaniu swoich celów posługują się pojęciami odpowiedzialności i dobra społecznego (wspólnego). Zarządzanie humanistyczne jest jednym z wielu nurtów współczesnego zarządzania (szerzej w: *Nowe kierunki w zarządzaniu*), przeciwstawnym do najbardziej powszechnego menedżeryzmu³. Muzea są w większości

1 Jest to nawiązanie do rozróżnienia na wystawy estetyczne (gdzie najważniejszy jest sam przedmiot – głównie obraz lub rzeźba i doświadczenie kontaktu z dziełem sztuki) i kontekstualne (przedmiot jest znakiem konkretnego wieku, kultury, systemu politycznego czy religijnego, sam niewiele znaczy), dokonanego przez Petera Vergo w 1989 r. w publikacji *The New Museology*, która wywarła znaczny wpływ na refleksję nad współczesnym muzeum i wystawami.

2 Szerzej o koncepcji tworzenia sensu w organizacjach pisał Karl Weick.

3 Menedżeryzm charakteryzuje się koncentracją na efektywności i konkurencyjności, ideologii sukcesu oraz na pieniądzu jako głównym miernikiem efektów zarządzania, bez względu na

przypadków instytucjami publicznymi (w Polsce muzea publiczne stanowią 70,5% wszystkich)⁴, choć także muzea prywatne nie są przecież przedsiębiorstwami, gdyż nie tworzy się ich w celu osiągnięcia zysku. Zgodnie z definicją muzeum i przepisami prawa (za: Folga-Januszewska, Jaskanis i Waltoś, 2010) zysk nie jest głównym celem działania instytucji muzealnych, metody oceny skuteczności zarządzania powinny być zatem inne niż w przypadku przedsiębiorstw. Badania ilościowe muzeum – analizy struktury organizacyjnej, sprawozdania finansowego czy ilości odwiedzających w przeliczeniu na koszty utrzymania – nie mogą dać odpowiedzi na pytanie o sens. Stąd wybór wystawy czasowej jako przedmiotu badań jakościowych. To właśnie wystawy są głównym sposobem komunikowania się instytucji muzealnej z otoczeniem, przede wszystkim lokalnym. Są pewną opowieścią, konstruowaną przez kuratorów dla określonej publiczności. Wystawy, a zwłaszcza wystawy czasowe prezentujące zbiory spoza kolekcji muzealnych, umożliwiają nawiązanie realnego kontaktu z odbiorcami, co jest najważniejszym elementem poszukiwania i nadawania sensu. Wystawy czasowe, odpowiadające na aktualne zainteresowania i współczesne problemy oraz wykorzystujące różne sposoby i praktyki dyskursywne, pokazują, jak obecnie reprezentowana jest przeszłość i jak interpretowane jest dziedzictwo.

Przyjętą przeze mnie metodą badawczą jest podejście narratologiczne wykorzystywane w naukach o organizacji i zarządzaniu (Czarniawska, 1998; 2015; Boje, 2008), choć nie tak powszechnie, jak podejście ilościowe. Jak pisze Barbara Czarniawska, opowieść jest naturalnym sposobem konstruowania i przekazywania wiedzy, łączącym zdarzenia i działania w sensowną całość. Podejście narratologiczne obejmuje następujące działania: 1) interpretujemy opowieść (co mówi?), 2) analizujemy (jak zostało to opowiedziane, dlaczego właśnie tak?), 3) czasem dekonstruujemy (co zostało przemilczane, pominięte?) i wreszcie tworzymy własny wątek – teorię danego zjawiska (Czarniawska, 2005, s. 233).

Opowieść

Wystawa *Ostra sztuka: Gotyk na ziemi radomskiej* to opowieść lokalnego muzeum o lokalnych śladach gotyku. Wystawa prezentowała oryginalne dzieła sztuki w stylu gotyckim oraz zdjęcia gotyckich budowli z terenu

koszty związane ze środowiskiem naturalnym i społecznym; więcej w: Krzyżanowski, 1999; Gliński, 2000.

4 W Polsce w 2021 r. działalność prowadziło 939 muzeów i oddziałów muzealnych, z których 70,5% należało do sektora publicznego. *Działalność muzeów w 2021 r.*

ziemi radomskiej, której zakres geograficzny zdefiniowano jako teren dawnego, przedrozbiorowego powiatu radomskiego. Towarzyszyła jej obszerna, starannie wydana publikacja pod tym samym tytułem, która liczy 189 stron i zawiera teksty popularnonaukowe kilku autorów, fotografie obiektów architektonicznych, reprodukcje dzieł sztuki, mapę obszaru objętego kwerendą i lokalizację poszczególnych obiektów gotyckich, także tych nieobecnych na wystawie. Muzeum przygotowało też bezpłatną broszurkę oraz program edukacyjny skierowany do nauczycieli.

Przeważającą część eksponatów na wystawie stanowiły obiekty sakralne – rzeźby, obrazy, naczynia liturgiczne, które w większości wypożyczono z kościołów diecezji radomskiej, ale także z muzeów w Warszawie, Krakowie, Sandomierzu i Radomiu. Obiekty architektoniczne – gotyckie kościoły i zamki były pokazywane w dwóch formach, jako artefakty archeologiczne, odkryte podczas badań wykopaliskowych, oraz jako wielkoformatowe fotografie tych budowli. Znaleziska archeologiczne to głównie kamienne detale: nadproże, element ościeża czy okiennego maswerku wkomponowane w graficzny obraz całego elementu. Fotografie budynków zostały wykonane z drona i pokazywały całe budowle wraz z sąsiadującym terenem.

Zdjęcie 1. Gotycki kościół parafialny pw. św. Zygmunta w Szydłowcu – widok z drona



Fot. Szymon Lenarczyk.

Lokalność była pokazywana i opisywana na kilku poziomach, nie tylko jako miejsce położenia obiektów, ale też jako prezentacja lokalnych surowców, rzemieślników i artystów. Pokazano na przykład kamienne wytwory rzemieślnicze, które wykonywano z piaskowca pochodzącego z eksploatowanych co najmniej od początku XV w. miejscowych złóż w okolicach Szydłowca (Dumała, 1964).

Zdjęcie 2. Tablica fundacyjna, piaskowiec rzeźbiony, ok. 1442 r. Kościół parafialny pw. św. Zygmunta, Siemno, powiat lipski



Fot. Damian Jendrzejczyk.

Szczególnie interesujące były chrzcielnice wytwarzane w szydłowickim warsztacie, które historycy sztuki wyróżnili jako specjalny rodzaj chrzcielnic, nazwany „typem kielecko-radomskim, z charakterystyczną budową kielichową i maswerkową dekoracją” (Gola, 2022, s. 35).

Zdjęcie 3. Chrzcielnica z rzeźbionego piaskowca, typ kielecko-radomski, warsztat szydłowicki, druga połowa XV w. Kościół parafialny pw. św. Jana Chrzciciela, Radom



Fot. Damian Jendrzejczyk.

Szydłowiecki piaskowiec ma barwę białą o odcieniu bladoniebieskim, niektóre partie kamienia są żółtawo zabarwione w wyniku przenikania soli żelaza. Kamień ten jest podatny na ścieranie, jak każdy piaskowiec, ale pochodząca z okolic Szydłowca jego odmiana ma wyjątkową odporność na działanie czynników atmosferycznych. Sprawiają one, że zewnętrzna warstwa kamienia pokrywa się szarą patyną utwardzającą (Dumała, 1964, s. 54). Z tego względu piaskowiec szydłowiecki wykorzystywany był nie tylko do produkcji mniejszych wytworów kamiennych, ale także do budowy lokalnego kościoła. Nieotynkowany, późnogotycki kościół parafialny pw. św. Zygmunta w Szydłowcu, zbudowany z łamanego, jasnego piaskowca, z użyciem cegły tylko w szczytach, „jest ciekawym wyjątkiem od reguły ceglanego gotyku” (Lipko, 2022, s. 24).

Zdjęcie 4. Bryła kościoła z łamanego piaskowca szydłowieckiego, szczyty z cegły. Kościół parafialny pw. św. Zygmunta w Szydłowcu – widok od strony prezbiterium



Fot. Szymon Lenarczyk.

Na radomskiej wystawie znalazły się także inne wytwory rzemiosła, takie jak drzwi z kutego żelaza z Mniszka, z godłem z herbu Łabędź, zapewne fundatora, i godłem z herbu Królestwa Polskiego. Są przykładem kowalstwa gotyckiego, choć w okresie PRL-u zostały pomalowane farbą olejną i bez specjalistycznego opisu trudno samodzielnie odgadnąć okres powstania. Dużą grupę pokazywanych obiektów sakralnych stanowiły gotyckie monstrancje – misterne przykłady sztuki złotniczej. Niektóre

z nich, wykonywane później, w okresie renesansu czy baroku, nadal noszą wyraźne wpływy i cechy stylu gotyckiego.

Zdjęcie 5. Drzwi gotyckie z kutego żelaza, nitowane – fragment z godłem z herbu Łabędź i godłem z herbu Królestwa Polskiego, XVI w., współcześnie pomalowane farbą olejną. Kościół parafialny pw. św. Jana Chrzciciela, Mniszek, powiat radomski



Zdjęcie z wystawy, fot. Agata Morgan.

Najciekawszą grupę eksponatów stanowiły rzeźby i malarstwo tablicowe, choć najcenniejsze przedstawienia gotyckie nie zostały pokazane na wystawie, gdyż stanowią ważne wyposażenie lokalnych kościołów, umieszczone są na przykład w ołtarzu głównym lub uznawane za słynące cudami. Najcenniejszymi obrazami w ekspozycji były kwatery z ołtarza w kościele pw. św. Zygmunta w Siennie, wypożyczone ze zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie. Obrazy te, „namalowane z dużą wprawą warsztatową” (Goła, 2022, s. 38), zostały częściowo zniszczone w wyniku pożaru. Drewniane rzeźby gotyckie stanowią grupę obiektów, które najlepiej zachowały się do naszych czasów, zarówno jako część ołtarzy, jak i wolnostojące rzeźby. Ich kolekcję pokazano na radomskiej wystawie, wśród nich znalazły się też najbardziej charakterystyczne dla gotyku przedstawienia Matki Bożej z Dzieciątkiem w typie Piękną Madonny.

Analiza

Radomska opowieść została skonstruowana wokół założenia, że lokalne gotyckie obiekty nie są powszechnie znane (poza wąskim gronem badaczy), ale są interesujące i „zasługują na przybliżenie szerszemu odbiorcy” (Cieślak-Kopyt, Kupisz, Pogodzińska i Stańczuk, 2022, s. 9). Taki był główny przekaz kuratorki wystawy Małgorzaty Cieślak-Kopyt, zdefiniowany na podstawie jej wiedzy i wcześniejszych doświadczeń oraz wynikający ze ścisłej współpracy merytorycznej z lokalnymi ekspertami w dziedzinie ochrony dziedzictwa – radomskimi konserwatorami zabytków: Tomaszem Gołą i Moniką Lipko (urząd Mazowieckiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków był współorganizatorem wystawy) oraz współpracy organizacyjnej z władzami kościelnymi, w których imieniu występował ksiądz dr Michał Krawczyk – diecezjalny konserwator zabytków. Lokalny przekaz był czytelny już w tytule wystawy – *Gotykę na ziemi radomskiej* i konsekwentnie prezentowany w jej scenariuszu. Ekspozycję rozpoczynała mapa ziemi radomskiej z zaznaczonymi miejscowościami, w których zachowały się obiekty gotyckie. Ekspozycje pochodzące z danej miejscowości zgrupowano w pobliżu zdjęcia tamtejszego gotyckiego kościoła lub ruin zamku. Większość pokazywanych obiektów pochodziła z lokalnych kościołów, zostały wyszukane podczas kwerendy, przy czym część z nich nadal pełni przypisane im funkcje religijne. Niektóre z odkrytych artefaktów niszczały, przechowywane gdzieś na zapleczu, pomimo swoich niewątpliwych walorów historycznych, a także artystycznych. Są w złym stanie zachowania, potrzebują szybkiej interwencji konserwatorskiej i zabezpieczenia przed dalszą destrukcją. Wyjątkowo zniszczone były trzy rzeźby – *Chrystus Zmartwychwstały* z kościoła w Cerekwi, *Matka Boża z Dzieciątkiem* z Odechowa i *Św. Marcin* z kościoła w Chlewiskach. Ciekawym zabiegiem kuratorskim było to, że zostały pokazane na wystawie i mówią własnym, okaleczonym głosem.

Nie tylko rzeźby wymagają natychmiastowej konserwacji. Ogromne wrażenie robiły gotyckie przedstawienia Madonny i świętych z poprzeklejanymi plastrami zabezpieczającymi, które wyglądały jak opatrunki na ranach.

Zdjęcie 6. *Chrystus Zmartwychwstały* – rzeźba, pierwsza połowa XVI w., drewno rzeźbione, polichromowane. Kościół parafialny pw. św. Stanisława Biskupa Męczennika, Cerekiew, powiat radomski



Fot. Damian Jendrzeczyk.

Zdjęcie 7. *Św. Jan Ewangelista* – ołtarz tablicowy, tempera na desce, ok. 1500 r. Kościół parafialny pw. św. Jana Chrzciciela, Radom



Fot. Damian Jendrzeczyk.

Zdjęcie 8. *Św. Jan Ewangelista* – fragment z naklejonymi plastrami zabezpieczającym na czas wystawy w muzeum. Kościół parafialny pw. św. Jana Chrzciciela, Radom



Zdjęcie z wystawy, fot. Agata Morgan.

W zaplanowanej opowieści pojawił się więc dodatkowy przekaz – lokalny gotyk okazał się nie tylko mało znany, ale także niedoceniany i w wielu wypadkach zaniedbany i zniszczony.

A przecież gotyckie dzieła sztuki budzą powszechne zainteresowanie, zarówno architektura gotyku, jak i rzeźba czy malarstwo. Tworzone są specjalne szlaki śladami architektury gotyckiej, wycieczki tematyczne, aplikacje na urządzenia mobilne, które umożliwiają samodzielne zwiedzanie. Uwaga skupia się jednak na najbardziej znanych przykładach gotyku – katedra Notre Dame w Chartres, zamek w Malborku czy ołtarz Wita Stwosza w Krakowie. Nie tak popularne lokalne obiekty są zbyt bliskie, pozornie dobrze znane z codziennego doświadczenia, więc nie budzą naszego zainteresowania. Potrzebne jest cudze spojrzenie, by to, co znajome i wielokrotnie widziane, stało się ważne i ciekawe. Jest to jedno z istotniejszych zadań dla muzeów i kuratorów wystaw, może szczególnie ważne dla lokalnych i regionalnych placówek. W przypadku radomskiej wystawy zadanie to zostało dobrze przeprowadzone – lokalny gotyk został po raz pierwszy pokazany na przekrojowej wystawie, a także zbadany i opisany przez specjalistów. W czasie kwerendy do wystawy odnaleziono wartościowe, zabytkowe artefakty, które nie były cenione przez lokalną społeczność (być może nie były jej znane). Obiekty te zostały wyeksponowane, ich reprodukcje umieszczono w albumie wraz z opisem i datowaniem, a w najbliższym czasie zostaną poddane renowacji, jak na przykład rzeźba *Matki Bożej z Dzieciątkiem* z Odechowa. Odzyskują więc należny im status obiektu historycznego i dzieła sztuki.

Inne eksponaty, także wypożyczone z lokalnych kościołów parafialnych, ale w lepszym stanie zachowania, były oglądane w kontekście wystawy muzealnej przez osoby z tych miejscowości, które inaczej zaczęły postrzegać dobrze znany im obraz czy rzeźbę, gdy zobaczyły ją w odmiennych okolicznościach⁵. Dla części z tych osób była to pierwsza wizyta w radomskim muzeum, co wpisuje się w ideę muzeum otwierającego się na nową publiczność i skupionego na związkach ze środowiskiem, w którym funkcjonuje (Simons, 2010). Katarzyna Barańska w publikacji o zarządzaniu muzeum przywołuje cytat Zdzisława Najdera: „nie znamy innych przedmiotów wartościowych poza tymi, które są przez kogoś za wartościowe uznane” (Najder, za: Barańska, 2013, s. 149). Badaczka rozwija tę myśl, pisząc:

Muzeum jest miejscem wymiany wartości i wymiany komunikatów o wartościach, jest miejscem, gdzie wspólny horyzont może być negocjowany i gdzie stanowią one przedmiot komunikatów w procesie, którego efektem są zmiany w relacjach między ludźmi i w ich życiu (Barańska, 2013, s. 149).

Można zauważyć, że kuratorka radomskiej wystawy M. Cieślak-Kopyt rozpoczęła proces wymiany komunikatów o wartości lokalnych, gotyckich obiektów z lokalną społecznością, którego celem było uznanie wartości miejscowego, gotyckiego dziedzictwa kulturowego. To ważna zmiana, podważająca popularne przekonanie, że jako ludzie jesteśmy spadkobiercami całej tradycji kulturowej ludzkości, czyli na przykład całego gotyku, w tym katedry Notre Dame w Reims czy późnogotyckiego pałacu Ca d'Oro w Wenecji. Takie uniwersalne konstruowanie narracji jest tylko częściowo prawdziwe. W znacznie większym stopniu nasze dziedziczenie dotyczy lokalnych artefaktów, to one kształtują naszą wrażliwość estetyczną i wyobraźnię, choć nie zawsze potrafimy sobie to uświadomić i określić ich wartość.

Dekonstrukcja

W bardzo niewielkim zakresie na radomskiej wystawie pokazane zostały obiekty świeckie, a jeśli już, były to artefakty związane z siedzibami rodów królewskich i szlacheckich. Powody są co najmniej dwa, pierwszy jest oczywisty – sztuka średniowieczna tworzona była głównie na chwałę Bożą, więc mniej było cennych artefaktów świeckich i niewiele z nich

5 Rozmowa z kuratorką wystawy Małgorzatą Cieślak-Kopyt 22 maja 2022 r.

zachowało się do naszych czasów. Drugi powód wynika z przyjętej strategii kuratorskiej, która odtwarza na wystawie symboliczną strukturę średniowiecznego uniwersum, z ówczesnym systemem feudalnym i dominującą rolą Kościoła i religii.

Możemy przyjąć zaproponowane przez kuratorkę spojrzenie, poddać się takiej wizji świata, albo możemy spojrzeć krytycznie i zdekonstruować przekaz, pytając, na przykład, jak widziały tamten świat osoby spoza elity świeckiej czy kościelnej.

Podsumowanie

W ramach prowadzonych badań jakościowych nad sensem pokazywania wystawy o lokalnym gotyku w radomskim muzeum rozmawiałam o tym z kuratorką wystawy i autorami tekstów na otwartym spotkaniu promującym publikację o wystawie⁶. Zadałam pytanie, dlaczego, w ich opinii, zwykli mieszkańcy ziemi radomskiej powinni interesować się lokalnym gotykiem, kierując to pytanie także do publiczności. Dariusz Kupisz, historyk, skupił się na historycznym znaczeniu tych zabytków dla lokalnej społeczności, związanym z dynamicznym rozwojem ziemi radomskiej w średniowieczu, mówiąc, że: „tu działa się historia, przyjeżdżali królowie, Jagiellonowie”. Monika Lipko zwróciła uwagę na lokalny wymiar zgromadzonych artefaktów i ich znaczenie dla określenia tożsamości mieszkańców ziemi radomskiej, wskazując, że miejscowe obiekty gotyckie są najstarszymi zabytkami sztuki i duchowości na tym terenie. Tomasz Goła oparł swoją odpowiedź na przymiotnikach: „bogate, najstarsze, najciekawsze”, zaznaczając, że lokalne gotyckie dziedzictwo ziemi radomskiej jest mało znane. Kuratorka wystawy Małgorzata Cieślak-Kopyt skupiła się na wartościach estetycznych gotyku, precyzując, że jest to estetyka, która odpowiada współczesnemu odbiorcy. Prowadzący spotkanie pisarz regionalista Marcin Kępa uważał, że ważne jest wydawnictwo docierające do odbiorców dłużej niż wystawa. Przesłał też tekst, w którym pisze:

Ten album ma jeszcze jedną zaletę (kto wie, czy nie najważniejszą z praktycznego punktu widzenia) – jest znakomitym przewodnikiem turystycznym, dzięki któremu każdy jego właściciel będzie mógł na własną rękę zgłębiać tajemnice ziemi radomskiej, nieustannie zaskakującej poukrywanymi na jej terenie skarbami (Kępa, 2022).

6 Spotkanie promujące wydawnictwo *Ostra sztuka: Gotyk na ziemi radomskiej*, 28 lipca 2022 r. w Muzeum im. Jacka Malczewskiego w Radomiu.

Wszystkie odpowiedzi wpisują się we współczesną debatę o dziedzictwie kulturowym, która jest polifoniczna, wielowarstwowa, zwracająca uwagę na lokalny wymiar dziedzictwa, aktywność lokalnych społeczności i potencjał instytucji muzealnych do generowania zmian społecznych w kierunku większej inkluzywności różnych grup społecznych i ich dziedzictwa. Jacek Purchla, czyniąc rozróżnienie między zabytkami a dziedzictwem kulturowym, napisał:

O ile zabytek należy do przeszłości, o tyle dziedzictwo służy współczesnym celom, przy czym dziedzictwo to nie tylko materialne dobra kultury, ale także nasza pamięć i tożsamość. (...) Skoro dziedzictwo należy do nas wszystkich, to nie jest domeną wąskiej grupy ekspertów. Jego wartość wyznaczają użytkownicy. Stąd jednym z fundamentalnych pytań związanych z dziedzictwem kulturowym jest pytanie o jego właścicieli, a także o to, kto tworzy, interpretuje, chroni dziedzictwo i zarządza nim (Purchla, 2017, s. 42).

Na pierwszą część pytania, dotyczącą właścicieli dziedzictwa, autor udzielił odpowiedzi w zdaniu mówiącym, że dziedzictwo należy do nas wszystkich, choć oczywiście w różnym stopniu możemy zarządzać tą własnością. W mojej opinii to druga część pytania jest fundamentalna, w kontekście artykułu i wykorzystanej metody narracyjnej – kto tworzy, interpretuje, chroni dziedzictwo i zarządza nim? Przy czym zarządzanie nie może być rozumiane wąsko jako kontrola i podejmowanie decyzji w organizacji, ale jako branie odpowiedzialności za realizację misji organizacji. Sądzę, że lokalne wystawy prezentujące miejscowe artefakty (zaprojektowane podobnie do radomskiej wystawy) stwarzają przestrzeń do tworzenia lokalnego dziedzictwa, jego nowych interpretacji, a także do zapewnienia mu lepszej ochrony po zakończeniu wystawy. Natomiast wymiana na forum muzeum komunikatów o wartości lokalnego (zapożyczając terminologię K. Barańskiej) przyczynia się do lepszego nim zarządzania przez całą lokalną społeczność, w miejscach, do których wracają wypożyczone eksponaty. Otwarte pozostaje pytanie o skuteczne sposoby badania przez muzea procesu wymiany komunikatów o dziedzictwie, w sposób zapewniający dialog ze społecznością oraz uwzględnienie głosów osób spoza muzeum i spoza jego bezpośredniego otoczenia, w tym także głosu osób, które nie mają doświadczenia w uczestnictwie w takim dialogu. Jest to także pytanie o to, w jaki sposób można skutecznie włączyć lokalną społeczność w proces interpretacji, reinterpretacji i ochrony lokalnego dziedzictwa. Odpowiednimi metodami badawczymi są metody jakościowe, pozwalające na uzyskanie pełniejszej wiedzy o opiniach lokalnej społeczności i dające odpowiedzi na pytania „jak?” i „dlaczego?”,

zamiast najczęściej wykorzystywanych przez muzea ilościowych metod badawczych. Szersze wykorzystanie metody narracyjnej pozwoli osobom zarządzającym trafniej ocenić daną wystawę pod kątem nadawania sensu działaniom podejmowanym przez muzeum i współpracujące podmioty niż ilościowe badania frekwencji czy kosztów zorganizowania wystawy w przeliczeniu na liczbę odwiedzających.

Ostra sztuka: Gotyk na ziemi radomskiej – wystawa czasowa w Muzeum im. Jacka Malczewskiego w Radomiu, luty–czerwiec 2022 r., kurator Małgorzata Cieślak-Kopyt (współpraca: Monika Lipko, Tomasz Gola, Katarzyna Stańczuk)

BIBLIOGRAFIA

- Bal, M. (2005). Dyskurs muzeum. W: M. Popczyk (red.), *Muzeum sztuki: Antologia*. Kraków: Universitas, 353–355.
- Barańska, K. (2013). *Muzeum w sieci znaczeń: Zarządzanie z perspektywy nauk humanistycznych*. Kraków: Wydawnictwo Attyka.
- Boje, D.M. (2008). *Storytelling organization*. Londyn: SAGE.
- Borusiewicz, M. (2012). *Nauka czy rozrywka? Nowa muzeologia w europejskich definicjach muzeum*. Kraków: Universitas.
- Cieślak-Kopyt, M., Kupisz, D., Pogodzińska, D. i Stańczuk, K. (red.). (2022). *Ostra sztuka: Gotyk na ziemi radomskiej*. Radom–Pętkowice: Muzeum im. Jacka Malczewskiego w Radomiu i Wydawnictwo i Pracownia Archeologiczna Profil-Archeo.
- Czarniawska, B. (2015). Podejście narratologiczne w badaniach organizacji i zarządzania. W: M. Kostera (red.), *Metody badawcze w zarządzaniu humanistycznym*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie SEDNO, 225–232.
- Czarniawska, B. (1998). *Narrative approach to organization studies*. Thousand Oaks: SAGE.
- Dumała, K. (1964). Przyczynek do dziejów kamieniarstwa w Szydłowcu. *Studia z dziejów rzemiosła i przemysłu*, T. 4, 53–61.
- Działalność muzeów w 2021 r. Informacja sygnałna GUS*. (2022). Pozyskano z: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/kultura-turystyka-sport/kultura/dzialalnosc-muzeow-w-2021-roku,12,5.html>, data publikacji 11.05.2022 r. (dostęp: 19.07.2022).
- Folga-Januszewska, D., Jaskanis, P. i Waltoś, S. (2010). Projekt prawa o muzeach. *Muzealnictwo*, nr 51, 11–21.
- Gliński, B., Kuc, B.R. i Fołtyń, H. (2000). *Menedżeryzm, strategie, zarządzanie*. Warszawa: Key Text.

- Gola, T. (2022). Wyposażenie i wystrój kościołów z obszaru dawnego powiatu radomskiego. W: M. Cieślak-Kopyt, D. Kupisz, D. Pogodzińska i K. Stańczuk (red.), *Ostra sztuka: Gotyk na ziemi radomskiej*. Radom–Pętkowice: Muzeum im. Jacka Malczewskiego w Radomiu i Wydawnictwo i Pracownia Archeologiczna Profil-Archeo, 33–46.
- Kępa, M. (2022). Dyskretny urok radomskiego gotyku: Muzealny album może być świetnym przewodnikiem po mieście. *Gazeta Wyborcza – Tygodnik Radom* z dnia 29.05.2022 r. Pozyskano z: <https://radom.wyborcza.pl/radom/7,143526,28482373,z-biblioteki-regionalisty-z-inspiracji-gotykiem.html> (dostęp: 28.07. 2022).
- Kostera, M. (2010). *Organizacje i archetypy*. Warszawa: Oficyna Wolters Kluwer.
- Kostera, M. (red.). (2008). *Nowe kierunki w zarządzaniu*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Krzyżanowski, L. (1999). *O podstawach kierowania organizacjami inaczej: paradygmaty – modele – metafory*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lipko, M. (2022). Sakralna architektura gotycka dawnego powiatu radomskiego. W: M. Cieślak-Kopyt, D. Kupisz, D. Pogodzińska i K. Stańczuk (red.), *Ostra sztuka: Gotyk na ziemi radomskiej*. Radom–Pętkowice: Muzeum im. Jacka Malczewskiego w Radomiu i Wydawnictwo i Pracownia Archeologiczna Profil-Archeo, 17–27.
- Marks-Krzyszowska, M. (2016). Zarządzanie publiczne – istota i wybrane koncepcje. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica*, nr 56, 27–51. DOI: 10.18778/0208-600X.56.03 (dostęp: 20.07.2022).
- Purchla, J. (2017). Dziedzictwo kulturowe. W: J. Hausner, A. Karwińska i J. Purchla (red.), *Kultura a rozwój*. Kraków: Wydawnictwo Nieoczywiste: Fundacja Gospodarki i Administracji Publicznej, 37–56.
- Simons, N. (2010). *The Participatory Museum*. Santa Cruz: Museum 2.0. Pozyskano z: <https://www.participatorymuseum.org/read/> (dostęp: 28.07. 2022).
- Vergo, P. (2005). Milczący obiekt. W: M. Popczyk (red.), *Muzeum sztuki: Antologia*. Kraków: Universitas, 313–334.
- Weick, K.E. (2016). *Tworzenie sensu w organizacjach*. Tłum. B. Czarniawska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Witkowski, L. (2009). Jak pokonać homo oeconomicus?: problem specyfiki zarządzania humanistycznego. W: P. Górski (red.), *Humanistyka i zarządzanie: w poszukiwaniu problemów badawczych i inspiracji metodologicznych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 115–142.

Agata Morgan – adiunkt w Instytucie Spraw Publicznych UJ, jej doktorat, w dziedzinie nauk o zarządzaniu, w dyscyplinie nauk humanistycznych, dotyczył symbolicznych uwarunkowań zarządzania przestrzenią

miasta postsocjalistycznego, kuratorka wystaw, sekretarz redakcji pisma *Miastotwórczość*. Zainteresowania badawcze: zarządzanie przestrzenią publiczną, zarządzanie dziedzictwem kulturowym (w szczególności w mieście postsocjalistycznym), wykorzystanie *Arts Based Research ABR* w naukach o zarządzaniu.

Aleksandra Szczęsna
<http://orcid.org/0000-0002-2721-6368>
Uniwersytet Warszawski
a.szczesna15@student.uw.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2024.4603.110

Przejście od fotografii humanistycznej do fotografii humanitarnej. Manipulacja w fotografii w kontekście konfliktów politycznych

STRESZCZENIE

Artykuł ma na celu ukazanie zmian zachodzących w fotografii w drugiej połowie XX w. (z uwzględnieniem odniesień do czasów współczesnych), które to zostały nazwane przez André Rouillé przejściem od fotografii humanistycznej do fotografii humanitarnej. Na początku artykułu zostanie udowodnione, iż zauważony zwrot w fotografii reporterskiej był możliwy głównie dzięki kontekstowi wykonywanych zdjęć, czyli fotografiom ukazującym świat w obliczu konfliktów politycznych. Na podstawie konkretnych dzieł fotograficznych zostaną ukazane różnice w fotografii humanistycznej i humanitarnej z opisywanego okresu, z czego wynikać będzie temat manipulacji w fotografii. W dalszej części pracy zawarte zostaną współczesne przykłady fotograficzne, które korespondują ze wskazaną zmianą dyskursu. Pojawią się również odniesienia do zagadnienia manipulacji w fotografii w obliczu współczesnych konfliktów politycznych.

SŁOWA KLUCZE: fotografia, fotografia humanistyczna, fotografia humanitarna, konflikt polityczny, manipulacja

ABSTRACT

From Humanistic to Humanitarian Photography: Manipulation in Photography in the Context of Political Conflicts

This article examines the evolution of photography in the latter half of the 20th century, extending into contemporary times, focusing on André Rouillé's concept of the shift from humanist to humanitarian photography. Initially, the article demonstrates how this transition in journalistic photography emerged, largely influenced by the political and social contexts depicted in these images. Through an analysis of specific photographic works, the article elucidates the distinctions between humanist and humanitarian photography during this period, with particular attention to the theme of manipulation. The latter

Sugerowane cytowanie: Szczęsna, A. (2024). Przejście od fotografii humanistycznej do fotografii humanitarnej. Manipulacja w fotografii w kontekście konfliktów politycznych. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 3(46), ss. 299–316. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.19

Nadesłano: 30.12.2022

Zaakceptowano: 25.01.2023

sections of the article provide contemporary examples that reflect this discursive shift and address how manipulation in photography continues to impact the portrayal of current political conflicts.

KEYWORDS: photography, humanist photography, humanitarian photography, political conflict, manipulation

Wstęp

Fotografię można uznać za niekonwencjonalną formę sztuki czy też portretowania świata ze względu na pośrednictwo maszyny na linii artysta – obraz. Przed wynalazkiem Daguerre’a świat był przedstawiany za pomocą pędzla, a więc w jego zapośredniczeniu nieodłączna była osoba artysty i przefiltrowanie świata przez jego umysł. W konsekwencji malarstwo było i jest uważane za subiektywny sposób przedstawiania rzeczywistości. W kontekście fotografii subiektywizm malarza zostaje zastąpiony przez maszynę (aparat), która odtwarza to, co znajduje się przed jej obiektywem. „Żadna ludzka ręka nie jest w stanie malować tak, jak maluje słońce” stwierdził dziennikarz Jules Janin w 1839 r. (Rouillé, 2007, s. 26). Jak pisał Roland Barthes (1996, s. 11): „[o]kreślone zdjęcie nigdy nie odróżnia się od swego przedmiotu odniesienia (od tego, co przedstawia) lub przynajmniej nie odróżnia się natychmiast czy dla wszystkich (jak czyni to wszelki inny obraz, obciążony od razu i ze swej natury sposobem naśladowania przedmiotu)”. W czasach, gdy wynaleziono aparat fotograficzny, wierzono w jego moc obiektywnego odtwarzania świata w skali 1:1. Jak określa to Terry Barrett (2021), fotografia była uważana za dziedzinę wolną od uprzedzeń ludzkiego subiektywizmu. Wydawało się, że „obraz jest dany, uzyskany mechanicznie, bez naszego udziału (mechaniczność stanowi gwarancję obiektywności)” (Barthes, 2006, s. 150–151). Z czasem jednak dochodzono do wniosku, że jak każda forma ze sztuk, również i fotografia ma w sobie moc manipulacji: wybierania elementów, które chcemy pokazać widzowi, aby wywołać w nim określoną reakcję. Jak pisał Rouillé (2007, s. 29): „fotografia jest maszyną, która bardziej zatrzymuje aniżeli przedstawia”. Fotografia jest śladem tego, co było; zapiskiem, odciskiem. Należy jednak pamiętać, że ów zapis jest tylko fragmentem widzianej rzeczywistości, wycinkiem czasu i przestrzeni (Rouillé, 2007). Zatrzymanie danej chwili w kadrze odcina ją od otaczającego świata. Kiedy widz pozostaje pozbawiony kontekstu, całościowego oglądu danej sytuacji, łatwo jest nim manipulować. Rouillé odnotowuje pewną zmianę w wartościach formalnych dzieła fotograficznego oraz doboru tematu zdjęć. Nazywa to zwrotem od fotografii humanistycznej do humanitarnej.

Należy jednak zaznaczyć, iż zauważony przez Rouillé zwrot estetyczno-formalny, jak również dotyczący tematyki zdjęć, jest jedną z możliwych klasyfikacji i interpretacji medium tak bezkresnego, jakim jest fotografia.

Fotografia humanistyczna i humanitarna – główne założenia

Za ojców francuskiej fotografii humanistycznej uważa się Henriego Cartier-Bressona i Roberta Doisneau. Fotografowie tegoż nurtu chcieli być z aparatem blisko ludzi: ich codziennego życia, relacji międzyludzkich, pracy, świąt. Fotografia humanitarna zastąpiła wyżej wspomnianą poprzez ukazywanie bohaterów w sytuacji katastrof, chorób, cierpienia czy konfliktów. Fotografia humanistyczna, związana z procesem industrializacji, pokazywała ludzi przy pracy lub odpoczynku po niej. Mogła odnosić się również do wyzysku pracowników przez panujący system. Fotografia humanitarna skupiła się na tych, którzy zostali wykluczeni ze społeczeństwa konsumpcyjnego. Jak pisze Rouillé (2007, s. 168): „po jednej stronie energia życia, a po drugiej śmierć, niemoc i rezygnacja”. Robert Doisneau przedstawiał francuskie społeczeństwo drugiej połowy XX w. przy zabawie i odpoczynku (cykl *Les Bistrots* czy *Les Vacances*), przy pracy (cykl *La Medecine, Le Vin*). Henri Cartier-Bresson również przedstawiał na swoich fotografiach ludzi w codziennych sytuacjach (*At the jewelry store* [zdjęcie 2.1], *Saturday in the Synagogue* [zdjęcie 2.2]) oraz dokumentował ważne dla nich momenty, takie jak ślub (*Wedding, Rue de Turenne* [zdjęcie 2.3]).

Jedną z największych różnic formalnych w fotografii humanistycznej i humanitarnej jest wykadrowanie i głębia obrazu. Fotografia humanistyczna pokazuje ludzi w rozległym kontekście społecznym. Plan jest szeroki, osoba portretowana zostaje ukazana na tle innych przedstawicieli danej grupy społecznej lub na tle charakterystycznego miejsca, np. w fabryce (kontekst pracy) (zdjęcie 1.1) lub w nadmorskiej miejscowości (kontekst wakacji) (zdjęcie 1.2). Szeroki kadr, który daje wytchnąć odbiorcy, może być metaforą nadziei i „pomyślnie rysującej się przyszłości” (Rouillé, 2007, s. 169). W przypadku fotografii humanitarnej mamy do czynienia z bardziej intymnym obrazem. Kadr jest bliski, pozbawiony otaczającego go powietrza. Spłaszczenie perspektywy niszczy nadzieję na lepszą przyszłość. Rouillé nazywa to „pornografią zbliżenia”, która odcina fotografowaną postać od zbiorowości i historii (Rouillé, 2007, s. 169), co ułatwia możliwość manipulacji poprzez tak wykrojony obraz rzeczywistości.

Zdjęcie 1.1. R. Doisneau, *Fanton Entrepts de Bercy*, 1974, Francja, cykl *Le Vin*



Źródło: <https://www.robert-doisneau.com/fr/portfolios/3638,vin.htm> (dostęp: 06.10.2022).

Zdjęcie 1.2. R. Doisneau, *Correspondance à Joyeuse*, 1954, Francja, cykl *Les Vacances*



Źródło: <https://www.robert-doisneau.com/fr/portfolios/1953,vacances.htm> (dostęp: 06.10.2022).

Zdjęcie 2.1. H. Cartier-Bresson, *At the jewelry store*, Nowy Jork, 1947



Źródło: <https://www.artsy.net/artwork/henri-cartier-bresson-at-the-jewelry-store-new-york-usa> (dostęp: 06.10.2022)

Zdjęcie 2.2. H. Cartier-Bresson, *Saturday in the Synagogue*, Leningrad, 1973



Źródło: <https://www.artsy.net/artwork/henri-cartier-bresson-saturday-in-the-synagogue-leningrad-28> (dostęp: 06.10.2022)

Zdjęcie 2.3. H. Cartier-Bresson, *Wedding, Rue de Turenne, Paryż, 1951*



Źródło: <https://www.artsy.net/artwork/henri-cartier-bresson-wedding-rue-de-turenne-le-marais-paris> (dostęp: 06.10.2022).

Pierwszy zestaw składający się z dwóch fotografii autorstwa Davida Seymoura reprezentuje wspomnianą pornografię zbliżenia. Zdjęcie 3.1 ukazuje dziewczynkę zgwałconą podczas wojny. Kadr jest ciasny, ze zdjęcia emanuje samotność (brak humanistycznego ukazania na tle grupy społecznej czy konkretnego miejsca). Mimika twarzy fotografowanej sugeruje jej nieufność do fotografa. Straumatyzowana wojną dziewczynka nie uśmiecha się do zdjęcia, jej mimika pokazuje zrezygnowanie, brak nadziei. Kolejnym przykładem fotografii z nurtu humanitarnego może być zdjęcie *Tereska* z 1948 r. (zdjęcie 3.2) przedstawiające dziewczynkę wśród narysowanej płątaniny linii. Jest to jej interpretacja słowa „dom”. Fotografia została wykonana w ośrodku dla dzieci, które zostały uratowane z wojny, jednak wojenne przeżycia z wczesnego dzieciństwa odcisnęły na nich piętno traumy. Zdjęcie może być uważane za humanitarne ze względu na wąskie kadrowanie, ukazanie osoby strauumatyzowanej przez piekło wojny, która prawdopodobnie do końca życia będzie zmarginalizowana przez społeczeństwo poprzez pryzmat swojej traumy i nieumiejętność dopasowania się do wyznaczonego wzorca. Oba wymienione wyżej zdjęcia Seymoura dowodzą, iż znajdując się bliżej postaci, mamy do czynienia z bezpośredniością emocjonalnego przekazu (Fehrenbach i in., 2015). Jak pisze Laqueur, pomiędzy ciałem cierpiącym a ciałem mającym mu pomóc wytwarza się wspólna więź (Laqueur, 1989).

Zdjęcie 3.1. D. Seymour, *A girls raped during the war*, Neapol, 1948



Źródło: <https://www.magnumphotos.com/newsroom/society/david-seymour-children-of-europe/> (dostęp: 06.10.2022).

Zdjęcie 3.2. D. Seymour, *Tereska*, Polska, 1948



Źródło: <https://www.magnumphotos.com/newsroom/society/david-seymour-children-of-europe/> (dostęp: 06.10.2022).

Drugi zestaw złożony z trzech fotografii ukazuje kolejne założenie fotografii humanitarnej, jakim jest ukazywanie bólu i cierpienia (bez nadziei na lepsze jutro) poprzez postać ułożoną w pozycji horyzontalnej. Są to fotografie Alexa Webba *Asleep in Talabashi* (zdjęcie 3.3) oraz Miguela Rio Branco w m.in. *Prostitute in Brazil* (zdjęcie 3.4) z cyklu *Dolce Sudor Amargo*, czy zdjęcie opublikowane w książce wyżej wspomnianego fotografa: *Maldicidade* (ilustracja 3.5). Jak pisze Rouillé (2007, s. 169–170): „[n]a zdjęciach humanitarnych ciało, bardzo często ukazane w pozycji leżącej, pozbawione jest energii, unieruchomione ze względu na chorobę, wycieńczenie, pracę lub z powodu braku jakiegokolwiek motywacji do działania”. Fotografia humanistyczna to portrety osób pracujących lub aktywnie wypoczywających po pracy (np. w barze). Będą to zatem bohaterowie ukazani w pozycji wertykalnej lub takiej, która kojarzy nam się z jakimś ruchem, gestem. Fotografia humanitarna i jej wymienione wyżej przykłady reprezentują ciało w pozycji horyzontalnej, które pozbawione jest ruchu i jakiegokolwiek sprawczości. Jak zauważa Laqueur (2009), fotografia humanitarna przybliżyła nas do cierpienia, jest odzwierciedleniem zaangażowania, dokładnego patrzenia przez soczewkę aparatu. Wymyka się ona poza granice etyki, którymi chroniła nas fotografia humanistyczna. Zawędrowanie poza dotychczasowe pole stawia nas – widzów – w niewygodnej pozycji. Teraz jesteśmy niejako zmuszeni, sprowokowani do reakcji. Ów fenomen zauważają także Fehrenbach i Rodogno (2015), którzy tłumaczą to oczekiwaną reakcją widza na ciało przedstawienie w cierpieniu. Naszym moralnym obowiązkiem jest w takiej sytuacji zareagować. Barthes wyróżnia kilka czynników (procedur konotacyjnych) składających się na analizę tzw. trzeciego sensu dzieła fotograficznego (jego nieuchwytnego znaczenia). Są to m.in.: pozy przedstawianych postaci (mowa ciała: gesty, mimika) oraz przedmioty – wskaźniki (rekwizyty wywołujące określone skojarzenia) (Olechnicki, 2003 za: Gliniecka, 2018, s. 92). Mowa ciała postaci ukazanych na fotografiach 3.3–3.5 ukazuje nam brak siły i motywacji do działania, których powodem jest trudna sytuacja ekonomiczna bohaterów. Ich mimika również nie pokazuje pozytywnych emocji – są to twarze ukazujące cierpienie, zmęczenie lub w najlepszym przypadku obojętność. Zestawiając je z humanistycznymi zdjęciami Cartier-Bressona (zdjęcie 2.1–2.3), widzimy dużą różnicę w mowie ciała bohaterów. U francuskiego ojca fotografii humanistycznej mamy do czynienia z osobami uśmiechniętymi lub pochłoniętymi rozmową. Jeśli chodzi o drugi czynnik analizy, tj. przedmiot – wskaźnik, na zdjęciu 3.3 widzimy kanapę, która jest wyjęta z właściwego dla niej kontekstu, czyli zacisza domowego. Zniszczona sofa umieszczona jest na ulicy, miejscu do tego nieprzeznaczonym. Analogicznie, czynność, którą obserwujemy (sen), również nie powinna być obserwowana na ulicy. Anomalia ukazana

na zdjęciu (przedmiot oraz czynność wykonywana w miejscu społecznie do tego nieprzeznaczonym) ukazuje nam, że niektórzy są poza zasadami narzuconymi przez kontekst społeczny, są poza założeniami systemu. Wynika to z ich trudnej sytuacji życiowej. Zdjęcie 3.5 również ukazuje przedmiot – wskaźnik, który nie jest użytkowany zgodnie z założeniem społeczeństwa. Jest nim gazeta służąca do czytania. Tutaj pełni ona jednak funkcję maty dla śpiącego na ulicy lub przedmiotu, którym może się nakryć. Elementami, które otaczają bohaterkę zdjęcia 3.4, jest narzuta na łóżko, obdrapane ściany i wiszące po prawej stronie fotografie. Pierwszy z elementów poświadcza nam miejsce, w którym znajduje się bohaterka (sypialnia). Przestrzeń, która powinna być miejscem odpoczynku, tutaj stanowi miejsce pracy portretowanej. Fotografia pokazuje nam, że łóżko jako symbol snu, wypoczynku i sfery prywatnej nie stanowi przywileju dla każdego. Niektórzy muszą odbywać w tej sferze stosunki seksualne, które pomagają im się utrzymać, a więc sfera publiczna miesza się tu ze sferą prywatną. Odrapane ściany ukazują biedę panującą w domu bohaterki. Wycinki gazet, zdjęcia wiszące na ścianie po prawej mogą sugerować, iż bohaterka jest bardzo młoda, prawdopodobnie jest nastolatką. Możliwy wiek bohaterki potęguje niepokój i empatię widza, który widzi trudną sytuację życiową tak młodej dziewczyny.

Przykładami fotografii, które ukazują trudną sytuację życiową bohatera, ale już bez owego „pornograficznego zbliżenia”, mogą być *Improvvised refugee camp* (zdjęcie 3.6) lub *Refugee Center* (zdjęcie 3.7). Owe fotografie pod względem formalnym (wedle klasyfikacji zaproponowanej przez Rouillé) powinny być traktowane jako te z nurty humanistycznego. Ich tematyka i możliwa interpretacja, tj. piekło wojny i wynikająca z tego trudna sytuacja życiowa bohaterki zdjęcia, będą przez Rouillé klasyfikowane jednak jako fotografia humanitarna. Przytoczony przykład poświadcza, iż fotografia (ze względu na niezliczoną liczbę zdjęć istniejących w historii fotografii, jak i współcześnie) zawsze będzie problematyczna pod względem jednolitej klasyfikacji. Jednakże najistotniejsza w zauważonym przejściu od fotografii humanistycznej do humanitarnej wydaje się wspomniana już „pornografia zbliżenia”. Będąc tak blisko czyjejś twarzy, jako widzowie odczuwamy pewien dyskomfort. Przekroczenie naszej strefy komfortu wynika zarówno z faktu, iż nie jest dla nas powszechne, aby patrzeć z tak bliska na twarz obcej osoby, jak i z trudnej sytuacji, w której znajduje się bohater.

Zdjęcie 3.3. A. Webb, *Asleep in Talabashi*, Stambuł, 1998



Źródło: <https://www.magnumphotos.com/arts-culture/society-arts-culture/alex-webb-city-of-hundred-names/> (dostęp: 06.10.2022).

Zdjęcie 3.4. M. Rio Branco, *Prostitute in Brazil*, Brazylia, 1979



Źródło: <https://www.magnumphotos.com/arts-culture/miguel-rio-branco-dulce-sudor-amargo/> (dostęp: 06.10.2022).

Zdjęcie 3.5. M. Rio Branco, fotografia z książki *Maldicidade*



Źródło: <https://www.magnumphotos.com/arts-culture/society-arts-culture/sickness-of-cities/> (dostęp: 06.10.2022).

Zdjęcie 3.6. L. Gouliamaki, *Improvised refugee camp*, Albania, 1999



Źródło: https://www.academia.edu/7428825/Humanistic_Phography

Zdjęcie 3.7. L. Gouliamaki, *Refugee Center*, Gruzja, 2008



Źródło: https://www.academia.edu/7428825/Humanistic_Phography

Przejsie od fotografii humanistycznej do humanitarnej można równieŝ scharakteryzować jako zmianę perspektywy z globalnej do lokalnej, od wielkich narracji do intymności, od tego, co uniwersalne, do tego, co indywidualne (Rouillé, 2007). Pokazując indywidualną historię, cierpienie jednostki, automatycznie wiążemy je z dramatem większej grupy ofiar (Fehrenbach i in., 2015). Zbliżenie i ukazanie jednostki w izolacji od ogółu zwiększa jednak szansę na przykucie uwagi widza.

Poprzez znamienne dla fotografii humanitarnej wykadrowanie widz ma szansę na lepsze poznanie bohatera. Lepsze jednak nie pod względem zbliżenia badawczego. To wydaje się bardziej pogłębione w fotografii humanistycznej, gdy widoczny jest szerszy kontekst fotografowanej osoby.

Zdjęcie humanitarne pozwala nam na większe zbliżenie do portretowanego, co implikuje większą emocjonalność u widza i łatwiejsze utożsamienie się/porównanie z fotografowanym obiektem. Jak pisze Andrzej Rybicki (2018, s. 259), jest to: „bliskość widza i bohatera zdjęcia, jaka umyka w przypadku obrazów ogólnych z szerokim planem i to niezależnie od tego, czy [w] fotografii sytuacyjnej, czy portretowej”. Według Lesława Wojtasika (1987, s. 145): „[z] funkcją dokumentacyjną fotografii nierozłącznie wiąże się jej funkcja emocjonalna. Odpowiednio zastosowany materiał może stymulować różne stany emocjonalne o różnym natężeniu”. Bez wątplenia bliższe wykadrowanie zdjęcia skraca dystans między widzem a portretowanym, co przekłada się na większe stężenie ładunku emocjonalnego fotografii, a co za tym idzie może prowadzić do łatwiejszej manipulacji widza.

Manipulacje w fotografii

Istotną wypowiedzią w kontekście manipulacji fotograficznej była praca Anety Grzeszykowskiej pt. *Portrety* (zdjęcie 4.1) ukazana w 2006 r. w galerii Raster. Artystka stworzyła serię tytułowych portretów, jednakże charakterystyczne dla tego cyklu był fakt, iż portrety zostały stworzone całkowicie komputerowo. Nie są to portrety żyjących kiedykolwiek osób, ale sztucznie wygenerowane obrazy. Aneta Grzeszykowska mówi, iż: „[t]o, że fotografia kłamie, jest dla mnie oczywistością, abecadłem” (Kurz, 2007, s. 106). Jednakże nie dla wszystkich ów fakt jest ewidentny. Jak pisze Barrett (2021), wielu ludzi, patrząc na fotografię, zapomina, czym ona jest. Puszczają w niepamięć fakt, iż jest to dzieło stworzone przez człowieka za pomocą maszyny, która również wcześniej została zaprojektowana przez człowieka.

Obserwując tego typu praktyki, nasuwa się pytania: czy manipulacja w fotografii jest warunkiem koniecznym, aby uwaga widza została przyciągnięta?

Przykładem współczesnej manipulacji w fotografii wojennej były zdjęcia autorstwa fotografa Dmytra Murawskiego (zatytułowane *Ból wojny*) o rosyjsko-ukraińskim konflikcie zbrojnym opublikowane przez fotografa 16 sierpnia 2016 r. na jego Facebooku (Jermakowa, 2018). Przedstawiały one m.in. atak na wioskę Szyrokino koło Mariupola. Według dziennikarza Tomasza Maciejczuka, który przebywał na froncie, zdjęcia są zupełnie nierealistyczne. Wyglądają bardziej jak fotosy filmowe aniżeli zdjęcia dokumentujące prawdziwą sytuację na ówczesnym froncie (*Ukraińcy sfabrykowali dramatyczne zdjęcia z Donbasu?*, 2016). Zdjęcie po swojej publikacji bardzo szybko obiegało cały świat. Wówczas zaczęły się pojawiać pytania

o jego sposób wykonania. Po fali oskarżeń i publicznej dyskusji na ten temat autor zdjęcia przyznał, że zostało ono uprzednio przygotowane i zainscenizowane (Jermakowa, 2018, s. 171). Za Inną Jermakową (2018, s. 172):

[w]iele osób stanęło (...) w obronie Dmytra Murawskiego, argumentując, że kraj, który jest w stanie konfliktu zbrojnego, powinien „analogicznie odpowiadać na informacyjną agresję” oraz że w warunkach wojny fakt dokumentalności, autentyczności zdjęcia nie jest priorytetowy; najważniejsze są treść obrazu i przekaz, jaki z sobą niesie.

Ból wojny to tylko jedno z wielu zdjęć, które w historii fotografii dotyczących konfliktów wojennych zostały zainscenizowane. Już Susan Sontag zauważyła, iż wiele słynnych i ikonicznych dla nas fotografii ukazujących wojnę zostało zaaranżowanych przez autora (Fehrenbach i in., 2015). Dlatego ciekawym rozwiązaniem wydaje się zastosowanie podziału zaproponowanego przez Azoulay, który odróżnia od siebie zdarzenie sfotografowane (*the photographed event*) i zdarzenie fotografii (*the event of photography*) (Michałowska, 2018). Zdarzeniem sfotografowanym jest to, co występuje w kadrze. Natomiast zdarzenie fotografii to wszystko to, co dzieje się po publikacji, a więc pokrywa to dyskusję publiczną i różnorodne interpretacje dotyczące sposobu wykonania zdjęcia oraz tego, co zostało na nim przedstawione. Pierwsza strefa należy do twórcy zdjęcia – fotografa, natomiast ta druga jest związana z widzem.

Kolejnym przykładem manipulacji we współczesnej fotografii dotyczącej konfliktów politycznych jest zdjęcie ukazujące dziecko, które rzekomo samo (bez rodziców/opiekunów) przechodzi przez przejście graniczne w Medyce w marcu 2022 r. (zdjęcie 4.2–4.3). Zdjęcie zostało opublikowane przez facebookowy profil *Popularne*, aby potem szybko rozejść się przestrzeni internetowej. Fotografia wywoływała w odbiorcach silne emocje. Dziecko, które jest strauumatyzowane przez wojnę, pozostawione samo sobie, w prosty sposób ustosunkowuje odbiorcę do konfliktu na wschodzie. Jak się jednak okazało, chłopiec nie przekraczał granicy sam, a w towarzystwie rodziny, która była od niego oddalona zaledwie o kilka kroków. Ukazanie chłopca wedle zasad fotografii humanitarnej, tj. wąskie wykadrowanie, skupienie się tylko na jednej postaci, na emocjach obecnych na jej twarzy, odcinając ją od szerszego kontekstu sytuacji, spełniło tutaj swoje zadanie. Wiele osób zostało zmanipulowanych przez wspomnianą fotografię dzięki wąskiemu kadrowi, który nie daje nam dostępu do większej ilości informacji. Jak zauważył już Barthes, niebezpieczeństwo związane z rozumieniem fotografii kryje się w fakcie, iż materiał fotograficzny poświadcza czyjąś obecność w danym miejscu. W przeciwieństwie do malarstwa, gdzie dzieło nie musi mieć związku

z rzeczywistością, w przypadku fotografii „nie można zaprzeczyć, iż dana rzecz znajdowała się w określonym miejscu” (Barrett, 2014, s. 160).

Zdjęcie 4.1. A. Grzeszykowska, cykl *Portrety*, Polska, 2006



Źródło: <https://www.fotopolis.pl/newsy-sprzetowe/wydarzenia/3491-portrety-anety-grzeszykowskiej-w-rastrze> (dostęp: 06.10.2022).

Zdjęcie 4.2. Medyka, 2022



Źródło: https://demagog.org.pl/fake_news/chlopiec-sam-przekroczyl-granice-byla-z-nim-jego-rodzina/?cn-reloaded=1

Zdjęcie 4.3. Medyka, 2022



Źródło: https://demagog.org.pl/fake_news/chlopiec-sam-przekroczyl-granice-byla-z-nim-jego-rodzina/?cn-reloaded=1

Podsumowanie

Zauważona przez Rouillé zmiana w fotografii, której najważniejszym czynnikiem jest wykadrowanie, daje możliwość zbliżenia się do postaci ze zdjęcia (w efekcie widz odczuwa większą empatię), co z pewnością było i jest celem fotoreporterów wojennych. Po drugie, widz będący tak blisko portretu wychodzi ze strefy komfortu. W sytuacji, w której najchętniej odwróciłby wzrok, jest zmuszony, aby nijako pozostać blisko sportretowanej postaci.

Dzięki zarysowanemu w artykule mechanizmowi możliwej manipulacji (opartemu na zauważonym przez Rouillé zwrocie od fotografii humanistycznej do humanitarnej) współczesny widz powinien zdać sobie sprawę z łatwości, z jaką może on zostać zmanipulowany w dzisiejszym wizualnym świecie. Dzięki świadomości możliwego zafałszowania rzeczywistości poprzez wykadrowanie zdjęcia (która to cecha jest emblematem zwrotu do opisywanej fotografii humanitarnej) jesteśmy w stanie oprzeć się wojnie informacyjnej, a przynajmniej być świadomym niektórych jej narzędzi. Jak pisze Michałowska (2018, s. 36, za: Azoulay 2008): „[m]ożna więc powiedzieć, że powinniśmy wykształcić w sobie nieufność do przekazu, by pozostać odpornym na jego uwodzące działanie oraz umiejętność «spojrzenia z ukosa» tak, by widzieć w obrazie także to, co zostało ukryte w kadrze lub poza nim”.

BIBLIOGRAFIA

- Azoulay, A. (2008). *The Civil Contract of Photography*. New York: Zone Books.
- Barrett, T. (2021). *Criticizing Photographs. An Introduction to Understanding Images*. Nowy Jork: Routledge.
- Barthes, R. (1996). *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Barthes, R. (2006). *Retoryka obrazu*, red. M. Skwara i S. Wysłouch. Gdańsk: Ut pictura poesis.
- Chłopiec sam przekroczył granicę? Była z nim jego rodzina!* (2022). Pozyskano z: https://demagog.org.pl/fake_news/chlopiec-sam-przekroczył-granice-była-z-nim-jego-rodzina/?cn-reloaded=1 (dostęp: 06.10.2022)
- Gliniecka, M. (2018). Analiza fotografii jako materiałów zastanych na przykładzie jakościowych badań blogów nastolatków. *Jakościowe Badania Pedagogiczne*, t. III, nr 1, 89–99.
- Fehrenbach, H. i Rodogno D. (2015). *Humanitarian Photography: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jermakowa, I. (2018). Wizualizacja jako narzędzie manipulacji współczesnej wojny informacyjno-hybrydowej. Historia jednej fotografii – „Rozejm w Szyrokinem”. *Oblicza Komunikacji*, nr 9, 167–174.
- Kurz, I. (2007). Fototożsamość „Ja” w czasach fotografii. *Kultura Współczesna*, nr 2, 105–117.
- Laqueur, T. (1989). Bodies, Details, and the Humanitarian Narrative. W: L. Hunt (red.), *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press, 176–204.
- Laqueur, T. (2009). Mourning, Pity, and the Work of Narrative in the Making of Humanity. W: R.A. Wilson i R.D. Brown (red.), *Humanitarianism and Suffering: The Mobilization of Empathy*. Cambridge: Cambridge University Press, 31–57.
- Michałowska, M. (2018). Fotografie i ich znaczenia – o potrzebie wizualnego alfabetyzmu. W: J. Szyłko-Kwas (red.), *Obraz czy wizja świata. Fotografia w przestrzeni kulturowej*. Warszawa: Wydział Dziennikarstwa, Informacji i Bibliologii Uniwersytetu Warszawskiego, 25–64.
- Olechnicki, K. (2003). *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Rouillé, A. (2007). *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*. Kraków: Universitas.
- Ukraińcy sfabrykowali dramatyczne zdjęcia z Donbasu?* (2016). Pozyskano z: https://kresy.pl/wydarzenia/ukraincy-sfabrykowali-dramatyczne-zdjecia-z-donbasu-foto/?__cf_chl_tk=aXIiwBccOTRbf95FGNXr1j.nyoHNSmxBuv7g5CbFfS8-1665057812-0-gaNycGzNEyU (dostęp: 06.10.2022)

- Rybicki, A. (2018). Dekompozycja kadru. Wystawa *Niepodległość sfotografowana* – obraz kilku planów. W: J. Szyłko-Kwas (red.), *Obraz czy wizja świat. Fotografia w przestrzeni kulturowej*. Warszawa: Wydział Dziennikarstwa, Informacji i Bibliologii Uniwersytetu Warszawskiego, 255–280.
- Wojtasik, L. (1987). *Propaganda wizualna*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Aleksandra Szczęsna – w 2018 r. obroniła tytuł licencjata na kierunku historia sztuki (Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie). Obecnie studiuje na kierunku filologia francuska (Uniwersytet Warszawski). Do jej zainteresowań naukowych można zaliczyć: socjolingwistykę (w szczególności kultury i języki mniejszościowe), fotografię XX w. oraz założenia ontologiczne fotografii.

Konrad Chmielecki<http://orcid.org/0000-0002-7258-1620>

an independent researcher

konrad.chmielecki@asp.lodz.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.20

The Visual Culture of the Selfie from the Perspective of “Culture of Narcissism”: The Issues of the Selfie within the Art History of Self-Portraits

ABSTRACT

This essay explores the visual culture of the selfie through the lens of art history, particularly focusing on self-portraits and the “Culture of Narcissism.” It examines key works such as Albrecht Dürer’s *Christ as the Man of Sorrows*, *Self-Portrait of the Artist Holding a Thistle*, *Self-Portrait with White Gloves*, and *Self-Portrait in a Fur Collar*; Andrzej Dudek-Dürer’s *Self-Crucifixion* and *Multiplied Metaphysical and Telepathic Self-Portrait III*; Caravaggio’s *Narcissus*; Salvador Dalí’s *Metamorphosis of Narcissus*; and Jacek Malczewski’s *Christ Before Pilate*. The second part of the essay delves into Jacques Lacan’s concept of the “mirror stage,” a developmental phase occurring between six and eighteen months of age, where a child transitions from the real to the imaginary order. This stage involves a child’s holistic inspection of their reflection, resulting in “primary narcissism” – a self-love rooted in autoeroticism before the formation of the ego. In the conclusion, the essay reflects on the selfie as a modern manifestation of these historical and psychological themes. By comparing the selfie to classical self-portraits and the Narcissus motif, the essay argues that contemporary self-photography revisits the same narcissistic mechanisms seen in art history. Caravaggio’s depiction of Narcissus is the prototype of the selfie, which, through its embrace of self-reflection, continues the legacy of self-portraiture and it has become the icon of neuroaesthetics.


KEYWORDS: visual culture, the selfie, the “Culture of Narcissism,” the history of self-portrait art, Jacques Lacan’s psychoanalysis, the “mirror stage,” the primary narcissism

STRESZCZENIE

Kultura wizualna selfie z perspektywy „kultury narcyzmu”: problematyka selfie w ramach historii sztuki autoportretów

Esej jest próbą nakreślenia problematyki kultury wizualnej selfie z perspektywy historii sztuki autoportretów. W tym artykule poruszam problematykę

Suggested citation: Chmielecki, K. (2024). The Visual Culture of the Selfie from the Perspective of the ‘Culture of Narcissism’: The Issues of the Selfie within the Art History of Self-Portraits.

©  *Perspectives on Culture*, 3(46), pp. 317–341. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.20

Submitted: 15.10.2022

Accepted: 30.04.2024

„kultury narcyzmu” poprzez odniesienia do obrazów i fotografii: „Chrystus jako Mąż Boleści”, „Autoportret artysty trzymającego oset”, „Autoportret w białych rękawiczkach”, „Autoportret w płaszczu ozdobionym futrem” Albrechta Dürera, „Autoukrzyżowanie”, „Autoportret zmultiplikowany metafizyczno-telepatyczny III” Andrzeja Dudka-Dürera, „Narcyż” Caravaggia, „Metamorfoza Narcyza” Salvadora Dalí i „Chrystus przed Piłatem” Jacka Malczewskiego. Druga część tego eseju skupia się na pojęciu „stadium lustra” w psychoanalizie Jacquesa Lacana, opisującego zjawisko zachodzące w rozwoju dziecka między szóstym a osiemnastym miesiącem życia. „Stadium lustra” rozumiane jest jako przejście od porządku realnego do wyobrażeniowego. Spojrzenie na siebie w lustrze, czyli całościowe oglądnięcie ciała, wywołuje u dziecka „pierwotny narcyzm”, polegający na „zakochaniu się” we własnym istnieniu i czerpaniu przyjemności z tego działania. Jest to stan autoerotyczny poprzedzający ukonstytuowanie się ego, w którym niemowlę widzi swoją osobę jako przedmiot wyłącznej miłości. W zakończeniu eseju omawiam selfie z punktu widzenia historii autoportretów i historii sztuki, gdzie koncepcje Narcyza są prototypem selfie i formą zamkniętą. Ta ostatnia forma sztuki została przedstawiona przez Caravaggia w jego „Narcyżu”, który stał się ikoną neuroestetyki. Selfie z perspektywy historii autoportretu odwołuje się do tych samych mechanizmów, które tworzyły autoportret w historii sztuki.

SŁOWA KLUCZE: kultura wizualna, selfie, kultura narcyzmu, historia sztuki autoportretów, psychoanaliza Jacquesa Lacana, stadium lustra, pierwotny narcyzm

The selfie resonates not because it is new, but because it expresses, develops, expands, and intensifies the long history of the self-portrait (Mirzoeff, 2016, p. 29).

Introduction

The concept of the “visual culture of the selfie” can be examined through the lens of the “culture of narcissism” in various ways. Derek C. Murray, in his paper “Notes to Self: The Visual Culture of Selfies in the Age of Social Media,” suggests that selfies are often perceived as a manifestation of narcissism in the Freudian sense, where individuals experience long-term sexual satisfaction through self-referential behavior (Murray, 2015, p. 511). Sigmund Freud describes that

The term narcissism is derived from clinical description and was chosen by Paul Näcke in 1899 to denote the attitude of a person who treats his own body in the same way in which the body of a sexual object is ordinarily

treated – who looks at it, that is to say, strokes it and fondles it till he obtains complete satisfaction through these activities (Freud, 2012, p. 73).

Nicholas Mirzoeff, in his work “How to See the World: An Introduction to Images, from Self-Portraits to Selfies, Maps to Movies, and More,” aligns the selfie with the tradition of self-portraits. Mirzoeff characterizes the selfie as “digital performances” (Mirzoeff, 2016, p. 68). He argues

The selfie is a fusion of the self-image, the self-portrait of the artist as a hero, and the machine image of modern art that works as a digital performance. It has created a new way to think of the history of visual culture as that of the self-portrait (Mirzoeff, 2016, p. 31).

This perspective links the selfie to the history of self-portraits, framing it as a contemporary extension of social practices. Michel Foucault’s analysis of Diego Velázquez’s “Las Meninas,” as discussed in “The Order of Things,” reinforces this viewpoint by suggesting that self-portraits, including modern selfies are “depicting not just what could be seen within it but the very means of ordering and representing a society” (Foucault, 2002, pp. 14–15, as cited in Mirzoeff, 2016, p. 33).

The Selfie from the Perspective of the “Culture of Narcissism”

Narcissism is a term frequently explored in the humanities, but understanding its relevance to the selfie phenomenon requires a discussion of the “culture of narcissism.” Contemporary scholars view narcissism as a central feature of digital culture, characterized by a pursuit of vain self-gratification and egotistic admiration of an idealized self-image. This includes traits such as self-flattery, perfectionism, and arrogance. The term originates from Greek mythology, where Narcissus falls in love with his own reflection in a pool of water.

Psychoanalytically, narcissism was introduced in Sigmund Freud’s 1914 essay “On Narcissism: An Introduction” (Freud, 2012, pp. 1–32). Freud’s concept describes how individuals develop a self-image distinct from reality, driven by the need to maintain an attractive appearance. The “Culture of Narcissism” has given rise to a new archetype, “homo narcissus,” as discussed by Slavoj Žižek (2000, pp. 234–255). This modern figure thrives in a social media-dominated society, where he performs for a vast online audience. In the face of various existential threats, homo narcissus

is deeply concerned with preserving his personality and remains fixated on the present. This contemporary narcissist often experiences a sense of purposelessness, fear of aging and failure, and a strong desire for achievement, fame, and omnipotence. For him, true existence is contingent upon being recognized and perceived by others. Christopher Lasch's identification of narcissism is not only an individual ailment but also as the contemporary burgeoning "narcissism epidemic"¹ which is at once a window into the consequences of narcissism, a prescription to combat its widespread problems it causes the "Culture of Narcissism." It is at once a riveting window into the consequences of narcissism, a prescription to combat the widespread problems it causes in the "Culture of Narcissism." In his book, *The Culture of Narcissism*, Lasch argues that, in the contemporary consumer culture,

Narcissism appears realistically to represent the best way of coping with the tensions and anxieties of modern life, and the prevailing social conditions therefore, tend to bring out narcissistic traits that are present, in varying degrees, in everyone. These conditions have also transformed the family, which in turn shapes the underlying structure of personality. A society that fears it has no future is not likely to give much attention to the needs of the next generation, and the ever-present sense of historical discontinuity – the blight of our society – falls with particularly devastating effect on the family (Lasch, 1991, p. 50).

The term "narcissism" remains one of the most complex and ambiguous concepts in psychology and art history, with its origins not entirely clear. Although Paul Näcke is often credited with coining the term, he was not the first to address the phenomenon. Notable artists who have explored self-portraiture include Albrecht Dürer (1471–1528), Caravaggio (1571–1610), Rembrandt (1606–1669), and Gustave Courbet (1819–1877). Among these, Dürer stands out for his particularly introspective self-portraits, which showcase a striking degree of self-awareness and perceived divine stature. Dürer's works include *Self-Portrait of the Artist Holding a Thistle* (1493). In this painting, Dürer presents himself with a thistle,

1 In the "narcissism epidemic," the rise of narcissistic personality traits parallels the increase in obesity from the 1980s to the present, with a particularly notable shift among women. The authors examine the pervasive spread of narcissism in contemporary culture and its detrimental effects across all societal levels. Narcissism, characterized by an inflated self-image, is now ubiquitous. This "narcissism epidemic" influences public figures to stray from their relationships, encourages teenagers to craft their personas on social media, and has elevated narcissism to an art form among celebrities. This pervasive focus on self leads to widespread depression and loneliness. Additionally, the global surge in debt, fueled by collective borrowing, will have enduring consequences (see Twenge & Campbell, 2009).

a symbol of male fidelity during the 15th century, which may also carry religious connotations as seen in its inclusion in his earlier work, *Christ as the Man of Sorrows* (1493–1494). The inscription next to the date in this work, “Bridegroom puts his future life in the hands of God,” underscores the philosophical and Christian intent of the piece. In *Self-Portrait with White Gloves* (1498) Dürer, at age 26, depicts himself as a dandy in noble attire, highlighting his elevated self-image. The white gloves and opulent clothing reflect his self-perception of artistic superiority and social status. His later work, *Self-Portrait in a Fur Collar* (1500), portrays Dürer with an aura of divine nobility. The fur collar and the confident, almost arrogant expression contribute to his presentation as an artist of exceptional talent.

These self-portraits transcend personal representation, serving as reflections of Dürer’s social ambitions and artistic identity. They embody elements of narcissism by emphasizing self-presentation and an elevated sense of grandeur.

Figure 1. Albrecht Dürer, *Christ as the Man of Sorrows* (1493–1494), an oil painting reproduction on panel. The Staatliche Kunsthalle in Karlsruhe



Note: This painting has been reproduced with permission and used in this paper thanks to the courtesy of the Staatliche Kunsthalle Karlsruhe.

Figure 2. Albrecht Dürer, *Self-Portrait of the Artist Holding a Thistle, Self-Portrait at the Age of 22* (1493), an oil painting reproduction on vellum. The Louvre Museum in Paris



Note: This painting has been reproduced with permission and used in this paper thanks to the courtesy of the Louvre Museum in Paris.

Figure 3. Albrecht Dürer, *Self-Portrait with White Gloves, Self-Portrait at the Age of 26* (1498), an oil painting reproduction on wood panel. The Prado Museum in Madrid



Note: This painting has been reproduced with permission and used in this paper thanks to the courtesy of the Prado Museum in Madrid.

Figure 4. Albrecht Dürer, *Self-Portrait in a Fur Collar, Self-Portrait at the Age of 28* (1500), an oil painting reproduction on panel. The Alte Pinakothek in Munich



Note: This painting has been reproduced with permission and used in this paper thanks to the courtesy of the Alte Pinakothek in Munich.

In Dürer's self-portraits, he often adopts a seductive lover, exemplified by his rakish hat and flowing, almost effeminate blond hair. His cool, ironic gaze engages the viewer, adding a layer of complexity to his self-representation. In the third self-portrait, "Self-Portrait in a Fur Collar," Dürer presents himself as a 28-year-old demiurge, dressed in bourgeois attire that evokes the physicality of Christ. This portrayal places Dürer within the tradition of religious art (Koerner, 1993, p. 74) and allows him to showcase both his artistic prowess and his own perceived beauty. The signature "AD 1500" on the left side of this painting provides insight into religious attitudes and artistic philosophy. Though Dürer did not depict Christ directly, this self-portrait serves a dual role, both as the painter and as a model for Christ (Jurkowlanec, 2009, p. 212). The painting is marked by deliberate symmetry, dark tones, and a direct confrontation with the viewer, as Dürer raises his hand to his heart. This exaggerated symmetry and Christ-like imagery underscore the narcissistic underpinnings of his self-representation.

The Bible asserts that humanity is born with a sinful nature, inherently focused on the self – a concept akin to egocentrism observed in infants.

Narcissism, similar to this egocentric focus, reflects an adult's tendency to engage with the world from a self-centered perspective, often hindering personal growth and meaningful relationships. It should be remarked that privately Dürer was indeed very concerned about his appearance; his concealed narcissism was evident in his insistence on an unfashionable hairstyle with long and curled hair, which – when combined with a light beard – made him look like Jesus (at the time considered the most beautiful man who had ever lived on the world). Christological allusions are a recurring motif in Dürer's self-portraits (see Bainton, 1974, pp. 269–272; Koerner, 1993; Smith, 1975, pp. 26–36). Grażyna Jurkowlaniec (2009) claims that

It should suffice to consider features of Dürer's physiognomy or the frontality and symmetry of his likeness, all reminiscent of such Christological iconographic types as the Pantocrator, Salvator Mundi, or Vera icon. Even two inscriptions on both sides of Dürer's face vaguely remind us of a cross nimbus surrounding Christ's likeness (p. 209).

Bestowing such qualities on *Self-Portrait in a Fur Collar* has elicited varied interpretations among scholars. Some view it as an act of blasphemy (see Woods-Marsden, 1998), while others see it as evidence of Dürer's deep piety (see Bainton, 1974), indicative of the *imitatio Christi* (see Panofsky, 1955) or reflecting the image of God imprinted in man at the moment of Creation (“Let us make man in our image, after our likeness” cf. Genesis 1:26). The painting bears the inscription: *Albertus Durerus Noricus/ ipsum me propriis sic effin/gebam coloribus aetatis/anno XXVIII* (I, Albrecht Dürer of Nuremberg, portrayed myself in everlasting colors, aged twenty-eight years). This artwork depicts a man (Dürer himself) in a fur collar, who, while beholding the viewer, touches the fur trim near his heart. This gesture can be interpreted as a symbolic act of Christ's benediction (see Panofsky, 1951, pp. 34–41). The painting's symmetrical layout and strictly frontal presentation are reminiscent of the iconographic type representing Christ as “the Savior of the World.” The self-portrait stands out as an art form precisely because it mirrors many representations of Christ. Another interpretation suggests that the artwork acknowledges artistic talents as divinely inspired gifts.

In the following years, Dürer evolves from a young man of remarkable beauty into a mature individual, fully aware of his own aesthetic appeal and social standing. His attractive physicality, highly valued during the Renaissance, aligns him with contemporary artists who, through their self-portraits, created visual diaries and pictorial autobiographies that meet enduring aesthetic expectations (Lehner, 2021, p. 5). Following Dürer, this

tradition would be carried on by artists like Caravaggio, Rembrandt, Peter Paul Rubens (1577–1640), and Gustave Courbet.

According to a narrow definition of “autobiographical art,” an image is autobiographical if it features an obvious self-depiction by the artist alongside figures representing protagonists from the artist’s private life. A broader definition, however, includes several paintings from the established genre of “history painting,” as defined by Leon Battista Alberti (2011, pp. 39–84) as “istoria.” These paintings can also be considered autobiographical if they feature self-portraits of the artist, often depicted in full figure.

While it would be a stretch to equate a smartphone “selfie” with Dürer’s self-portraits, there is a shared underlying impulse. Despite the differing mediums and pictorial quality, both forms of self-representation likely originate from the same narcissistic source: the human need to express and capture one’s self-image.

In 1969, Andrzej Dudek-Dürer began creating artworks inspired by Albrecht Dürer, drawing from iconographic representations and biographical elements of the German painter’s work. Dudek-Dürer explored various levels of art themes, from the spiritual and artistic connections between himself and Dürer to a striking physiognomic resemblance. One of the most recognizable motifs in Dudek-Dürer’s performances, echoing the master from Nuremberg, is the self-portrait, which he used in diverse ways.²

Since 1973, Dudek-Dürer has produced significant works, including the series *Ukrzyżowanie* (Crucifixion). These photographs, taken after the deaths of his brother and father, reflect on suffering and the meaning of life. Another important cycle, *Autoukrzyżowanie* (Self-Crucifixion) (see Sobota, 2006, pp. 27–28), was created between 1973 and 1974, featuring the artist’s naked body in the pose of Christ on the cross. Unlike his previous works, this series incorporates everyday items that seem to appear by accident.

In 1977, Dudek-Dürer created a series of photomontages with the artist’s head depicting himself as the crucified Christ. Dudek-Dürer’s artworks became a personal statement about multiplying the figure of the crucified Christ which can be considered self-portraits and artistic prototypes of contemporary selfies featuring the crucified Christ that circulate on social media. In his work, photographs, with their inherent ability to

2 See photographs of performances from the Culture.pl website in English that is available at the website address: <https://culture.pl/en/artist/andrzej-dudek-durer>, (access: 7.05.2024). The most crucial area of artworks by Andrzej Dudek-Dürer is the art performance. He represents one of the most consequent and, at the same time, radical approaches in Polish art – for him, art is tantamount to life. The complex approach of Dudek-Dürer is characterized by religious and spiritual syncretism. His artworks allude to religious and philosophical systems of the East and the West, and shamanic practices. The artist is one of the most prominent representatives of the art performance.

process reality and multiply images, became tools for questioning realness. Dudek-Dürer increasingly combined various spacetime contexts in his reality concepts.

Currently, selfies featuring the figure of Christ can be found online, such as on the “Jesus Selfie High-Resolution Stock Photography and Images” website, which offers numerous high-resolution stock photographs of the “perfect Jesus selfie.”³

Figure 5. Andrzej Dudek-Dürer, *Autoukrzyżowanie*, (*Self-Crucifixion*), (1973–1974)



Photography from performance at the Single Person Gallery, Wrocław. Note: This photograph has been reproduced with permission of the artist and used in this paper thanks to the courtesy of the Single Person Gallery in Wrocław.

Figure 6. *Jesus taking the selfie of his wound*



Photography from the “Jesus Selfie High Resolution Stock Photography and Images” website.

3 See the “Jesus Selfie High-Resolution Stock Photography and Images” website that is available at the website address: <https://www.alamy.com/stock-photo/jesus-selfie.html?sortBy=relevant> (access: 07.05.2024), where you can buy the “perfect Jesus’ Selfie” with the 40% discount using code: “SAVEIMAGE40%”. Offer ends soon.

Throughout various stages of his artistic career, Andrzej Dudek-Dürer focused on the manipulation of images. This is most evident in his series that exploiting multiplication, such as *Autoportret zmultiplikowany metafizyczno-telepatyczny III* (Multiplied Metaphysical and Telepathic Self-Portrait III) (1994) (Jurecki, 2006, p. 36). By exhibiting serial, only slightly modified images, Dudek-Dürer emphasizes not just a richer aesthetic effect but also draws attention to the self-image.

In his photographs, Dudek-Dürer utilized the medium's capacity to document reality and create new images to convey his performance vision, which he refers to as "the road of art" (see Saj, 2006, pp. 32–33). Dudek-Dürer believed himself to be the seventh incarnation of the Renaissance artist Albrecht Dürer, a belief reinforced by their similar beards and hair. Since 1969, Andrzej Dudek-Dürer has maintained that in his body contains the consciousness of Albrecht Dürer.

Figure 7. Andrzej Dudek-Dürer, *Autoportret zmultiplikowany metafizyczno-telepatyczny III*, (Multiplied Metaphysical and Telepathic Self-Portrait III), (1994), photography and selenography on canvas at the Single Person Gallery, Wrocław



Note: This photography has been reproduced with permission of the artist and used in this paper thanks to the courtesy of the Single Person Gallery in Wrocław.

Dudek-Dürer's artworks are replete with numerous allusions and references not only to Albrecht Dürer but also to the Crucified Christ (Jurecki, 2006, p. 34). Consequently, the artist – centered his art on his persona. In his most radical approach, Dudek-Dürer himself becomes an object of art, equating his life with his artistic expression. Jurecki claims, that "An important premise of his creation is focused on himself, which may be identified as egocentrism, and even narcissism" (Jurecki, 2006, p. 34). His appearance, particularly his beard, is key to his artistic identity, making him resemble Dürer's figure. He treats the objects accompanying him as personal attributes. For many years, he has consistently worn the same

shoes and pants, elements of his “costume” that contribute to his concept of a “living sculpture.”

Dudek-Dürer photographs his surroundings and belongings in various configurations as records of his presence during his travels (see Kostołowski, 2006, pp. 24–25). Throughout his life, he has been surrounded himself with collected artwork, creating a series in which he preserves reproductions of Dürer’s artworks, such as his self-portraits in jars, forming a unique archive of his life.

One of the most significant paintings with narcissistic connotations is Caravaggio’s *Narcissus* (1597–1599). This artwork can be seen as a kind of treatise on the essence of painting, embodying the concept of *ut pictura poesis*.⁴ This Latin phrase can be translated into English: “As is painting so is poetry,” which occurs in Horace’s *Ars Poetica* (see Horacy 2018). In *On Painting* (1435), Leon Battista Alberti (2011) writes:

Things being so, I have taken the habit of saying, among friends, that ... the inventor of painting was, according to the opinion of poets, that [famous] Narcissus who was transformed into a flower (see Ovid, 2014, pp. 339–362). As the painting is in fact the flower of all the arts, thus the whole tale of Narcissus perfectly adapts to the topic itself (p. 47).

Alberti creates a new myth of Narcissus, depicting him as “the inventor of painting.” This reinterpretation makes the story of Narcissus particularly appealing to artists. Instead of being merely a self-obsessed tragic lover from Ovid’s *Metamorphoses* (see Ovid, 2014), Narcissus is reimagined as the prime mover of the art of painting. In his *Notes*, Alberti (2011) adds that after Narcissus died of lovesickness, his body was transformed into the flower that bears his name (p. 106). Long after Alberti, Caravaggio would bring this myth to life in his painting *Narcissus*.

Cristelle L. Baskins points out that Alberti does not simply retell the “story” of Narcissus but rather allegorizes his myth. In this interpretation, “Alberti conflates two aspects of Narcissus’ transformation; the flower and the reflection in the pool (which – note K.C.) both seem to signify the

4 In the article, *The Mirror in Art: Vanitas, Veritas, and Vision*, Helena Gosciolo claims that “one may interpret the myth of Narcissus as an allegorical ‘tribute to the illusionistic power of the artist to create a duplicate world’ (‘Caravaggio’)” (Gosciolo, 2010, p. 291). Unsurprisingly, an analysis of Caravaggio’s *Narcissus* has assigned this painting attributes that may be viewed as the painter’s gesture proclaiming the divine power of art, which strengthens the belief in the power of art can transform lives and build understanding across humans. The divine power of art is the power to shake us into revelation and rip us from our default mode of seeing. In Caravaggio’s time, it was believed that the divine power of art was revealed among artists who were given a talent by God to create art.

mimetic surface of painting” (Baskins, 1993, p. 25). Caravaggio’s *Narcissus* can thus be seen as a portrait of “the supernatural or ‘divine’ capacities given to art in its resolutely pagan and profane form, Alberti introduces the theme of resurrection, or at least survival, for which the portrait can be an instrument” (Damisch, 2010, p. 304).

Figure 8. Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571–1610), *Narcissus* (1597–1599), an oil painting reproduction. The National Gallery of Ancient Art in Rome



Note: This painting has been reproduced with permission and used in this paper thanks to the courtesy of the National Gallery of Ancient Art in Rome.

Caravaggio’s *Narcissus* showcases tenebrism – the strong contrast between very dark and bright spaces. By using this technique, Caravaggio entirely obscures the background, leaving nothing but Narcissus and his reflection, which emphasizes the obsessive focus on his figure. This obsessive self-focus mirrors the narcissism often seen in contemporary selfies taken with smartphones. Nowadays, the common understanding of narcissism ranges from an excessive interest in oneself, one’s physical appearance, and body to selfishness, involving a sense of entitlement, a lack of empathy, and a need for admiration. Freud explained the mechanics and dynamics of narcissism, its relation to libido, and its role in the psychosexual development of the individual person (Freud, 2012, p. 4). However, from this viewpoint, I do not support that opinion and I argue that today we are given an incorrect understanding of the Greek myth of Narcissus. Freud’s psychoanalysis called the nomination of narcissism an autoerotic penchant for his own superficiality: here it may be added that Freud was mistaken in this issue. Ana Peraica (2017, p. 46) analyzes Caravaggio’s

Narcissus who “falls in love with an image without a body” (Bal, 2004, p. 241), as Ovid (2014) writes, “He loves an unsubstantial hope and thinks that substance which is only shadow” (p. 153), unaware that his face dies from longing for the unattainable object of his affection. We, unlike *Narcissus*, do recognize our reflections in the pool of water as a self-identification and self-image (Jones, 2006, p. 1). Murray claims that

The selfie does not simply comment upon a narcissistic need to see oneself in an idealized state, rather it makes one aware of the predatory nature of looking: the voyeurism in gazing at others and the implied pleasure in knowing that one is being gazed upon (Murray, 2015, p. 512).

Figure 9. *Narcissus in the selfie age* photography from the “Dervish Whirling” website



In this sense, we are engaged in a “visibility game” and the “dialectics of the gaze,” where the distinction between the observer and the observed has become blurred. Social media platforms, such as the website *Narcissus in the Selfie Age*,⁵ frequently display images of *Narcissus*, symbolizing this dynamic. Although most people understand the concept of narcissism, they often mock it, especially in light of terms like “selfitis,” coined by the American Psychiatric Association (APA). “Selfitis” is classified as a new mental disorder, sometimes referred to as “selfie syndrome.” According to the APA, if a person takes and posts more than a couple of pictures of themselves daily on social media, they may have psychological issues. “Selfitis” is defined as “the obsessive-compulsive desire to take photos of oneself and post them on social media as a way to make up for the lack

5 See the photography *Narcissus in the selfie age* from the “Dervish Whirling” website that is available at the website address: <https://dervishwhirling.tumblr.com/post/69818005207/narcissus-in-the-selfie-age> (access: 07.05.2024).

of self-esteem and to fill a gap in intimacy” (Vincent, 2014, p. 1, as cited in Balakrishnan & Griffiths, 2018, p. 722). This term serves as a modern, less sophisticated analogy to the story of Narcissus, illustrating that narcissism manifests in various forms on social media today.

According to Jacques Lacan,

We have only to understand the mirror stage as an identification, in the full sense that analysis gives to the term: namely, the transformation that takes place in the subject when he assumes an image – whose predestination to this phase-effect is sufficiently indicated by the use, in analytic theory, of the ancient term *imago* (Lacan, 2002, pp. 1–2).

This visual operation of the imaginary order is one of the three foundational elements in Lacan’s psychoanalysis, alongside the symbolic and the real orders. The material picture suggests a basic identification with this sphere, which Lacan termed the “imaginary.” This concept builds on the relationship to the mental image, encompassing the domain of images, whether conscious or unconscious, perceived or imagined.

The imaginary order is crucial in normalizing the libido level during the early stages of a child’s life, when the personality is particularly unstable. It acts as a visual matrix – a point of support for subsequent processes – when the subject enters the social and symbolic orders. Thus, this process is not only early stages of the life of a child but also essential; without it, identification would not be possible.

The concept of the “mirror stage”⁶ (French: *Le stade du miroir*) in Lacan’s psychoanalysis describes a phenomenon occurring in a child’s development when he or she is between six and eighteen months of age. Then the child begins to recognize himself as a separate subject system from his or her mother, shaping his or her subjectivity, (*ego*), and identifying his or her body as one integrated image. In Lacanian terminology, “the mirror stage” is understood as a transition from the real to the imaginary order. Looking at oneself in the mirror, i.e., a holistic inspection of the body evokes in the child, the so-called “primary narcissism”, consisting of “falling in love” with one’s own being, and taking pleasure in this activity. Lacan claims that

6 The concept of the psychoanalytic theory of Jacques Lacan called the “mirror stage” can be referred to as social media which acts as the role of a mirror in which an individual recognizes himself which induces apperception (see Lacan, 2002, pp. 1–6). The users of these media create their visual identity and an image of themselves e.g., on their private profiles and the avatars of Facebook, suggesting an effect of reflection in the mirror, like Jacques Lacan’s “mirror stage” (see Değim, 2011, pp. 111–118).

the term primary narcissism, by which an analytic doctrine designates the libidinal investment characteristic of that moment, reveals in those who invented it the most profound awareness of semantic latencies. But it also throws light on the dynamic opposition between this libido and the sexual libido, which the first analysts tried to define when they invoked destructive and, indeed, death instincts, in order to explain the evident connection between the narcissistic libido and the alienating function of the *I*, the aggressivity it releases in any relation to the other, even in a relation involving the most Samaritan of aid (Lacan, 2002, p. 4).

In the 1950s, Lacan's concept of the mirror stage had evolved: he no longer considered the mirror stage as a moment in the life of the infant, but as representing a structure of subjectivity, and the paradigm of "imaginary order." In *The mirror stage: an obliterated archive*⁷ Elisabeth Roudinesco claims that

Primary narcissism is a first state, prior to the constitution of the ego and therefore auto-erotic, through which the infant sees his own person as the object of exclusive love – a state that precedes his ability to turn towards external objects. From this ensues the constitution of the ideal ego. Secondary narcissism results from the transfer to the ego of investments in objects in the external world. Both primary and secondary narcissism seem to be a defence against aggressive drives (Roudinesco, 2003, p. 29).

During the "mirror stage," the child not only constructs their self-image but also begins to develop a negative dimension of self, marked by a sense of both omnipotence and vulnerability. This stage is pivotal as the child's ego is formed, incorporating a narcissistic self-image that reflects their burgeoning sense of power and control, as well as the potential for self-destruction and insecurity. Salvador Dalí (1904–1989) in *Metamorphosis of Narcissus* (1937) also confronted the motif of the "mirror stage"⁸ but he

7 In her paper, "The mirror stage: an obliterated archive," Elisabeth Roudinesco (2003, pp. 25–34) refers to Lacan's essay on "The Mirror Stage as Formative of the Function of the/as Revealed in Psychoanalytic Experience" (see Lacan, 2006, pp. 75–81), and she examines the issue of which Lacan was struggled during his whole life, entering in exercising an impossibility of taking control over time, as evinced by the masterful analysis presented in his essay on "Logical Time" (see Lacan, 2006, pp. 161–175). In his essay, "Logical Time," Lacan shows that the kind of temporality involved is not specifiable by reference to the clock but is itself the product of certain logical articulations. This distinction between logical time and chronological time underpins. Lacan's essay on "Logical Time" enables us to make a series of distinctions between the subjective, the intersubjective, and the trans-subjective dimensions of subjectivity.

8 The use of the "mirror stage" in art has a long history. Jacques Lacan's essay on this topic came into the general discourse of art because "this form (the ideal-I, if we wished to incorporate it into our usual register, in the sense that it will also be the source of

depicted it as a processed reflection. Narcissus's development stopped at Lacan's "mirror stage", a crucial moment of self-identification in a child's development. For this painting Dalí used a meticulous technique which he described as "hand-painted color photography" to depict the transformation of Narcissus with a hallucinatory effect, kneeling in the pond, holding an egg and a flower in his hands. This conclusion remains in accord with what Hans Belting argues, in *An Anthropology of Images: Picture, Medium, Body*:

Already in antiquity mirrors represented bodies as they were not. The mirror presents us with a flat surface of metal or glass, a medium in other words, and one that, although it is in fact the blank opposite of our bodies, yet returns our body as image (...). We receive an image that we take for a body (on the mirror, see Baltrušaitis, 1986; Haubl, 1991; Marin, 2001, p. 40 and follows; on the topic of Narcissus, see Belting, 2003; and Belting, 2011, pp. 227–238). Alberti's 'symbolic window:' which symbolizes the Renaissance picture, became – as a transparent surface – the ancestor of the screen. Mirror and easel pictures both serve to 'translate' three-dimensional bodies into a medium whose flat surface contradicts the body (Belting, 2014, p. 17).

Figure 10. Salvador Dalí, *Metamorphosis of Narcissus* (1937), an oil painting reproduction. The Tate Modern Gallery in London



Note: This painting has been reproduced with permission and used in this paper thanks to the courtesy of the Tate Modern Gallery in London.

secondary identifications, under which term I would place the functions of libidinal normalization – note K.C.) situates the agency of the ego, before its social determination, in a fictional direction, which will always remain irreducible for the individual alone, or rather, which will only rejoin the coming-into-being (*le devenir*) of the subject asymptotically, whatever the success of the dialectical syntheses by which he must resolve as I his discordance with his own reality" (Lacan, 2002, p. 2).

Lacan argues that through the process of self-identification with the mirror image, children develop their subjectivity (Lacan, 2002, p. 5). Unlike the mythological Narcissus, who fell into a self-destructive obsession with his reflection, the child engages with their mirror image (he kisses his mirror image) facilitating integration into society and culture. Narcissus's tragic end stems from his realization that the reflection he adored was merely his own image, leading to self-aggression. In contrast, the child's engagement with their reflection is a positive step towards self-formation and socialization. According to the "narcissistic logic," when the subject feels aggression, it is often directed at an external entity, symbolically removed, destroyed, or killed (see Faucher, 2018, pp. 87–108). In *Social Capitol Online: Alienation and Accumulation*, Kane X. Faucher (2018) writes that "Narcissism and aggression are arguably more extreme symptoms of the dogged pursuit of online social capital. However, it does call up the existential question of what these counters actually mean" (p. 107). Nevertheless, Narcissus encounters only himself, and the narcissistic self ultimately turns its destructive tendencies inward. Salvador Dalí's visage became the focus of intense fascination, overshadowed by the emergence of his darker, self-destructive instincts. The artist, known for frequently capturing himself in photographs, illustrates this obsession with his own image, as seen in the Dazed Digital website, which features Dalí taking selfies and engaging with his audience through his unique, self-referential lens.⁹ Dalí was a true master of the "selfie" long before the term existed. With his iconic upturned mustache and dramatic expressions, Dalí has left an indelible mark on visual culture. His influence persists in the digital age, particularly through the Salvador Dalí Museum in St. Petersburg, Florida, which created a life-size "deepfake" version of the painter for their "Salvador Dalí Lives" exhibition. This innovative installation brings Dalí's distinctive persona to life, blending historical and contemporary forms of self-representation.

9 See the photography *Deepfake Salvador Dalí wants to take the selfie with you* from the "Dazed Digital" website that is available at the website address: <https://www.dazeddigital.com/art-photography/article/44415/1/deepfake-salvadordali-takes-selfie-lives-exhibition-florida> (access: 07.05.2024). Thanks to this photo, the artist – Salvador Dalí, who died in 1989, would be "brought back to life" in the exhibition called "Salvador Dalí Lives" at the Salvador Dalí Museum in St. Petersburg, Florida. This exhibition provides visitors an opportunity to learn about Dalí's life through the message of the artist himself.

Figure 11. *Deepfake Salvador Dalí wants to take the selfie with you*, photography from the Dazed Digital website



Jacek Malczewski (1854–1929) holds the distinction of having created the largest number of self-portraits in Polish art history (see Rottermund, 1984, pp. 35–38). His artworks often feature him in various guises, reflecting his fascination with transformation and self-representation. In his painting *Christ Before Pilate* (1910), Malczewski depicts himself as Jesus, complete with a wig and long hair, which led to accusations of egotism, megalomania, and, predictably, narcissistic tendencies.

In this particular painting, Malczewski presents a distinctive version of Pilate – calm, detached, and unconcerned with Christ. Pilate’s attention is focused solely on the small stick he is holding, which he places between himself and his fingers. The scene captures a fragment from the Gospel of John, describing Christ’s final interrogation after his scourging and crowning with thorns. Pilate’s words, “Do You refuse to speak to me? Do You not realize I have power either to free You or to crucify You?” are met with Jesus’ response, “You would have no power over Me if it were not given to you from above” (John 19:10–11). Pilate’s relaxed demeanor suggests he believes Jesus’ fate is entirely within his control, much like the stick he casually holds.

At the bottom of the painting, Malczewski includes the hand of a servant holding a bowl of water, referencing the Gospel of St. Matthew’s account of Pilate washing his hands before condemning Jesus to death. In this portrayal, Christ is depicted as a suffering, martyred figure, his pain sharply contrasted with Pilate’s indifference. Malczewski giving Christ his own face, evokes interpretations of megalomania and narcissism. Alternatively, this self-representation could be seen as an invitation for viewers to empathize with Jesus’ suffering, potentially seeing their own face in place of the artist’s. The painting’s somber mood and the recurring theme of self-portrayal reinforce the depth of narcissistic undertones present in Malczewski’s work.

Figure 12. Jacek Malczewski, *Christ Before Pilate* (1910), an oil painting reproduction. The Borys Voznytsky Lviv National Art Gallery



Note: This painting has been reproduced with permission and used by this paper thanks to the courtesy of the Borys Voznytsky Lviv National Art Gallery.

However, Jacek Malczewski's narcissistic painting has yet another dimension which may be called depressive or melancholic. Julia Kristeva¹⁰ describes the depressive as one who perceives the sense of self as a crucial pursuit and a nearly unattainable goal and explains how the love of a lost identity of attachment lies at the very core of depression's dark heart. In her book, *Black Sun: Depression and Melancholia*, Kristeva writes that: "Depression is the hidden face of Narcissus, the face that is to bear him away into death, but of which he is unaware while he admires himself in a mirage. Talking about depression will again lead us into the marshy land of the Narcissus myth" (Kristeva, 1992, p. 5). This assertion, which agrees with Freudian psychoanalysis, presents melancholia as a "somber lining of amatory passion" (Kristeva, 1992, pp. 5–6). Kristeva uses "passion" in a double sense, as ardor and agony. However, an interpretation of Freudian melancholia sharply done by Judith Butler contrasts with Kristeva's proposition. Butler in Freud's discussion of melancholy thinks that its source in an individual is primarily social. In this sense, melancholy is something much more primitive, typical for non-heteronormative identities (gay and

10 Julia Kristeva considers that Sigmund Freud's concept of psychoanalysis is marked by three heterogeneities: (unconscious/conscious, semiotic/symbolic, imaginary/symbolic) that expose the historical emergence, significance, demise of human psychic structures, and present obstacles to our progressive political thinking (see Beardsworth, 2005, pp. 54-77). In Freud's psychoanalytic theory possible, it is to conceive of the language concept characterized by heterogeneity "because of the gap between the representation of words and the representation of things" (Kristeva, 1996/1997, p. 1).

lesbian) because “Melancholy can work ... within homosexuality in specific ways that call for rethinking” (Butler, 1997, p. 148). In her theory, Butler parts from Freud’s melancholy concept and modifies, it to criticize the societal norms that force each member of society into a heterosexual gender identity.

Conclusions

In this paper, I examine the selfie through the lens of the “culture of narcissism,” where “Narcissus is the prototype of the selfie” (Folga-Januszewska, 2017, p. 196). This perspective can be expanded to consider what might be termed the “culture of digital narcissism,” in which taking and sharing selfies on social media serves as a primary indicator of narcissistic behavior. This phenomenon reflects a cultural fetishism for digital photography and a compulsive obsession with documenting and publicizing every moment of one’s life. By making photos public, individuals seek to assert their presence and continually remind others of their existence on the Internet.¹¹ An equally important issue of this paper is the perspective of the history of a self-portrait in which the selfie functions just like *Narcissus*, who, “the history of art ... is a closed form. This form is convincingly depicted by Caravaggio (Fig. 8); his *Narcissus* has become the icon of neuroaesthetics” (Folga-Januszewska, 2017, p. 197). In this situation, Peraica argues that:

Taking into account the history of self-portraiture, the relationship to the Other via images can be defined in three distinct relationships; knowing oneself as the Other, mirroring or identifying with the Other, and self-inventing oneself as the Other. I will name these relationships as; the relationship of subject to the objectified self, the inner psychotherapeutic relationship with oneself, as a cure for oneself, and a pathological cultural phenomenon of narcissism, being also the ideology of the Self (Peraica, 2017, p. 50).

11 Magdalena Szpunar argues that “The Internet is a narcissistic medium enabling the eruption of behaviors directed on the own self. Dozens of applications serve many purposes, but above all, they support the celebration of oneself itself. This medium, like no other, strengthens and sustains the narcissistic inclinations of individuals, making that crucial become self-presentation and appropriately the prepared creation of oneself itself. By intensifying the extremely clear tendencies of visual culture which is becoming the source of the narcissism epidemic. Narcissism, the scale of which, thanks to the digital face, seems to have no end” (Szpunar, 2016, p. 146).

Examining the selfie through the lens of the culture of narcissism requires an understanding of its psychological nature, which influences its proliferation on social media. The selfie, much like traditional self-portraits in art history, taps into similar mechanisms of self-representation and self-obsession. This urge to control and curate one's self-image, evident throughout art history, is now vividly manifested in the selfie shared online.

Additionally, this paper explores the portrayal of Narcissus in contemporary culture and it suggests that modern individuals often identify with Narcissus models within society. According to Carolyn C. Morf and Frederick Rhodewalt, authors of the narcissistic self-regulation concept, the narcissistic "self" is perpetually under construction, grounded in an "unstable personality." Narcissists base their self-esteem on inflated beliefs about their own grandeur, which is supported by a fragile sense of self. Their self-worth fluctuates with external validation, and their self-esteem is highly sensitive to deviations from their perceived ideal. This instability often leads to insensitivity towards social norms and a view of others as inferior. Narcissists' self-regulatory efforts can be counterproductive, undermining their attempts to maintain a stable self-image and preventing them from achieving positive feedback (see Morf & Rhodewalt, 2001, pp. 177–196).

REFERENCES

- Alberti, L.B. (2011). *On Painting: A New Translation and Critical Edition*, trans. R. Sinigalli. New York and Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511782190.010.
- Bainton, R.H. (1947). Dürer and Luther as the Man of Sorrows. *The Art Bulletin*, 29(1), 269–272.
- Bal, M. (2004). The Knee of Narcissus. In: M. Bal, *Looking In: The Art of Viewing*. London–New York: Routledge, 239–257.
- Balakrishnan, J. & Griffiths, M.D. (2018). An exploratory study of "selfitis" and the development of the selfitis behavior scale. *International Journal Mental Health and Addiction*, 16(3), 722–736, DOI: 10.1007/s11469-017-9844-X.
- Baltrušaitis, J. (1986). *Der Spiegel*. Gießen: Entdeckungen, Täuschungen, and Phantasien.
- Baskins, C.L. (1993). Echoing Narcissus in Alberti's 'Della Pittura'. *Oxford Art Journal*, 16(1), 25–33.
- Beardsworth, S. (2005). Freud's Oedipus and Kristeva's Narcissus: Three Heterogeneities. *Hypatia*, 20(1), 54–77.

- Belting, H. (2003). *Art History After Modernism*, trans. C. Saltzwedel, M. Cohen, & K.J. Northcott. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Belting, H. (2011). *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*, trans. D.L. Schneider. Cambridge–Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Belting, H. (2014). *An Anthropology of Images: Picture, Medium, Body*, trans. Th. Dunlap. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Damisch, H. (2010). The Inventor of Painting, trans. K. Minturn and E. Trudel *Oxford Art Journal*, 33(3), 301–316.
- Değim, I.A. (2011). Identity Construction in Facebook: A Lacanian Analysis of Profiles and Facebook Generated Games. In: A. Treske, U. Önen, B. Büyüm, & I.A. Değim (eds.), *Image, Time, and Motion: New Media Critique from Turkey (2003–2010)*. Series: “Theory on Demand”, Vol. 7. Amsterdam: The Institute of Network Cultures, 111–118. Retrieved from: https://networkcultures.org/_uploads/tod/TOD%237_definitief_LQ.pdf (access: 15.06.2024).
- Faucher, K.X. (2018). *Social Capitol Online: Alienation and Accumulation*. Series: Ch. Fuchs (ed.), “Critical, Digital, and Social Media Studies”, Vol. 7. London: University of Westminster Press.
- Folga-Januszewska, D. (2017). Narcissus and Perception. In: A. Bednarczyk (ed.), *Project Narcissus*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie, 194–199.
- Foucault, M. (2002). Las Meninas. In: M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, trans. A.M. Sheridan-Smith. London–New York: Routledge, 3–18.
- Freud, S. (2012). On Narcissism: An Introduction (1914), trans. J. Strachey. In J. Sander, E.S. Person & P. Fonagy (eds.), *Freud’s ‘On Narcissism: An Introduction’*. Series: L.G. Fiorini (ed.), “Contemporary Freud Turing Point and Critical Issues”. London–New York: Routledge, 2012, 1–32.
- Goscilo, H. (2010). The Mirror in Art: Vanitas, Veritas, and Vision. *The Studies in 20th & 21st Century Literature*, 34(2): “Reflections and Refractions: The Mirror in Russian Culture”, 209–228.
- Haubl, R. (1991). *Unter Lauter Spiegelbildern. Zur Kulturgeschichte des Spiegels*. Band 1–2. Frankfurt am Main: Nexus Verlag.
- Horacy, (2018). *Ars Poetica*, trans. Q.H. Flaccas & I. Weitenaner. Chicago: Franklin Classics Trade Press.
- Jones, A. (2006). *Self/Image: Technology, Representation, and the Contemporary Subject*. London–New York: Routledge.
- Jurecki, K. (2006). Na niekończącej się drodze. Fotografia i wideo w koncepcji Andrzeja Dudek-Dürer (On the Never-Ending Road. Photography

- and Video in Andrzej Dudek-Dürer's concept). In: *Andrzej Dudek-Dürer. Rekonstrukcja tożsamości. Fotografia i wideo. Prace z lat 1965–2005 (Andrzej Dudek-Dürer: Reconstruction of Identity. Photography and video: Artworks from years 1965–2005)*. Wrocław: Ośrodek Kultury i Sztuki, Dolnośląski Festiwal Artystyczny, 34–40.
- Jurkowlanicc, G. (2009). Faith, Paragone, and Commemoration in Dürer's 'Christomorphic' Self-Portrait of 1500. In: O.Z. Pugliese & E.M. Kavalier (eds.), *Faith and Fantasy in the Renaissance: Texts, Images, and Religious Practices*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 209–228.
- Koerner, J.L. (1993). *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Kostołowski, A. (2006). Andrzej Dudek-Dürer a zmiana źródeł sztuki (Andrzej Dudek-Dürer and Change of Art Sources). In: *Andrzej Dudek-Dürer. Rekonstrukcja tożsamości. Fotografia i wideo. Prace z lat 1965–2005 (Andrzej Dudek-Dürer: Reconstruction of Identity. Photography and video: Artworks from years 1965–2005)*. Wrocław: Ośrodek Kultury i Sztuki, Dolnośląski Festiwal Artystyczny, 23–26.
- Kristeva, J. (1992). *Black Sun: Depression and Melancholia*, trans. L.S. Roudiez. New York and Oxford: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1996/1997). Freudian Models of language. A Conversation. *European Journal of Psychoanalysis*, 3/4, 1–9. Retrieved from: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/freudian-models-of-language-a-conversation/> (access: 15.06.2024).
- Lacan, J. (2002). The Mirror Stage as Formative of the Function of the I/As Revealed in Psychoanalytic Experience. In: J. Lacan, *Écrits: A Selection*, trans. A. Sheridan. London–New York: Routledge, 1–6.
- Lacan, J. (2006). Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty: A New Sophism. In: J. Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, trans. B. Fink, H. Fink, & R. Grigg. London–New York: W.W. Norton and Company, 161–175.
- Lasch, Ch. (1991). *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. London–New York: W.W. Norton and Company.
- Lehner, A. (2021). Introduction. From Self-Portrait to Selfie: Contemporary Art and Self-Representation in the Social Media Age. In: A. Lehner (ed.), *Self-Representation in an Expanded Field: From Self-Portraiture to Selfie, Contemporary Art in the Social Media Age*. Series: "State of the Arts-Reflecting Contemporary Cultural Expression". Basel–Beijing–Wuhan–Barcelona–Belgrade–Manchester–Tianjin–Tokyo–Cluj: MDPI, 3–14.
- Marin, L. (2001). *On Representation*, trans. C. Porter. Stanford: Stanford University Press.
- Mirzoeff, N. (2016). *How to See the World: An Introduction to Images, from Self-Portraits to Selfies, from Maps to Movies, and More*. New York: Basic Books. A Member of the Perseus Books Group.

- Morf, C.C. & Rhodewalt, F. (2001). Unravelling the paradoxes of narcissism: A dynamic self-regulatory processing model. *Psychological Inquiry*, 12(1), 177–196.
- Murray, D.C. (2015). Notes to self: the visual culture of selfies in the age of social media, *Consumption Markets & Culture*, 18(6), 490–516. DOI: 10.1080/10253866.2015.1052967.
- Murray, D.C. (2022). Introduction: The Selfie as Visual Culture: A Methodological Quandary. In: D.C. Murray (ed.), *Visual Culture Approaches to the Selfie*. Series: “Routledge History of Photography”. New York–London: Routledge, 1–19.
- Ovid (2014). *Metamorphoses*, trans. D. Raeburn. Series: “Penguin Classics”. London–New York: Penguin Books.
- Panofsky, E. (1951). Nebulae in Pariete. Notes on Erasmus’ Eulogy on Dürer. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 14(1/2), 34–41.
- Panofsky, E. (1955). *The Life and Art of Albrecht Dürer*. Princeton: Princeton University Press.
- Peraica, A. (2017). *Culture of the Selfie: Self-representation in Contemporary Visual Culture*. Series: “Theory on Demand”, Vol. 24. Amsterdam: The Institute of Network Cultures. Retrieved from: <https://networkcultures.org/wp-content/uploads/2017/05/CultureOfTheSelfie.pdf> (access: 15.06.2024).
- Rottermund, A. (1984). The Chivalric Myth in the Art of Jacek Malczewski, Stanisław Wyspiański, and Witold Wojkiewicz. In: M. Podraza-Kwiatowska (ed.), *Symbolism in Poland: Collected Essays*. Detroit: The Detroit Institute of Arts, 35–38.
- Roudinesco, E. (2003). The mirror stage: an obliterated archive, trans. B. Bray. In: J.-M. Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press, 25–34.
- Saj, A. (2006). Droga sztuki (The Road of Art). In: *Andrzej Dudek–Dürer. Rekonstrukcja tożsamości. Fotografia i wideo. Prace z lat 1965–2005 (Andrzej Dudek–Dürer: Reconstruction of Identity. Photography and video: Artworks from years 1965–2005)*. Wrocław: Ośrodek Kultury i Sztuki, Dolnośląski Festiwal Artystyczny 32–33.
- Smith, R. (1975). Dürer as Christ? *Sixteenth Century Journal*, 6(1), 26–36.
- Sobota, A. (2006). Fotografie dla autorefleksji (Photographs for Self-Reflection). In: *Andrzej Dudek–Dürer. Rekonstrukcja tożsamości. Fotografia i wideo. Prace z lat 1965–2005 (Andrzej Dudek–Dürer: Reconstruction of Identity. Photography and video: Artworks from years 1965–2005)*. Wrocław: Ośrodek Kultury i Sztuki, Dolnośląski Festiwal Artystyczny, 26–31.
- Szpunar, M. (2016). *Kultura cyfrowego narcyzmu (The Culture of Digital Narcissism)*. Kraków: Wydawnictwa AGH.

- Twenge, J.M., Campbell, W.K. (2009). *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*. London–New Delhi–New York–Toronto–Sydney: Atria Paperback.
- Vincent, J. (2014). American Psychiatric Association makes it official: ‘Selfie’ a mental disorder. *Adobo Chronicles*. Retrieved from: <https://adobochronicles.com/2014/03/31/american-psychiatric-association-makes-it-official-selfie-a-mental-disorder/> (06.09.2017).
- Woods-Marsden, J. (1998). *Renaissance Self-Portraiture: The Visual Construction of Identity and the Social Status of the Artist*. New Haven: Yale University Press.
- Žižek, S. (2000). “Pathological Narcissus” as a Socially Mandatory Form of Subjectivity. In: *Manifesta 3, The European Biennial of Contemporary Art*. Ljubljana: Institute of Architectural Theory, Art History, and Cultural Studies, 234–255.

Konrad Chmielecki – Ph.D., D. Sc., is a post-doctoral independent researcher in the field of Culture and Religion Sciences. His academic interests include inter- and transdisciplinary approaches to Visual Studies, Visual Digital Culture, New Media and Film Studies. He is the author of two monographs entitled *Estetyka intermedialności (An Aesthetics of Intermediality, 2008)* and *Widzenie przez kulturę. Wprowadzenie do teorii kultury wizualnej (Seeing Through Culture. An Introduction to Visual Culture Theory, 2018)*, and the editor of the article collection entitled *Teoria obrazu w naukach humanistycznych (Picture Theory in the Humanities, 2015)*. Currently, he is working on the research project *Badanie kultury wizualnej mediów społecznościowych. Inter- i transdyscyplinarne podejścia do obrazu cyfrowego, wizualności oraz percepcji wizualnej w obrazach mediów społecznościowych (Researching Visual Social Media Culture: Inter- and Transdisciplinary Approaches to the Digital Image, Visuality, and Visual Perception on the Social Media Images)* on top of two monographs entitled *Teoria intermedialności (The Theory of Intermediality, 2025)* – a new corrected and supplemented edition and *Intermedialna estetyka ruchomego obrazu (An Intermedial Aesthetics of the Moving Image, 2026)* – the first edition.

Agnieszka Barczyk-Sitkowska

<http://orcid.org/0000-0002-1149-2317>

Uniwersytet Łódzki

agnieszka.barczyk@uni.lodz.pl

Przemysław Szews

<http://orcid.org/0000-0002-0949-3097>

Uniwersytet Łódzki

przemyslaw.szews@uni.lodz.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.21

Rzeczywistość rozszerzona (AR) w komunikacji marek

STRESZCZENIE

Połączenie środowiska realnego z wirtualnym, stanowiące istotę rzeczywistości rozszerzonej, interesuje badaczy reprezentujących różne dyscypliny naukowe. Technologia ta ma wiele praktycznych zastosowań, a jednym z obszarów, w których bywa wykorzystywana, jest komunikacja marek. Celem artykułu jest scharakteryzowanie, jak AR została zastosowana w prowadzonych w Polsce kampaniach kilku marek. Uwzględnione w badaniu kampanie, wyszukiwane w internecie (poprzez wpisywanie konkretnych fraz), pochodzą z lat 2009–2022. W badaniu wykorzystano analizę przypadków na podstawie źródeł zastanych.


SŁOWA KLUCZE: AR marketing, marka, reklama, rzeczywistość rozszerzona, rzeczywistość wirtualna

ABSTRACT

Augmented Reality (AR) in Brands Communication

The integration of real and virtual environments, a core aspect of augmented reality (AR), has garnered significant interest across various scientific disciplines. This technology's diverse practical applications include its use in brand communication. This article aims to explore how AR has been employed in brand campaigns within Poland. The study examines campaigns from 2009 to 2022, identified through online searches using specific keywords. The research employs a case study analysis based on existing data to characterize the use of AR in these campaigns.

KEYWORDS: AR marketing, advertising, augmented reality, brand, virtual reality

Sugerowane cytowanie: Barczyk-Sitkowska, A. i Szews, P. (2024). Rzeczywistość rozszerzona (AR) w komunikacji marek. ©  *Perspektywy Kultury*, 3(46), ss. 343–355. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.21

Nadesłano: 09.02.2023

Zaakceptowano: 07.07.2023

Wprowadzenie

Wśród fenomenów przykuwających uwagę teoretyków kultury swoje miejsce znalazła również reklama (zob. Duda, 2005), która jednocześnie posiada cechy działalności przemysłowej i artystycznej. Komunikacja reklamowa ulega nieustannym przeobrażeniom będącym konsekwencją oddziaływania wielu czynników, wśród których wymienić można np. rozwój technologiczny, sytuację społeczną, przemiany kulturowe. Masowe wykorzystywanie przekazów reklamowych przez marki i łączący się z nim wzrost negatywnego podejścia odbiorców do takich komunikatów wymuszają na nadawcach ciągle poszukiwanie nowych rozwiązań. Ich celem jest przyciągnięcie uwagi adresatów i w rezultacie wzrost skuteczności oddziaływania danej reklamy. Jednym z takich rozwiązań jest wykorzystywanie rozszerzonej rzeczywistości (*Augmented Reality*), która ma za zadanie – jak stwierdza Tomasz Bekus (2018) – „urozmaicenie percepcji realnego świata” (s. 282).

Za pioniera wykorzystania AR w reklamie można uznać markę BMW, która sięgnęła po to rozwiązanie w 2008 r. (zob. Kazanecki, 2016). Do spopularyzowania AR w branży rozrywkowej i reklamowej przyczynił się m.in. ogromny sukces gry *Pokémon GO*. To za jej sprawą, zdaniem Kazaneckiego (2016), „Relatywnie niszowa technologia, jaką było AR, staje się nagle znaczącym elementem mainstreamu”. Założeniem twórcy aplikacji było zachęcenie ludzi do gier wideo i połączenie tego z wychodzeniem na spacer oraz zawieraniem nowych znajomości (zob. Weinberger, 2016). W pierwszym tygodniu w USA aplikacja została pobrana przez 10 milionów osób, powodując wzrost akcji Nintendo o 50% (zob. Grzybowska, 2016). Swoisty eksperyment dotyczący tego, jak popularność gry AR może się przełożyć na zwiększenie odwiedzin w konkretnym miejscu, przeprowadziła firma Brand24:

Since we noticed there are five PokeStops around our office, we thought why not try to put some lure modules in all of them and see what it leads to. All it took was a 5-minute walk and a few hundreds of PokeCoins – an equivalent of \$5 to be precise (Rogalski, 2016).

W bardzo krótkim czasie wirtualne postacie zaczęły pojawiać się w biurze firmy i jej bliskim sąsiedztwie, przyciągając już po kilkunastu minutach pierwszych graczy.

Problemem badawczym podjętym w artykule jest wykorzystanie AR przez marki w ich kampaniach. Dekadę temu Agnieszka Kulej, Piotr Koźniewski i Michał Czyż (2013) zwracali uwagę, że: „W Polsce system rzeczywistości rozszerzonej jest wciąż mało znany, jednak zauważa się

zainteresowanie nim przez media, uczelnie i prywatnych inwestorów” (s. 101). Wstępne rozeznanie w tej tematyce pokazało, że jest to warte zainteresowania, lecz nadal jeszcze niezbyt często wykorzystywane przez rodzimych reklamodawców i marketingowców rozwiązanie. Na podstawie przeglądu przykładowych realizacji można stwierdzić, że w Polsce takie kampanie powstają dla marek z różnych branż, ich głównym celem jest zwiększenie sprzedaży danego produktu, najczęściej prowadzone są w internecie i mają zasięg ogólnopolski.

Celem artykułu jest scharakteryzowanie przykładów zastosowania AR w komunikacji marek. Autorzy koncentrują się na tym, jakie elementy rzeczywistości wirtualnej dodaje się do świata realnego oraz w jaki sposób oba porządki na siebie oddziałują. Próbuje też określić, jaką funkcję pełnią takie elementy w tych kampaniach. Jako materiał badawczy posłużyły prowadzone w Polsce kampanie kilku marek z lat 2009 (pierwszy odnaleziony przypadek) – 2022 (praca nad artykułem). Autorom zależało na pokazaniu przykładowych realizacji, a nie sprawdzaniu częstotliwości wykorzystywania omawianego rozwiązania przez rodzimych reklamodawców i marketingowców, dlatego nie koncentrowali się na reprezentatywności gromadzonej próby. Byłoby to zresztą trudne – prawdopodobnie w ogóle niemożliwe – do osiągnięcia z uwagi na rozproszenie materiału. Zebrane przykłady udało się odnaleźć dzięki prześledzeniu wyników dla określonych fraz (takich jak np. „polska kampania z AR” czy „polska kampania rzeczywistość rozszerzona”). Ograniczeniem takiego podejścia jest prawdopodobieństwo pominięcia niektórych kampanii (uwzględniono tylko przykłady, które pojawiły się w wynikach wyszukiwania). W badaniu posłużono się analizą przypadków na podstawie źródeł zastanych (m.in. publikacji na temat wybranych kampanii oraz stron internetowych i mediów społecznościowych marek, dla których je przygotowano). Rezygnacja z badań ilościowych na rzecz jakościowych nie pozwala określić skali zjawiska, ale umożliwia pokazanie jego różnorodności, czyli zrealizowanie celu badawczego.

Rzeczywistość rozszerzona – ramy teoretyczne

XR, czyli wzbogacona rzeczywistość (*Extended Reality*), obejmuje trzy kategorie: rzeczywistość rozszerzoną – AR, wirtualną – VR i mieszaną – MR (zob. Nieradka, 2021, s. 376). Początków AR szukać należy w latach 60. XX w. (zob. Pardel, 2009, s. 36). Joachim Scholz i Katherine Duffy zwracają uwagę na zwiększające się w ostatnim czasie zainteresowanie badaczy tą technologią (zob. Scholz i Duffy, 2018, s. 12). Obecnie przyciąga ona uwagę naukowców reprezentujących różne dyscypliny (zob. Wójcik, 2014, s. 568).

W ostatnich latach odnotowano wzrost liczby publikacji na temat wykorzystania AR w marketingu (zob. Du, Liu i Wang, 2022; Rejeb, Rejeb i Treiblmaier, 2023). Z połączenia obu pojęć powstało nawet trzecie – *Augmented Reality Marketing* – którym określa się nową subdyscyplinę tej nauki (zob. Rauschnabel, Babin, tom Dieck, Krey i Jung, 2022, s. 1140). Wśród dotychczas opisywanych przez badaczy zagadnień znalazły się m.in.: motywacja do korzystania z aplikacji AR (zob. Scholz i Duffy, 2018), oddziaływanie rzeczywistości rozszerzonej na decyzje zakupowe (zob. Hilken, de Ruyter, Chylinski, Mahr i Keeling, 2017; Do, Shih i Ha, 2020), wpływ tej technologii na skuteczność reklam (zob. Yang, Carlson i Chen, 2020) czy odbiór reklam AR aplikacji mobilnych (zob. Sung, 2021). Autorzy artykułu, traktując kampanię AR jako komunikat oraz koncentrując się na jego budowie i funkcjach dodanych elementów, swoje rozważania sytuują na styku nauk o kulturze i religii oraz nauk o komunikacji społecznej i mediach. Jednocześnie jednak doceniają dorobek przedstawicieli marketingu, dlatego w tekście pojawiają się odwołania do literatury z tego obszaru.

Ronald T. Azuma, jeden z czołowych badaczy rzeczywistości rozszerzonej, pisze, że:

Augmented Reality (AR) is a variation of Virtual Environments (VE), or Virtual Reality as it is more commonly called. VE technologies completely immerse a user inside a synthetic environment. While immersed, the user cannot see the real world around him. In contrast, AR allows the user to see the real world, with virtual objects superimposed upon or composited with the real world. Therefore, AR supplements reality, rather than completely replacing it (Azuma, 1997).

W wyjaśnieniu tym widać wyraźne nawiązanie do *Virtuality Continuum (VC)*, które opisali Paul Milgram i Fumio Kishino. Przywoływana koncepcja zaprezentowana została w formie osi realność – wirtualność, pomiędzy którymi znajdują się *Augmented Reality (AR)* i *Augmented Virtuality (AV)*. AR sytuuje się bliżej środowiska realnego, AV zaś zbliża się do środowiska wirtualnego (zob. Milgram i Kishino, 1994, s. 1321). Wśród cech rzeczywistości rozszerzonej, oprócz wspomnianego już połączenia dwóch światów, Azuma wymienia jeszcze dwie – interaktywność i rejestrację w przestrzeni trójwymiarowej (zob. Azuma, 1997).

W przypadku rzeczywistości rozszerzonej świat realny uzupełniony jest elementami mającymi różną formę: „Treść wyświetlana jako AR może być tekstem, obrazem, plikiem video, audio, a także animacją 3D” (Baczkowska, Ramus i Soluch, 2017, s. 10). Bazując na istocie tego procesu – generowanych komputerowo elementach środowiska wirtualnego,

odbiorca uzyskuje efekt wzbogacenia realnego świata o wirtualne obiekty statyczne lub ruchome. Wykorzystanie rozszerzonej rzeczywistości wydaje się prostsze niż tworzenie rzeczywistości wirtualnej. VR, choć zdecydowanie bardziej immersyjna, wymaga dodatkowych urządzeń oraz podstawowego zaznajomienia się z nimi. AR z kolei wykorzystuje często aplikacje czy urządzenia, które są już znane odbiorcy.

Przedstawiciele różnych dyscyplin doceniają możliwości wspomnianych rozwiązań. Obecnie podkreśla się, że:

AR i VR mają potencjał, aby być najbardziej przełomowymi technologiami najbliższej dekady. Prognozy różnych ośrodków badawczych jednoznacznie wskazują, że rozszerzona i wirtualna rzeczywistość mogą stanowić nowy punkt zwrotny dla rozwoju technologii multimedialnych (Kaczorowska-Spychalska, 2020, s. 359).

Jednocześnie jednak – jak wskazują specjaliści – każda z nich będzie zagospodarowywać swój własny obszar: „VR w dużej mierze opanuje bowiem rynek rozrywki (...), AR zaś wkroczy w naszą codzienność – do biur, domów i sklepów” (Duszczyk, 2017).

Zalety wykorzystywania AR przez marki

Halszka Katarzyna Skórska (2017), wskazując na wielowymiarową użyteczność AR, słusznie nazywa ją „dziedziną szerokich możliwości” (s. 48). Rozszerzona rzeczywistość znajduje praktyczne zastosowanie także w komunikacji marek – Danuta Smołucha (2017) twierdzi, że AR jest „nowoczesnym narzędziem marketingowym, którego stosowanie pozwala reklamę zamienić w trójwymiarowe dzieło sztuki” (s. 127). Korzyścią płynącą z jej wykorzystywania jest przede wszystkim

ułatwianie, uatrakcyjnianie i przyspieszanie procesu decyzyjnego poprzez oferowanie wirtualnych przymierzalni, symulację zastosowania produktu bądź symulację wyglądu samego produktu (Berbeka, 2016, s. 96).

Pozytywnym rezultatem może być także poprawa estetyki przestrzeni spowodowana zastąpieniem klasycznych billboardów na zabytkowych obiektach „wirtualnymi powierzchniami reklamowymi” (zob. Krzemiński, 2018, s. 70).

Istotą reklamy jest oddziaływanie na odbiorcę, a rozszerzona rzeczywistość uważana jest za generator wrażeń, silnie oddziałujący na nasze myśli. Trudno znaleźć inne koncepcje, które w takim samym stopniu

wzbogacałyby doświadczenia użytkownika, pogłębiając jednocześnie jego interakcję z firmą czy marką (zob. Bailenson, 2019, s. 254). Angażowanie odbiorcy poprzez wrażenia i doświadczenia przekłada się na zapamiętywalność marek i produktów wykorzystujących takie działania w swoich kampaniach. Rzeczywistość rozszerzona daje odbiorcy bodźce zmysłowe, dzięki którym może on zwizualizować elementy, instrukcje, komunikaty, które dotychczas nie istniały. Zdaniem Azumy, odbiorca technologii AR nie powinien odczuwać podziału na dwa światy (za: Montero, Zarraonandia, Diaz i Aedo, 2019). Rzeczywistość wirtualna wydaje się mieć większe możliwości – przenosi bowiem użytkownika całkowicie w świat wirtualny. AR również służy budowaniu doświadczeń m.in. konsumentów, ale w prostszy i, co ważne w kontekście budżetów reklamowych, tańszy sposób.

Jak pokazują wyniki badań, rozszerzona rzeczywistość może w znaczny sposób oddziaływać na retencję użytkowników sklepów internetowych (zob. Jemiolo, 2021; Google's 2019 AR Survey). Pandemia SARS-COV2 wpłynęła na zachowania i przyzwyczajenia zakupowe internautów, jeszcze bardziej rozwijając e-sprzedaż. Dzięki AR klient może zwizualizować sobie oglądany produkt w swoim pomieszczeniu bez konieczności wychodzenia z domu, przełamując problematyczną, szczególnie wśród młodszych grup odbiorców, barierę fizycznego kontaktu. Sam proces wyboru, dostosowywania produktu, możliwość jego wirtualnego przymierzenia i sprawdzenia w otoczeniu, wpływają na większe zaangażowanie w zakupy i doświadczanie samego procesu w nowy sposób. Korzyści z wdrożenia tej technologii są obopólne. Klient może wirtualnie sprawdzić dany produkt w swoim naturalnym otoczeniu (meble) lub wirtualnie go przymierzyć (odzież, okulary), wypróbować inne kolory, rozmiary, wizualizując doświadczenia z użytkowania produktu jeszcze przed jego zakupem (zob. Kaczorowska-Spychalska, 2020, s. 361). Firma/sprzedawca z kolei, oprócz budowania doświadczeń i pozytywnych skojarzeń z marką, zmniejsza ryzyko zwrotów, wymian czy reklamacji, zwiększając jednocześnie szansę na kolejne wizyty zadowolonych klientów.

Charakterystyka wybranych polskich kampanii z AR

Elementy wirtualne rozszerzające rzeczywistość

Rozszerzoną rzeczywistość w polskiej reklamie zastosowano już w 2009 r., gdy była ona elementem kampanii marki Lech – „Nowa Kaledonia”, umożliwiając, po zeskanowaniu odpowiedniego piktogramu kamerą komputera, wizualizację głównej nagrody w konkursie. Skanowanie

piktogramu wykorzystano też PZU – w ramach kampanii „PZU Pomoc” można było zwizualizować w 3D usługi oferowane przez podmiot, a także zobaczyć wirtualny samochód, na który nałożono składowe pakietu PZU Pomoc (zob. Ratnicyn, 2010).

Rozszerzoną rzeczywistość wywołaną tzw. rozszerzonym drukiem, tym razem nie w prasie, a na plakatach, wykorzystala firma obuwnicza CCC w kampanii z okazji Black Week. Po wycelowaniu aparatem smartfona w rozmieszczone w całej Polsce plakaty 3D odbiorca mógł wprawić w ruch znajdujące się na nich treści i prezentowane modele butów. W kampanii zawarto również element mający zwiększyć sprzedaż w sklepie internetowym – kod QR prowadzący prosto do zakupów modeli z plakatów. Rok później ta sama marka stworzyła *brand hero* przedstawionego w rozszerzonej rzeczywistości, który sprawował funkcję asystenta klienta w sklepie internetowym (a także niejako ambasadora firmy CCC). Interaktywne doświadczenie klientów dopełniało zeskanowanie produktów w AR.

Inną firmą, która systematycznie wykorzystuje AR, jest IKEA. Zaczęło się to już ponad dekadę temu, gdy zaproponowano odbiorcom „interaktywny katalog produktów” (Bąkowski, 2010). Rozwiązanie początkowo było dostępne tylko na telefony iPhone. Narzędzie pilotażowo pojawiło się tylko w Hiszpanii, ale wkrótce wkroczyło do większości krajów, co pozwoliło z czasem całkowicie zrezygnować z drukowanego katalogu. Popularyzacja aplikacji marki IKEA doprowadziła również do końca wydawania katalogu w wersji cyfrowej. Obecnie firma korzysta z aplikacji IKEA oraz IKEA Place, będącej aplikacją AR¹.

Własną aplikację posiada także Ferrero, właściciel marki Kinder. Znajdowane w jajku „niespodzianki” do aplikacji Applaydu przenoszą się po zeskanowaniu specjalnego kodu QR lub skierowaniu obiektywu aparatu bezpośrednio na zabawkę. Cały interfejs, obsługa aplikacji oraz poziom trudności zadań są dostosowane do wieku odbiorcy. Oprócz aplikacji Applaydu dla dzieci w wieku 4–9 lat, marka stworzyła także drugą, Applaydu&Friends, którą zaprojektowano dla dzieci od 7. do 12. roku życia. W obu aplikacjach AR wykorzystywana jest zarówno w ramach druku rozszerzonego, jak i modeli 3D postaci z produktów Kinder czy przymierzania masek wirtualnych bohaterów w rzeczywistości.

Wśród innych przykładów zastosowania AR przez marki można wymienić choćby interaktywną instalację „Spróbuj czegoś nowego z VISA” czy kampanię „Love Your Career. Ace Your Career”. W ramach tej pierwszej zorganizowano cztery outdoorowe eventy, podczas których połączono rzeczywistość realną z generowanym komputerowo obrazem

1 Zob. <https://www.ikea.com/pl/pl/customer-service/mobile-apps/> (dostęp: 10.09.2022).

na ekranie mającym powierzchnię 15 m². Odwiedzający galerie handlowe mogli np. obcować z dzikimi zwierzętami lub „odbyć” podróż na Księżyc. Wirtualne doświadczenia można było uwiecznić na zdjęciu i udostępnić w serwisach społecznościowych². Drugi przypadek to przykład zastosowania AR w przestrzeni miejskiej, aby odbiorcy postrzegali markę Capgemini jako „przyjaznego pracodawcę” (zob. jd, 2019). Mieszkańcy Krakowa, Katowic, Opola, Wrocławia i Poznania mogli zeskanować marker rozszerzonej rzeczywistości, by przejść do wirtualnego quizu (plakat umieszczony na przystanku lub billboardzie zamieniał się w pięć prostych pytań w AR). Odpowiedzi przechodniów zestawiono z odpowiedziami pochodzącymi z badania wewnętrznego pracowników, co miało pokazać stopień dopasowania.

Przywołane przykłady pozwalają dostrzec różnorodność wykorzystania technologii AR przez marki. Nagroda w konkursie, proponowana oferta, a nawet bohater marki to elementy, które za jej pomocą mogą zostać dodane do naturalnego środowiska odbiorcy. Za każdym razem wchodzi one w ścisłą relację ze środowiskiem realnym – dopełniają je, wzbogacają, poszerzają. W efekcie granica między rzeczywistością i wirtualnością ulega zatarciu.

Funkcje elementów rozszerzających rzeczywistość

Na podstawie analizy zebranych przypadków można stwierdzić, że jedną z podstawowych funkcji elementów wirtualnych jest zaoferowanie odbiorcy konkretnej praktycznej wartości, np. możliwości przymierzenia produktu, sprawdzenia, jak będzie wyglądał w otoczeniu potencjalnego nabywcy. Jako przykład można podać uruchomioną w 2021 r.

pierwszą na polskim rynku kampanię reklamową wykorzystującą moduł rozszerzonej rzeczywistości (AR) z obiektem 3D w kreacji emitowanej na mobilnych stronach WWW (NowyMarketing, 2021).

W jej ramach odbiorcy mogli ustawić ekspres do kawy marki Siemens w swoich wnętrzach, by ocenić, jak pasuje on do wystroju i na ile podnosi jego atrakcyjność. Podobną rolę odgrywają omawiane już rozwiązania, które proponuje IKEA. W konsekwencji zastosowanie AR może się przekładać na zwiększenie zainteresowania zakupami przez internet, bez fizycznego kontaktu z produktem (np. buty, odzież, okulary), co dla wielu przedsiębiorstw może być efektywnym sposobem na wzmocnienie oferty e-commerce.

2 Zob. <https://lemon-orange.com/portfolio/visa-kampania/> (dostęp: 10.09.2022).

W niektórych przypadkach można jednak mówić o funkcji, która wykracza poza sferę użytkowania produktu. Polega ona na dostarczeniu odbiorcy rozrywki, zaangażowaniu go w działanie proponowane przez markę. Doskonałym przykładem jest kampania „Spróbuj czegoś nowego z VISA”, co sugeruje już jej tytuł. Podobną funkcję można przypisać aplikacji Applaydu. Takie działania z jednej strony mają potencjał, żeby przyczynić się do budowania pozytywnych skojarzeń z danym podmiotem, z drugiej zaś mogą być postrzegane w kategoriach swoistego eksperymentu lub podążania za nowinkami technologicznymi. W tym przypadku jednak każdy z przykładów należałoby rozpatrywać odrębnie.

Podsumowanie

Rzeczywistość rozszerzona interesuje zarówno teoretyków, jak i praktyków, którzy zajmują się komunikacją marek. Nowa technologia daje wiele możliwości i – jak pokazują wyniki badań – może działać na korzyść marki. Głównym celem artykułu było scharakteryzowanie wykorzystywania AR przez polskich reklamodawców i specjalistów od marketingu. Analiza wybranych przykładów rodzimych kampanii pokazuje, że rozszerzona rzeczywistość może mieć bardzo szerokie zastosowanie, niezależnie od branży. Popularnym rozwiązaniem jest wykorzystywanie AR do przedstawiania modeli 3D oferowanych produktów, co może zwiększyć ich sprzedaż, zarówno stacjonarną, jak i przede wszystkim internetową. Interakcja z cyfrową rzeczywistością jest możliwa poprzez skanowanie markerów AR, zarówno w kampaniach outdoorowych, jak i w prasie, dzięki tzw. drukowi rozszerzonemu, przez co można zwiększyć ilość informacji prezentowanych odbiorcy i uatrakcyjnić sam przekaz. Immersję umożliwiają również aplikacje mobilne, które tworzone są do prezentacji oferty i zwiększenia możliwości zakupowych, a także do celów rozrywkowych czy rozwijania umiejętności poznawczych najmłodszych oraz budowania interakcji międzyludzkich. Należy jednak pamiętać, że jest to rozwiązanie najbardziej kosztochłonne i wymagające dopracowania w najmniejszych szczegółach, by zatrzymać przy sobie odbiorców.

Choć wybrane przykłady pokazują uniwersalność AR w zakresie zastosowań w wielu segmentach rynku, to w Polsce jest to nadal rzadko wykorzystywane rozwiązanie i można je traktować raczej na zasadzie urozmaicenia działań marketingowych i chęci wyróżnienia się marki. Przykłady marek Kinder i IKEA pokazują jednak, że umiejętnie stworzona aplikacja z AR może zdobyć popularność na całym świecie i nie tylko przekładać się na sprzedaż, ale też wpływać korzystnie na wizerunek firmy (o czym

świadczą choćby opinie internautów czy statystyki pobrań obu aplikacji ze sklepów Google Play czy AppStore).

W porównaniu ze Stanami Zjednoczonymi czy Wielką Brytanią polski rynek reklamowy jest zdecydowanie uboższy o kampanie reklamowe i działania marketingowe wykorzystujące AR czy VR. Mniejsza dojrzałość i doświadczenie w tym zakresie, a także nadal niewielka popularność tych technologii wśród odbiorców, powodują, że dla nadawcy dużym ryzykiem jest inwestowanie w te rozwiązania bez gwarancji powodzenia. Lepiej w tym zakresie wypadają wdrożenia marek globalnych, takich jak IKEA, Kinder czy Burger King, gdzie jedynym kosztem jest lokalizacja językowa aplikacji. Obserwując jednak działania światowych gigantów technologicznych, takich jak Facebook (obecnie Meta), Google czy Apple, widać wiarę w rozwój i powodzenie tych technologii. Kwestią czasu wydaje się zatem ich popularyzacja na rodzimym rynku – nie tylko reklamowym, ale też rozrywkowym.

Dokładne zbadanie omawianego zjawiska jest utrudnione przez nieregularne ukazywanie się poszczególnych realizacji oraz ich rozproszenie (rozwiązanie takie przyciąga uwagę przedstawicieli różnych branż). Dodatkowe problemy może generować sam sposób odbioru tych przekazów, gdyż niejednokrotnie jest on uzależniony od warunków zewnętrznych (np. możliwości technicznych urządzeń). W dalszych badaniach warto m.in. skoncentrować się na recepcji poszczególnych kampanii. Połączenie metod ilościowych i jakościowych pozwoliłoby sprawdzić, jak odbiorcy wykorzystują i oceniają polskie kampanie oraz aplikacje AR. W konsekwencji możliwe byłoby także udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, w jakim zakresie rozwiązanie to jest szczególnie pożądane – rozrywkowym czy praktycznym.

BIBLIOGRAFIA

- Azuma R.T. (1997). *A Survey of Augmented Reality*. Pozyskano z: <https://www.cs.unc.edu/~azuma/ARpresence.pdf> (dostęp: 18.08.2022).
- Baczkowska, E., Ramus, E. i Soluch, T. (2017). *Raport VR. VR-owa ewolucja marketingu*. Warszawa: Instytut Analizy Sensorycznej.
- Bailenson, J. (2019). *Wirtualna rzeczywistość. Doznanie na żądanie*. Gliwice: Helion.
- Bąkowski, K. (2010). *Interaktywny katalog IKEA wykorzystujący augmented reality*. Pozyskano z: <https://interaktywnie.com/biznes/newsy/mobile-marketingpl/interaktywny-katalog-ikea-wykorzystujacy-augmented-reality-14844> (dostęp: 10.09.2022).
- Bekus, T. (2018). Wykorzystanie rzeczywistości rozszerzonej w marketingu. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Zarządzanie*, nr 3, 279–296.

- Berbeka, J. (2016). Wirtualna i rozszerzona rzeczywistość a zachowania konsumentów. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, nr 303, 84–101.
- Do, H.N, Shih, W. i Ha, Q.A. (2020). Effects of mobile augmented reality apps on impulse buying behavior: an investigation in the tourism field. *Heliyon*, vol. 6, issue 8.
- Du, Z., Liu, J. i Wang, T. (2022). Augmented reality marketing: a systematic literature review and an agenda for future inquiry. *Frontiers in Psychology*, vol. 13.
- Duda, A. (2005). Reklama w teorii kultury – przegląd wybranych stanowisk. *Kultura i Edukacja*, nr 1, 32–47.
- Duszczyk, M. (2017). *Nowa rzeczywistość będzie rozszerzona i wirtualna*. Pozyskano z: <https://www.rp.pl/media/art10204611-nowa-rzeczywistosc-bedzie-rozszerzona-i-wirtualna> (dostęp: 29.08.2022).
- Google's 2019 AR Survey. Pozyskano z: <https://www.thinkwithgoogle.com/consumer-insights/consumer-trends/ar-shopping-interest-statistics/> (dostęp: 10.09.2022).
- Grzybowska, K. (2016). *Pokémon Go – wirtualny fenomen, który monetyzuje się w realnym świecie*. Pozyskano z: <https://interaktywnie.com/biznes/artykuly/mobile/pokemon-go-wirtualny-fenomen-ktory-monetyzuje-sie-w-realnym-swiecie-253563> (dostęp: 03.09.2022).
- Hilken, T., de Ruyter, K., Chylinski, M., Mahr, D. i Keeling, D.I. (2017). Augmenting the eye of the beholder: exploring the strategic potential of augmented reality to enhance online service experiences. *Journal of the Academy of Marketing Science*, vol. 45, 884–905.
- jd (2019). *Capgemini wykorzystuje rozszerzoną rzeczywistość w kampanii rekrutacyjnej*. Pozyskano z: <https://www.wirtualnemedial.pl/arttykul/capgemini-wykorzystuje-rozszerzona-rzeczywistosc-w-kampanii-rekrutacyjnej> (dostęp: 10.09.2022).
- Jemiolo, D. (2021). *Jak VR i AR mogą pomóc w sprzedaży e-commerce?* Pozyskano z: <https://marketingibiznes.pl/it/jak-vr-i-ar-moga-pomoc-w-sprzedazy-e-commerce/> (dostęp: 10.09.2022).
- Kaczorowska-Spychalska, D. (2020). Blockchain, influencer marketing, internet Rzeczy, rzeczywistość rozszerzona i rzeczywistość wirtualna. W: R. Kozielski (red.), *Przyszłość marketingu. Konceptcje, metody, technologie. Teoria i zastosowanie*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 321–370.
- Kazanecki, D. (2016). *Co trzeba wiedzieć o Augmented Reality?* Pozyskano z: <https://www.ideoforce.pl/akademia/co-trzeba-wiedziec-o-augmented-reality,15.html> (dostęp: 09.02.2022).
- Krzemiński, I.J. (2018). Rzeczywistość rozszerzona – potencjał czy zagrożenie? W: J. Morbitzer (red.), *E-świat bez granic i uprzedzeń*. Dąbrowa Górnicza: Wydawnictwo Naukowe Akademii WSB, 69–78.

- Kulej, A., Koźniewski, P. i Czyż, M. (2013). Rzeczywistość rozszerzona w kontekście alfabetyzmu wizualnego. Nowa forma kodu w kulturze wizualnej czy chwilowa moda? *Zeszyty Artystyczne*, nr 24, 97–103.
- Milgram, P. i Kishino, F. (1994). A Taxonomy of Mixed Reality Visual Displays. *IEICE Transactions on Information and Systems*, nr 12, 1321–1329.
- Montero, A., Zarraonandia, T., Diaz, P. i Aedo, I. (2019). Designing and implementing interactive and realistic augmented reality experiences. *Universal Access in the Information Society*, vol. 18, 49–61.
- Nieradka, P. (2021). *Obszary wykorzystania wzbogaconej rzeczywistości*. W: E. Ziemia i A. Karmańska (red.), *Transformacja cyfrowa organizacji i społeczeństw*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach, 376–389.
- NowyMarketing (2021). *YOC uruchamia innowacyjną kampanię AR dla BSH*. Pozyskano z: <https://nowymarketing.pl/a/35058,yoc-uruchamia-innowacyjna-kampanie-ar-dla-bsh> (dostęp: 10.09.2022).
- Pardel, P. (2009). Przegląd ważniejszych zagadnień rozszerzonej rzeczywistości. *Studia Informatica*, vol. 30, nr 1(82), 35–64.
- Ratnicyn, K. (2010). *Rzeczywistość rozszerzona – zaczęło się od zabawy*. Pozyskano z: <https://interaktywnie.com/kreacja/artykuly/trendy/rzeczywistosc-rozszerzona-zaczelo-sie-od-zabawy-10420> (dostęp: 07.09.2022).
- Rauschnabel, P.A., Babin, B.J., tom Dieck, M.C., Krey, N. i Jung, T. (2022). What is augmented reality marketing? Its definition, complexity, and future. *Journal of Business Research*, vol. 142, 1140–1150.
- Rejeb, A., Rejeb, K. i Treiblmaier, H. (2023). How augmented reality impacts retail marketing: a state-of-the-art review from a consumer perspective. *Journal of Strategic Marketing*, vol. 31, issue 3, 718–748.
- Rogalski, K. (2016). *Pokemarketing – How to Use Pokemon Go to Attract Customers?* Pozyskano z: <https://brand24.com/blog/pokemarketing-how-to-use-pokemon-go-to-attract-customers/> (dostęp: 03.09.2022).
- Scholz, J. i Duffy, K. (2018). We ARe at home: How augmented reality reshapes mobile marketing and consumer-brand relationships. *Journal of Retailing and Consumer Services*, vol. 44, 11–23.
- Skórska, H.K. (2017). Systemy i zastosowania rzeczywistości rozszerzonej. *Przegląd Mechaniczny*, nr 7–8, 46–50.
- Smółucha, D. (2017). W pogoni za klientem mobilnym – wykorzystanie narzędzi nowych technologii w marketingu. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, nr 317, 118–135.
- Sung, E.Ch. (2021). The effects of augmented reality mobile app advertising: viral marketing via shared social experience. *Journal of Business Research*, vol. 122, 75–87.
- Weinberger, M. (2016). *Prezes firmy stojącej za Pokemon Go wyjaśnia, czemu gra stała się fenomenem*. Pozyskano z: <https://businessinsider.com.pl/firmy/>

sprzedaz/fenomen-pokemon-go-wyjasnia-prezes-niantic-john-hanke/rs93tl9 (dostęp: 03.09.2022).

- Wójcik, M. (2014). Rozszerzona rzeczywistość – potencjał badawczy z perspektywy bibliologii i informatologii. *Przegląd Biblioteczny*, z. 4, 565–581.
- Yang, S., Carlson, J.R. i Chen, S. (2020). How augmented reality affects advertising effectiveness: the mediating effects of curiosity and attention toward the ad. *Journal of Retailing and Consumer Services*, vol. 54.

Przemysław Szews – doktor, adiunkt w Katedrze Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Łódzkiego, autor książek *Infografika w prasie i Internecie*, *Wizualizacja i dziennikarstwo danych w mediach* oraz *Zawód dziennikarz/komentator sportowy*. Zainteresowania naukowe i badawcze koncentruje na nowych mediach oraz współczesnym dziennikarstwie sportowym.

Agnieszka Barczyk-Sitkowska – doktor, adiunkt w Katedrze Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Łódzkiego, autorka książki *Telewizyjna twórczość Piotra Słowikowskiego w kontekstach kulturotwórczej roli TVP Łódź* (2017). Zainteresowania naukowe: telewizja i jej gatunki, montaż filmowy, reklama audiowizualna, badania reklamy.

Magdalena Zdun

<http://orcid.org/0000-0002-3784-2098>
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
zdunm@uek.krakow.pl
DOI: 10.35765/pk.2024.4603.22

Kultura gospodarcza IV rewolucji przemysłowej jako fundament rzeczywistości hybrydowej¹

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje zagadnienie rzeczywistości hybrydowej, traktując ją jako społeczny i kulturowy fenomen współczesności. Analizie hybrydowej formuły świata służy kategoria kultury gospodarczej. Pojęcie to, dając się poznać jako szczególna odmiana kultury w ogóle, wyprowadzone zostaje z szerzej znanego zjawiska industrializacji i umożliwia wykonanie wielowymiarowej diagnozy rzeczywistości zastanej, z uwzględnieniem trzech różnych, acz powiązanych ze sobą wymiarów rzeczywistości: materialnego, społecznego i symbolicznego. Jednocześnie kategoria kultury gospodarczej uprawomocnia przywołanie kontekstu IV rewolucji przemysłowej, który finalnie staje się matrycą hybrydowości. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie treści poszczególnych warstw kultury gospodarczej Przemysłu 4.0, a rezultatem wskazanie możliwych do identyfikowania hybrydowości. Większość z nich wiązać trzeba z transgresyjnym charakterem kultury, ukierunkowanym na zacieranie granic między tym, co realne i wirtualne, konsumowane i produkowane. Jest to analiza konceptualna. Punktem wyjścia przedstawionym w wywodzie jest pojęcie industrializacji. Finalnej charakterystyce hybrydowej rzeczywistości służy zaś wylistowanie symptomów IV rewolucji.

SŁOWA KLUCZE: hybrydowa rzeczywistość, przemysł 4.0, IV rewolucja przemysłowa, kultura gospodarcza, wirtualność

ABSTRACT

The Economic Culture of the 4th Industrial Revolution as the Foundation of Hybrid Reality

This article explores hybrid reality as a contemporary social and cultural phenomenon, utilizing the concept of economic culture to analyze its multifaceted nature. Economic culture, understood as a distinct variety of culture,

1 Publikacja została sfinansowana ze środków subwencji przyznanej Uniwersytetowi Ekonomicznemu w Krakowie. Projekt nr 038/GGG/2023/POT

allows for a comprehensive examination of three interrelated dimensions of reality: material, social, and symbolic. This framework provides legitimacy to situating hybrid reality within the context of the Fourth Industrial Revolution, which serves as the matrix for understanding hybridity. The objective of this article is to investigate the components of the economic culture in Industry 4.0 and identify the various forms of hybridity that emerge. These forms often stem from the transgressive nature of culture, which blurs the distinctions between reality and virtuality, consumption and production. The analysis is conceptual, beginning with a discussion of industrialization and concluding with an examination of the characteristics of hybrid reality through the lens of the Fourth Industrial Revolution.

KEYWORDS: hybrid reality, industry 4.0, 4th industrial revolution, economic culture, virtuality

Wprowadzenie

IV rewolucja przemysłowa jest ważnym kontekstem współczesnych przeobrażeń. Przełom ten, podobnie jak i jego chronologiczne poprzedniki, ma charakter skokowy i cechuje się mocą przeformułowania społeczeństwa. Za symptomatyczne dla tej rewolucji uznać trzeba przekroczenie granic, skutkujące osadzeniem życia społeczno-gospodarczego w zupełnie nowym kontekście. Jest nim rzeczywistość hybrydowa, stanowiąca sama w sobie fenomen. To powiązanie realności i wirtualności, które z jednej strony daje się poznać jako rezultat techno-ekonomicznych wyobrażeń, z drugiej – stanowi przyczynę następstw o charakterze społeczno-kulturowym. Wydaje się, że Przemysł 4.0 dysponuje sobie właściwą kulturą gospodarczą, a poszczególne warstwy tej kultury fundują hybrydowe rozwiązania.

Celem niniejszego artykułu jest określenie treści poszczególnych warstw kultury gospodarczej Przemysłu 4.0; rezultatem zaś – obraz rzeczywistości hybrydowej, wpierający się na zidentyfikowanych warstwach. Wывód ma charakter analizy konceptualnej i składa się z kilku powiązanych ze sobą części. W pierwszej części zaprezentowany zostanie fenomen i potencjał samego „uprzemysłowienia”. W etapie drugim wprowadzona zostanie fundamentalna dla całej analizy kategoria kultury gospodarczej z wyszczególnieniem jej warstw. Następnie pojęcie to zostanie zaangażowane do systematyzacji specyfik Przemysłu 4.0, co z kolei umożliwi finalne określenie zasad konstrukcyjnych rzeczywistości hybrydowej.

Uprzemysłowienie jako kontekst zmian społeczno-kulturowych

Koncepcja uprzemysłowienia była przedmiotem dociekań ojców założycieli socjologii. Zagadnienie industrializacji zajmuje więc istotne miejsce w pismach pozostawionych przez Claude'a Saint-Simona (1968) i Herberta Spencera (Szacki, 2012, s. 166–167). Pierwszy ze wskazanych dokonuje znaczącego w teorii zmiany społecznej rozróżnienia na społeczeństwo militarne i industrialne; drugi – tę typologię popularyzuje. Saint-Simon pokłada wielkie nadzieje w industrializmie, zakładając, że zorganizowana metoda pracy wywiera korzystny wpływ na funkcjonowanie społeczeństw (Herudziński i Bondyra, 2016, s. 15). Idąc dalej, Herbert Spencer przekonuje, że społeczeństwo industrialne implikuje rozrost organizacji, dobrowolną kooperację opartą na umowie, autonomię sektora prywatnego, demokrację, elastyczność struktury społecznej, swobodę ekonomiczną i wreszcie innowacyjność. W podobnym tonie na temat uprzemysłowienia wypowiadali się przedstawiciele determinizmu technologicznego, w tym William Ogburn (1922, 1964), Thorstein Veblen (1904, 1924) i Daniel Bell (1974). Ostatni ze wskazanych opisuje drogę rozwoju w trzech stadiach: przedindustrialnym, industrialnym, postindustrialnym, lokując tym samym uprzemysłowienie w punkcie centralnym chronologii dziejów. Bell jednocześnie kojarzy każdy etap przejścia z przeformulowaniem typu dominujących relacji. Wielu innych badaczy (podtrzymując narrację chronologiczną) wiąże industrializm nie tylko z szansami, lecz także obarcza proces uprzemysłowienia negatywnymi skutkami. Lewis Mumford (1966), autor rozróżnienia na erę: eotechniczną, paleotechniczną i neotechniczną, wyraża przekonanie, że dalsze

udoskonalenie i rozszerzenie skali mechanizacji (...) bez nadania im kierunku humanistycznego – grozi stworzeniem niebezpiecznego napięcia w łonie struktury gospodarczej (Mumford, 1966, s. 317).

José Ortega y Gasset (2002, s. 39) z kolei industrializację utożsamia z procesem pauperyzacji aksjologicznej, a Erich Fromm (1999; 2013) w tonacji typowej dla przedstawicieli szkoły frankfurckiej obwinia uprzemysłowienie o zachwianie równowagi między modusem bycia i posiadania. W tym też kontekście Herbert Marcuse (1991) proponuje podział na potrzeby prawdziwe i fałszywe, szkicując portret człowieka jednowymiarowego. Wedle jego założeń, miał on być produktem finalnym fordyzmu – ery wydajności i powszechnego dobrobytu.

Portret człowieka jednowymiarowego, szkicowany w warunkach kształtowania się społeczeństw konsumpcyjnych zachodniego świata,

nie przeczy innym formom oddziaływania przemysłu. Analizy wykonane w zupełnie innych kontekstach (gospodarki centralnie planowanej i powszechnego niedostatku produktu) nie w mniejszym stopniu dowodzą oddziaływania przemysłu na procesy życiowe społeczeństwa (Szczepański, 1965, s. 205). Koncentrują się jednak one na nieco innych zagadnieniach. Czołowy przedstawiciel kierunku – Jan Szczepański, w pierwszej kolejności zauważa, że przemysł implikuje zmiany w zakresie pracy. Finalnie industrializacja jest więc procesem prowadzącym do zmian w strukturze społecznej, w tym formowania się specyficznych grup celowych. To nie tylko proces skutkujący zmianą jakości i stylu życia, ale również zespół gospodarczych oddziaływań, implikujący modyfikację systemu wartości (Szczepański, 1965, s. 215). W ten sposób industrializacja jako ważna część procesu modernizacyjnego nie tylko wyznacza kierunek na nowoczesność (Krzysztofek i Szczepański, 2002, s. 31–33), lecz również określa kulturową tendencję.

Industrializacja w rezultacie daje się poznać jako zjawisko szerokie, wymagające uwzględnienia zmiennych i czynników wychodzących poza oczywiste materialne techno-ekonomiczne odniesienia. Proces ten dodatkowo pełni funkcję interesującej kategorii analizy. Jest pojęciem generatywnym – nie tylko wymagającym wyjaśnienia, lecz także zgłaszającym zapotrzebowanie na wyjaśnienie swych własnych specyfik. Nade wszystko industrializacja unaocznia fakt powiązania rozmaitych sprzeczności (m.in. wartościowania i kalkulowania; potrzeb fałszywych i prawdziwych) i antynomii szczególnie znanej z wyeksponowania: między „materialną” i „światopoglądem”. Jej diagnostyk – Karol Marks (1948, 1984, 2005) – swoje uogólnienia na temat procesu rozwojowego wyprowadza z manufaktury. Jego zdaniem, symptomatyczny dla danej fazy rozwoju układ zwany formacją społeczno-ekonomiczną opiera się na właściwym dopasowaniu ideologicznego zaplecza do dostępnych środków i sposobów produkcji. Autor *Nędzy filozofii* zauważa równocześnie, że ludzie „w produkcji oddziałują nie tylko na przyrodę, ale również na siebie” (Matejko, 1962, s. 219). To z kolei daje asumpt do stwierdzenia, że w otoczeniu innowacyjnych technologii kreuje się nowy świat. Świat ten dysponuje sobie właściwym materialnym zapleczem, adekwatnymi doń instytucjami i uzasadniającą aksjologią. Kwestią sporną pozostaje przyznanie w tej strukturze prymatu obszarowi materii. Nie ulega jednak wątpliwości, że na danym etapie rozwoju formuje się właściwa mu kultura gospodarcza. Kategoria ta w przeciwieństwie do formacji społeczno-ekonomicznej traktuje jako równouprawnione wszystkie linie rozwoju (bytową, społeczną, ideową). W ten też sposób stwarza szansę na sprawiedliwą ocenę industrializacji, również w najbardziej współczesnym jej „hybrydowym” urzeczywistnieniu.

Kategoria kultury gospodarczej jako narzędzie analizy

Kategoria kultury gospodarczej jest pochodną pojęcia kultury w ogóle. Nie stanowi jednak zwykłego jej podtypu, lecz raczej dość specyficzną odmianę. Samo pojęcie kultury definiowane może być w rozmaity sposób. Nierzadko też konfrontowane jest z pokrewnym terminem: cywilizacja. Antonina Kłoskowska w nawiązaniu do rozważań luminarzy tematyki, takich jak: Oswald Spengler (2014), Arnold Toynbee (2000) czy Herbert Marcuse (1970), zauważa, że cywilizacja może oznaczać część kultury, a nie jej materialistyczną degradację (Kłoskowska, 2007, s. 69). W następnym kroku zaś identyfikuje strukturę podstawowego w jej analizach pojęcia. Zdaniem Kłoskowskiej kultura obejmuje swym zakresem trzy kategorie zjawisk. Przez to też wyróżnić da się trzy warstwy pojęcia kultura: bytową (materialną), socjetalną i symboliczną. Pierwsza ze wskazanych obejmuje fizycznie wytwory i wymierne, zmaterializowane efekty aktywności człowieka. Druga warstwa to obszar aktywności człowieka: role, działania i instytucje, które aktywność ludzką regulują. Wreszcie ostatnia z wymienionych – warstwa symboliczna jest „matrycą, za pomocą której duch ludzki nadaje kształt rzeczywistości” (Kłoskowska, 2007, s. 75). To sfera wartości i znaków. Trzy zidentyfikowane przez Kołoskowską „wymiar” kultury znajdują bezpośrednie powiązanie z paradygmatami rozwoju społecznego, dookreślającymi gospodarkę. Warstwa materialna wykazuje kompatybilność z ujęciem rozwoju wypracowanym na gruncie determinizmu technologicznego. Jego gruntem ideowym jest materializm historyczny, a kontynuacją determinizm technologiczny w wydaniu prezentowanym m.in. przez Williama Ogburna (1964) czy Thosrteina Veblena (1904; 1924). Zakłada on prymarne znaczenie fizycznych artefaktów w kulturze gospodarczej. Druga ze wskazanych warstw (społeczna) wykazuje powiązanie z instytucjonalnym rozumieniem procesu rozwojowego. Instytucje społeczne – zgodnie z argumentacją Douglasa Northa (1990) czy Karla Polaneya (1957) – są podstawą relacji gospodarczych. Stanowią one reguły gry, które rządzą ludzkimi interakcjami, a w konsekwencji przesądzają o poziomie kapitału społecznego, przedsiębiorczości i innowacyjności. Warstwa symboliczna koresponduje zaś z aksjologicznymi ujęciami rozwoju. Eksponują one znaczenie idei, wartości i norm w gospodarce. Ujęcie aksjologiczne wiązać należy m.in. ze słynnymi tezami Maxa Webera (1994) na temat etyki protestanckiej, jak również z polemicznymi ustaleniami Wernera Sombarta (2010), Ronalda Ingleharta, Deirdre McCloskey (2017), które obalając „protestancki monopol”, dowodzą znaczenia obszaru ideacyjnego w gospodarce i procesie rozwojowym.

Janusz Hryniewicz (2004) dowodzi, że o specyfice kultury gospodarczej przesądza proces importu rozmaitych treści. Ma ona przez to

charakter regionalny, a w przypadku Polski jest pochodną ogólnoeuropejskich podziałów, wyznaczanych jeszcze przez *limes Romanus*. Wypowiadający się w podobnej tonacji Jacek Kochanowicz (2010, s. 18) zwraca uwagę na fakt, że kulturę gospodarczą kształtują dwie kategorie zjawisk: nabyte trwałe dyspozycje grup i jednostek (czyli habitusy i schematy poznawcze postępowania) oraz światopogląd (czyli sądy na temat tego, jak powinna być zorganizowana gospodarka). Jednocześnie kultura – jak przekonuje Janusz Hryniewicz (2004, s. 190) – „służy do wyjaśniania procesów upodobniania się zachowań indywidualnych i kształtowania się jednorodnych zachowań zbiorowych”. Ustalenia te pozwalają stwierdzić, że współcześnie ważnym kontekstem kształtowania kultury gospodarczej są globalne przepływy. To one wmuszają ponadregionalny proces unifikacji, sprawiając, że kultura gospodarcza staje się w większym stopniu specyfiką czasu niż regionu. To z kolei pozwala przyjąć, że IV rewolucja przemysłowa kreuje swój własny ponadregionalny typ kultury gospodarczej, a jej warstwy współtworzą zupełnie nową rzeczywistość i obszar doświadczenia.

IV rewolucja przemysłowa i jej kulturowe specyfiki

IV rewolucja przemysłowa w pewnym sensie jest prostym, chronologicznym następstwem wcześniejszych cywilizacyjnych przełomów. W dużej mierze jednak daje się poznać jako zmiana wysoce specyficzna. Rewolucja ta bowiem dysponuje cechami niestanowiącymi kontynuacji wcześniej zapoczątkowanych procesów. Chronologicznie etap ten poprzedzają aż trzy przełomy: pary i maszyny (I rewolucja, koniec XVIII w.); napędu elektrycznego i produkcji masowej (II rewolucja, początek XX w.); elektroniki i IT (III rewolucja, druga połowa XX w.) (Moczydłowska, 2023, s. 25). Do IV rewolucji przemysłowej prowadzi bezpośrednio cyfryzacja.

Przełom ten ma podłoże technologiczne, ale nie ogranicza się do oddziaływań stricte gospodarczych. Redefiniuje on społeczeństwo i jego kulturę (Schwab, 2018, s. 22–31). Zapleczem technologicznym Przemysłu 4.0 jest sztuczna inteligencja AI i wynikające z tego rozwiązania możliwości produkcyjne i organizacyjne. Pojęcie Przemysłu 4.0 (sygnujące IV rewolucję) zostało wprowadzone przez profesora fizyki Henninga Kagermanna w 2011 r. (Kagerman, Wahlster i Helbih, 2013). Termin ten miał eksponować głęboką transformację cyfrową i usieciwienie gospodarki (Moczydłowska, 2023, s. 19). Kluczowe pojęcie *artificial intelligence* wprowadził pół wieku wcześniej John McCarthy (Marciszewski, 1998, s. 9). Już wówczas, tj. w 1956 r., wierzono, że powierzenie inteligentnych (a więc związanych z podejmowaniem decyzji) czynności maszynie doprowadzi do technoeconomicznego przełomu. Od początku też sztuczna inteligencja, jak

i fundujące się na niej kolejne technologie, budziła wiele obaw i zachwy-
tów. Według Karla Poppera AI jest fundamentem społeczeństwa otwar-
tego; społeczeństwa, w którym postępuje złożoność struktur i funkcjonal-
ności, wzrasta rola nauki i techniki oraz obowiązują zasady merytokracji
i demokracji. IV rewolucja osadza wszak swój punkt ciężkości w polu
logiki, przyjmując jednocześnie, że myślenie sprowadza się do obliczeń
(Lennox, 2023, s. 19–20).

Przemysł IV generacji nie tylko bazuje na AI, lecz również korzysta ze
środowiska, w którym technologia ta sprawdza się najlepiej. Jest nim wirtu-
alność. To ona odpowiada za symptomatyczną dla tej epoki demateria-
lizację środków produkcji. Dematerializacja jest zaś dowodem na szcze-
gólną obserwowanego przełomu. Dokumentuje ona sposób podążania
gospodarki za okryciami nauki: „materia [bowiem] – przekonuje Witold
Marciszewski (1998, s. 17) – jawi się w kontekście współczesnej fizyki nie
jako ostoja trwałości i stabilności, lecz jako coś, co da się przemienić w coś
innego, a więc jakby podlega dematerializacji”. Przemysł czwartej genera-
cji wykorzystuje jednocześnie dematerializację do zreorganizowania śro-
dowiska pracy: użytkowanie nieznanymi wcześniej technologii dokonuje
się nierzadko w całkowicie wirtualnym środowisku. To z kolei oznacza
ustanowienie nowych relacji między aktorami społecznymi, czy jak chce
Marks – określenie stosunków produkcji. Specyfikę tych zaś łączy właśnie
symptomatyczna dla rewolucji cyfrowej hybrydyzacja gospodarki (Götz,
2018, s. 386). Gospodarka hybrydowa wiąże ze sobą świat realny i wirtu-
alny, zacierając między nimi granicę. Na skutek takiego unieważnienia
dochodzi też do podważenia innych klasycznych delimitacji: pomię-
dzy sektorem produkcji i usług oraz masową produkcją i indywidualizacją
produktu. Finalnie trzy dychotomie: realność – wirtualność; produkt –
usługa; masowość – indywidualizacja, tworzą konceptualny szkielet Prze-
mysłu 4.0. Tak też okazuje się, że techniczny komponent IV rewolucji,
tj. AI, jest na tyle przełomowym rozwiązaniem, że erę Przemysłu 4.0 trak-
tować należy jako transformację nie tyle prowadzącą do przekształcenia
świata, ile skutkującą stworzeniem całkiem nowej rzeczywistości.

Przyjmuje się, że przemysł 4.0 wspiera się na czterech filarach (Götz,
2018, s. 386). Pierwszy z nich to systemy cyberfizyczne, dzięki któ-
rym budowany jest pomost między światem fizycznym a jego wirtu-
alną reprezentacją. Przedmiotem reprezentacji w przemyśle 4.0 stać się
może wszystko – nie tylko przedmiot, ale i podmiot pracy – sam czło-
wiek. Systemy cyberfizyczne redefiniują wszak przestrzeń pracy i wpły-
wają na jej organizację. Umożliwiają m.in. pracę zapośredniczoną przez
wirtualność, co daje asumpt to wykształcania się nowych form alienacji.
Rzeczywista obecność człowieka w procesie pracy, produkcji zostaje wyeli-
minowana za pomocą „wynalazków” IV rewolucji. Są nimi: teleobecność

i teleprezentacja (Branicki, 2009, s. 170). Teleobecność umożliwia „bycie” mimo braku fizycznej obecności. Z kolei teleprezentacja pozwala na technologicznie zapośredniczone przeżywania i kreowania relacji (Branicki, 2009, s. 170).

Drugi filar Przemysłu 4.0 to tzw. Internet rzeczy. Pod pojęciem tym należy rozumieć układ urządzeń zdolnych do współpracy przy pomocy sieci i algorytmów bez zaangażowania człowieka. Układ ten wspiera się na sieci relacji bezpodmiotowych, uformowanych na podstawie wyniku działań AI. To konstrukcja sztuczna; system, który może nie tylko przekazywać między poszczególnymi ogniwami informacje, lecz także zdolny jest do samo-uczenia i przeprowadzania symulacji. Kluczowa dlań symulacja dowodzi znakomitości i sztuczności rozwiązania. Według jednego z twórców ideowych założeń postmodernizmu Jeana Baudrillarda symulacja stawia „pod znakiem zapytania (...) różnicę pomiędzy «prawdziwym» i «fałszywym» oraz między światem «rzeczywistości» i światem «wyobraźni»” (Baudrillard, 1996, s. 177–178). Ona też odpowiada za likwidację klasycznej referencyjności pojęcia do jego rzeczywistego desygnatu.

Filar trzeci IV rewolucji to Internet usług. Komponent ten unieważnia podział na sektor produkcyjny i usługowy. Pozwala dostarczać produkt (w postaci zaplecza, serwisu, wsparcia), który jest sprzedawany drogą internetową. Internet usług to zatem istotny aspekt dematerializacji.

Ostatnim filarem Przemysłu 4.0 jest inteligentna fabryka, która łączy w sobie wszystkie wcześniej wymienione komponenty. Inteligentna fabryka, chociaż znaczeniowo nawiązuje do miejsca, wcale miejscem nie jest. To wirtualny sposób organizacji działań gospodarczych. Cechą inteligentnej fabryki jest indywidualizacja produktu przy zachowaniu masowych dyrektyw jego wytwarzania. Fabryka inteligentna to manufaktura XXI w.: elastyczna i zdolna do szybkiej realizacji indywidualnych zamówień. Komponuje ona produkt-usługę „na zamówienie” z wykorzystaniem odpowiednich algorytmów. Taka manufaktura wymaga nie tylko wdrożenia nowych technologii, ale także wymusza implementację adekwatnych modeli biznesowych. Z tym też wiążą się trzy podstawowe charakterystyki inteligentnej fabryki: brak jednoznacznie zdefiniowanych struktur wytwórczych, integracja horyzontalna i wykorzystanie zaawansowanych technologii ICT, czyli m.in. AI – sztucznej inteligencji, VR wirtualnej i AR poszerzonej rzeczywistości, mobilnego Internetu, Internetu Rzeczy czy wreszcie chmur danych (Götz, 2018, s. 389; Wodnicka, 2010, s. 49). Priorytetem i naczelną dyrektywą inteligentnej fabryki jest optymalizacja – podstawowe narzędzi regulacji, jak i społeczno-gospodarcze oczekiwanie i prerogatywa Przemysłu 4.0.

Kultura gospodarcza IV rewolucji przemysłowej w rezultacie daje się usystematyzować w następujący sposób:

- jej warstwa bytowa (materialna) to konglomerat wytworów przemysłu czwartej generacji, jak również infrastruktura, na bazie której wytwory te powstają. W warstwie tej dokonuje się proces dematerializacji. Urzeczywistnia się on na kilku poziomach: po pierwsze, poprzez zatarcie granicy między produktem a usługą; po drugie, poprzez działanie inteligentnej fabryki w przestrzeni wirtualnej; po trzecie, za sprawą eliminacji z procesu produkcji człowieka.
- warstwa socjetalna – to aktywność aktorów ludzi i (nie)ludzi. Proces wytworzenia produktu w dobie IV rewolucji może być realizowany w sposób bezosobowy, a służy temu całe instrumentarium IV rewolucji: Internet rzeczy, teleobecność i teleprezentacja. Internet rzeczy zastępuje sieć międzypodmiotowych powiązań algorytmem, a podmioty działania zamienia w zbiory danych. Z kolei teleobecność, rugując klasyczny dialog, obala habermasowski „świat życia” (Habermas, 2015, s. 12). Zjawisko zatarcia granic między człowiekiem a technologią jeszcze mocniej uwydatnia teleprezentacja. To ona umożliwia pełne wykorzystanie symulacji – podstawowej zdobyczy przemysłu 4.0. Za sprawą teleprezentacji dochodzi do immersji w sztucznym środowisku, a człowiek jako istota dynamiczna i zdolna do autoafirmacji może przestać istnieć (Bartnik, 1995, s. 170, 154). Teleprezentacja realizować może się zarówno na pozycji producenta (gdy umożliwia włączenie się w proces produkcji w wirtualnym świecie), jak i w roli konsumenta (gdy czyni prawdopodobnym zaspokojenie coraz bardziej wyszukanych oczekiwań i potrzeb). Teleprezentacja w skrajnych formach swego urzeczywistnienia zdolna jest wyrwać jednostkę z pola jej rzeczywistych interakcji społecznych. To zaś implikuje redefinicję warstwy socjetalnej. Następuje w niej zastąpienie społecznych reguł gry (instytucji społecznych) – algorytmem i kodem.
- warstwa symboliczna – to światopoglądowe zaplecze Przemysłu 4.0. Wiązać je trzeba z założeniami postmodernizmu. Typowe dla tego nurtu myślowego prerogatywy pluralizmu i indywidualizmu legitymizują przekraczanie granic i dokonywanie wcześniej nieakceptowalnych transformacji. Indywidualizm wzmacnia obsadzenia narcystyczne i koncentrację na osobistych pragnieniach. Pluralizm zaś unieważnia istnienie jednego powszechnego systemu wartości i dominującej narracji o świecie. Współnie wspierają ambitny plan oswobodzenia człowieka z ograniczeń, stając się tym samym filarami transhumanizmu. Transhumanizm uzasadnia zastąpienie człowieka technologią, w tym ingerowanie w jego naturalne, gatunkowe specyfiki. Z tej też przyczyny nurt ten traktować trzeba jako istotny stimulator IV rewolucji

przemysłowej. Sam przemysł 4.0 w tej perspektywie daje się zaś scharakteryzować interesującym paradoksem: jego obszar ideowy podlega przepracowaniu przez materię. Zaplecze światopoglądowe służy wszak uzasadnieniu dominacji technologii nad człowiekiem i ogniskuje się na rozbudzeniu prometejskich ambicji opanowania świata.

Rzeczywistość hybrydowa Przemysłu 4.0

Kategoria kultury gospodarczej unocznia fakt, że rzeczywistość przemysłu 4.0 ma charakter hybrydowy. Hybrydowość ta funduje się na trzech paradoksach:

1. dematerializacji warstwy materialnej (warstwa bytowa)
2. kodyfikacji i algorytmizacji instytucji (warstwa socjetalna)
3. materializacji warstwy ideowej (warstwa symboliczna)

Taki stan rzeczy oznacza istotne przekształcenie zależności denotowanych przez Marksa. W schemacie formacji społeczno-ekonomicznej Marks zakłada wszak prymat materii (bazy) nad obszarem ideowym (nadbudowa) i tą dominacją tłumaczy dynamikę rozwoju. Tym samym współautor I Międzynarodówki przyjmuje, że obszar światopoglądowy jest epifenomenem materii i stanowi wtórne wobec niej uzasadnienie. Światopogląd, według Marksa, każdorazowo przekształca się i dopasowuje do dominujących w danym czasie środków produkcji. Zidentyfikowane paradoksy tymczasem dowodzą, że fenomen rozwoju, w tym industrializacji, tłumaczyć można bez kontynuacji sporu między marksowską (przyznającą prymat materii) i weberowską (osadzającą w roli przewodniej idee) tradycją wyjaśnienia. Kwintesencją analizy może być bowiem coś zupełnie innego: określenie mechanizmów zmiany na bazie identyfikowanych sprzeczności niepokrywających się ze wskazaną przez Marksa drogą interpretacji. Co więcej, sprzeczności te wydają się przecinać wskazywany przez Marksa podział. W przypadku IV rewolucji sprzeczności te określają trzy wskazane już paradoksy. Prowadzą one do zatarcia, a nie wyostrenia granic między eksponowaną przez Marksa materialną bazą i ideową nadbudową. Na skutek takiego stanu rzeczy wzrasta znaczenie obszaru pośredniego, ulokowanego między materialnością i ideowością. Obszar ten to aktywność prowadzona w przestrzeni realno-wirtualnej, wykorzystująca teleobecność i teleprezentację. To sieć powiązań i decyzji prowadzona przez aktorów społecznych ze wsparciem AI, a czasem z jej dominującym udziałem. Hybrydowy charakter rzeczywistości funduje się w rezultacie na wskazanych paradoksach i jest pochodną jakościowych przeobrażeń treści poszczególnych warstw kultury gospodarczej. Każda

z warstw jest powiązaniem sprzeczności i wyznacza continuum możliwych do zaobserwowania zjawisk.

Chociaż hybrydowość IV rewolucji wspiera się na trzech powiązanych ze sobą dychotomiach:

- wirtualność – realność
- materialność – niematerialność
- instytucja i algorytm

to nie implikuje świat dualnego. Dychotomie te kreuja raczej rzeczywistość synkretyczną, w której swoje lokum znajdują rozmaite powiązania. Stanowią one często twory hybrydalne *par excellence*, wyznaczające punkty pośrednie między tym, co wirtualne i realne, materialne i zdematerializowane, instytucjonalne i kodyfikowane.

Przemysł 4.0 nie inkorporuje do wirtualności całego doświadczenia. Dostarcza raczej nowego kontekstu jego realizacji. Nie dematerializuje też w całości produktu i infrastruktury ani nie prowadzi do zupełnej algorytmizacji. Sprawia jednak, że świat się zmienia, stając się hybrydowym na poziomie materialnym, społecznym i ideowym. Hybrydowość IV rewolucji znajduje wyraz w kilku możliwych do zaobserwowania symptomach.

Symptom 1: Personalizacja produktu i depersonalizacja wytwórcy

Symptom ten wiązać trzeba z indywidualizacją, która prowadzi do rozszerzenia wachlarza pragnień i doznań. Zjawisko to Mirosława Marody sygnuje mianem (po)romantycznego indywidualizmu (Marody, 2015, s. 69). Z jednej strony typowe dlań jest ogniskowanie uwagi na świecie wewnętrznych wyobrażeń; z drugiej – wiąże się z unieważnieniem (typowego dla klasycznego romantyzmu) odniesienia dla wspólnoty. Koncentracja na własnych odczuciach skutkuje rozszerzeniem wachlarza potrzeb, a w końcu prowadzi do przetransformowania potrzeb w pragnienia. Jednocześnie w układzie tym wspólnota zastąpiona zostaje masą, legitymizującą realizację kolejnych fałszywych – by skorzystać z terminologii Herberta Marcuse (1970) – pragnień. Przemysł IV generacji jednak nie tylko generuje takie pragnienia, ale również umożliwia ich sprawną realizację za sprawą inteligentnej fabryki. To ona jest źródłem produktu „skrojonego na miarę”, podług gustu i oczekiwań klienta. Produkt w inteligentnej fabryce dodatkowo realizowany jest w reżimie masowości. I przez to też personalizując konsumenta, depersonalizuje jego wytwórcę. Do jego wykonania bardziej potrzebna jest algorytm niż człowiek. To właśnie oznacza eliminację wytwórcy i abdykację *homo creator*.

Symptom 2: Umasowienie zindywidualizowanego produktu

Naturalną konsekwencją takiego stanu rzeczy jest umasowienie zindywidualizowanego produktu. Spersonalizowany produkt Przemysłu 4.0 staje się ciekawą „hybrydą” – rodzajem sztuczki i imitacji rękodzieła, które wykonywane jest na wielką skalę. Produkt spersonalizowany nie jest więc żadnym unikatem czy osobliwością. Jest wytworem fabrycznym i masowym, a o jego oryginalności i wyjątkowości przesądzają indywidualnie dobrane specyfikiki – kolor, grawerunek, parametry.

Symptom 3: Zjawisko adhezji i kohezji w układzie człowiek-technologia

Możliwości inteligentnej fabryki wiążą się ze zjawiskami, które za glosariuszem innej dyscypliny – fizyki określić można mianem adhezji i kohezji. Opisują one sposób powiązania ze sobą dwóch materii: adhezja – powierzchniowy; kohezja – strukturalny. *Per analogiam* adhezja stanowi powiązanie z technologią z zachowaniem podmiotowości, a kohezja oznacza zatracenie sprawstwa. Jednocześnie adhezja łączy się z dużą ingerencją technologii w człowieka np. na poziomie stylu życia, a jej miarą jest poziom uzależnienia się od produktów, skrojonych na miarę oczekiwań klienta (telefonu czy smartwatcha). Kohezja to z kolei połączenie z technologią bezpośrednio zagrażające podmiotowości. Zjawisko to jest rezultatem eksploatowanej w przemyśle 4.0 technologii AI. Współcześnie AI nie jest już wszak kojarzona wyłącznie z obszarem science fiction (Wilk, 2018, s. 105). To realne zastosowanie maszyn do zastępowania człowieka. Sztuczna inteligencja jest wciąż obszarem wielkich aspiracji, a jej rozwój budzi zarówno obawy, jak i nadzieje. Największym jej atutem wydaje się poszerzenie zdolności poznawczych i decyzyjnych człowieka; ograniczeniem – zbyt daleko idąca zdolność samo-uczenia. Z technologią tą wiąże się obawa, że AI nie tylko wyhamuje aktywność człowieka, ale także zapanuje nad istotą ludzką. Jacek Dukaj (2021) zauważa, że AI pod osłoną optymalizacji wyniku i działań ukierunkowanych na organizowanie dobrobytu zmierza w stronę ubezwłasnowolnienia człowieka. Sztuczna inteligencja to nie tylko maszyny myślące, lecz także mogące człowieka zastąpić. Zasadniczo AI jest więc procesem wyprowadzającym inteligencję poza człowieka, a tym samym pozbawiającym go podstawowych przymiotów podmiotowości, takich jak decyzyjność i błędzenie. Sztuczna inteligencja w rezultacie stanowi pułapkę. Jest ona kreatorem udoskonalonego świata, w którym odciążony z obowiązków człowiek zostaje okradziony z tego, co tkwi u rdzenia jego egzystencji – omylności

i emocjonalności. AI oferuje bowiem możliwość podejmowania decyzji bez pomyłki i afektywnego obciążenia. W ten sposób tworząc świat zoptymalizowany i zaprognozowany, rani dumę człowieka myślącego. Podmiotowość w takim układzie zaczyna mieć charakter iluzoryczny. Realizować ma się ona albo w „w tle”, tj. w wąskich (uznawanych za nieistotne) aspektach rzeczywistości, albo w sztucznych układach, gdy człowiek wchodzi w rolę pozornego decydenta w świecie fikcji – grach i innych wirtualnych układach (Dukaj, 2021, s. 3).

Symptom 4: Prezentacja awatara i maskowanie siebie

Transpozycja do wirtualnych układów oznacza nierzadko przyjęcie nowego wizerunku, przy wykorzystaniu technik telobecności i teleprezentacji. W ten sposób przemysł 4.0 wykorzystuje maskę i eliminuje twarz. Maską zaś otwiera furtkę do anonimowości, realizującą się w dwóch podstawowych odmianach: jako anonimowość serwerów lub anonimowość użytkowników (Mazurek, 2006, s. 78–79). Anonimowe formy uobecnienia warunkują w dużym stopniu symptomatyczny dla IV rewolucji proces symulacji, który prowadzić może do nowego wymiaru zaspokajania potrzeb. Ten nowy wymiar doświadczenia zapewnia immersja, czyli zjawisko zanurzenia w wirtualnym świecie, wiązane ze zmianą stanu świadomości na taki, w którym jako realna postrzegana jest nierealność. Wacław Branicki immersję opisuje jako „zapadanie podmiotu” i definiuje jako „zanikanie w rzeczywistości i powstawanie w środowisku elektronicznym” (Branicki, 2009, s. 170).

Symptom 5: Bycie z sobą pozbawione bycia obok siebie

Wzrost znaczenia i zasięgu środowiska elektronicznego funduje nową aksjologię. Jej podporą jest radykalny pluralizm. To on legitymizuje, typowe dla wirtualności nowe efemeryczne i zanonimizowane układy. Pluralizm pozwala na świat bez zobowiązań; świat, w którym nie trzeba uwiarygodniać swojego stanowiska. Człowiek postmodernity uznaje za równoprawny każdy model życia. Jednocześnie lepiej porusza się w układach elastycznych i odhierarchizowanych. Zakwestionowanie uniwersalnych, aksjologicznych odniesień skutkuje zaś (Marody i Poleszczuk, 2004, s. 317) masowym wykorzeniem. W efekcie tego zjawiska aktorzy społeczni zostają pozbawieni punktu odniesienia, tzw. założycielskiego holizmu, na bazie którego formować mogłaby się wspólnota. W rezultacie wspólnotę zastępują zgrupowania „luźnych mas”, pozbawionych zobowiązań i lojalności. Na ich też bazie – jak przekonuje Mirosława

Marody – dochodzi do „implozji struktur i formuje społeczeństwo dyskretne” (Marody i Giza-Poleszczuk, 2004, s. 337). W społeczeństwie tym redefiniowane zostają więzi: ich matrycą staje się splot działań ulotnych, stanowiących jedynie pretekst do bycia-dzielonego-z-innymi. Te działania to m.in. uczestnictwo w imprezach, wirtualnych spotkaniach itd. (Marody i Giza-Poleszczuk, 2004, s. 337). Podtrzymaniu tego typu ulotnych powiązań sprzyjają realia IV rewolucji przemysłowej i właściwa jej kultura maski. Przenosi ona przynajmniej część relacji do wirtualnej przestrzeni, która potęguje przechodność i bark zobowiązania. W świecie wirtualnym jednostka jest wkomponowana w relacje z innymi, ale układy, w których funkcjonuje, pozbawione zostają cech stabilności. To nierzadko powiązania służące zabawie lub załatwianiu spraw i rozwiązywaniu zadań. To także nieskończona liczba relacji wykształcająca „mentalność jednorazowego eksperymentatora i kolekcjonera wrażeń” (Zdun, 2021, s.180). Efemeryczność układu unieważnia dialogiczny charakter międzyludzkich odniesień, pozwalając na bycie z sobą pozbawione bycia obok siebie; „bycie”, które przestaje być współdzielone z innymi; przestaje być byciem „dla” i byciem z „powinien” (Lévinas, 1998).

Symptom 6: Delegacja decyzyjności i absorbcja przyjemności

Infrastruktura IV rewolucji przemysłowej w dużym stopniu sprawia, że ludzie stają się dla siebie ekranami (Gajak-Toczek, 2010, s. 960). Interakcja ludzka zostaje w coraz większym stopniu zastąpiona kodem, a decyzyjność – algorytmem. Techniki symulacyjne równocześnie sprawiają, że zwiększa się gatunkowa absorbcja przyjemności. Produkt dzięki technikom tym zyskuje dodatkowe wymiary. Z jednej strony sprawstwo jednostki zostaje rozszerzone (gdyż człowiek doświadczyć może tego, co wcześniej wydawało się nieprawdopodobne). Z drugiej jednak – podlega ono limitacji (ponieważ kosztem zwiększenia absorbcji przyjemności istota ludzka abdykuje na rzecz technologii).

Wnioski

Kultura gospodarcza IV rewolucji przemysłowej daje się finalnie poznać jako konstrukcja, na której wspiera się – symptomatyczna dla współczesności – rzeczywistość hybrydowa. We wszystkich możliwych do zidentyfikowania wymiarach: bytowym, socjetylnym i symbolicznym jest ona obszarem transgresji (Koziński, 2002, s. 43). Przypisane do poszczególnych

warstw wytwory, działania, znaczenia są wyrazem nie tyle adaptacji do mieniającego się świata, ile dokumentacją faktycznego przetransformowania. Każda z warstw umocowuje proces hybrydyzacji w inny sposób:

- obszar materialny poprzez wiązanie fizycznego artefaktu z wirtualnym jego urzeczywistnieniem;
- obszar socjetalny poprzez łączenie realnych interakcji z kodem;
- obszar symboliczny poprzez implementację zaplecza ideowego ponowoczesności do obszaru techniki.

Sednem denotowanego przełomu są więc transgresje, rozumiane za Józefem Kozińskim jako „działania, które polegają na tym, że człowiek świadomie przekracza dotychczasowe granice materialne, społeczne i symboliczne” (Koziński, 2002, s. 43). Transgresje te uprawdopodobniają realizację człowieczeństwa w nowym, rozszerzonym wymiarze. Przez to też wspólnie wyznaczają one oś konstrukcyjną kultury gospodarczej Przemysłu 4.0.

Transgresje zasadniczo otwierają przed człowiekiem nową ścieżkę rozwoju, przez to też nie można ich oceniać w sposób jednoznaczny. Mimo zidentyfikowanych zagrożeń nie da się więc umniejszać dokonania 4.0 rewolucji przemysłowej. To przełom nadzwyczajny, transponujący społeczeństwa na inny poziom funkcjonowania. W przełomie tym dochodzi za sprawą technologii cyfrowych do przełamania wcześniej niemożliwych do przekroczenia ograniczeń. W tych też uwarunkowaniach formuje się nowy porządek społeczny i hybrydowa rzeczywistość. Jako efekt i baza rewolucji przemysłowej 4.0 stanowi ona wyzwanie, a nie problem.

Dobremu urządzeniu hybrydowej rzeczywistości służyć może wypracowanie adekwatnego modelu człowieczeństwa. Winien on umożliwiać korzystnie z dostępnych rozwiązań i jednocześnie chronić przed technologicznym zdominowaniem. Wdaje się, że model ten wiązać należy z deficytową dziś kategorią refleksyjności. To ona stać się powinna naturalnym narzędziem monitorowania i przeciwdziałania negatywnym konsekwencjom współczesnej industrializacji. Zdaniem warszawskich badaczek Mirosławy Marody i Anny Gیزی-Poleszczuk (2004, s. 107), refleksyjność realizuje funkcje autentyczności i przez to też jest naturalnym antidotum na odpodmiotowanie. Wiąże się ona również z określonym typem tożsamości. Jest nim zidentyfikowany przez Jürgena Habermasa (1977) typ tożsamości ego.

Tożsamość ego to spodziewana faza rozwoju i naturalne następstwo tożsamości naturalnej (w której dziecko uczy się wyróżnić swoje ciało z otoczenia) i tożsamości roli (w której człowiek uczy się bycia w świecie i odczytywania adresowanych wobec niego oczekiwań). To również dojrzała tożsamość, która przypisać się daje nie tylko do cyklu życia, ale także pasuje do konkretnych uwarunkowań kulturowych. Tożsamość ego

poprzez wyeksponowanie znaczenia autentyczności pasuje do świata zdecentralizowanego; świata, w którym podstawową umiejętnością jest osiągnięcie porozumienia (Kaniowski, 1984, s. 91). Jednocześnie tożsamość ego niesie ze sobą nadzieję „wybudzenie podmiotu”. Dlatego też paradoksalnie ten typ tożsamości traktować można jako naturalne narzędzie zabezpieczenia przed mankamentami aktualnej fazy uprzemysłowienia.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik, C. (1995). *Personalizm*. Lublin: Oficyna Wydawnicza „Czas”.
- Baudrillard, J. (1996). Precesja symulakrów. Tłum. T. Komendant. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 175–189.
- Bell, D. (1974). *The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting*. London: Heinemann.
- Branicki, W. (2009). *Tożsamość a wirtualność*. Kraków: Nomos.
- Dukaj, J. (2021). Sztuczna inteligencja – koniec naszej podmiotowości? *Pomorski Thinkletter*, nr 4, 1–5.
- Fromm, E. (1999). *Mieć czy być*. Tłum. J. Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Fromm, E. (2013). *Rewolucja nadziei. W stronę uczłowieczonej technologii*. Tłum. A. Kocha. Kraków: Vis-à-Vis.
- Gajak-Toczek, M. (2010). Tożsamość a współczesne media. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura*, nr 1, 90–101.
- Götz, M. (2018). Przemysł czwartej generacji (przemysł 4.0) a międzynarodowa współpraca gospodarcza. *Ekonomista*, nr 4, 385–403.
- Habermas, J. (2015). Od obrazów świata do świata życia. Tłum. A. Romaniuk. *Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne*, nr 3, 11–37.
- Herudziński, T. i Bondyra, K. (2016). Przemysł jako przedmiot zainteresowania socjologii. *Zarządzanie Innowacyjne w Gospodarce i Biznesie*, 1/22, 13–26.
- Hryniewicz, J. (2004). *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kagermann, H., Wahlster, W. i Helbig, J. (2013). *Recommendations for Implementing the Strategic Industrie 4.0*. Acatech-National Academy of Science and Engineering, Germany.
- Kaniowski, A. (1984). Socjalizacja jednostki a rozwój społeczny w teorii Jürgena Hubermsa. *Univeristatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania*, 5(145), 11–21.
- Kłoskowska, A. (2007). *Socjologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Kochanowicz, J. (2010). Duch kapitalizmu na polskiej peryferii. Perspektywa historyczna. W: J. Kochanowicz i M. Marody (red.), *Kultura i gospodarka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 21–51.
- Kozielecki, J. (2002). *Transgresja i kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Krzysztofek, K. i Szczepański, M.S. (2002). *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Lévinas, E. (1996). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: PWN.
- Lennox, J.C. (2023). *Sztuczna inteligencja i przyszłość ludzkości. 2084*. Tłum. Z. Kościuk. Warszawa: Fundacja Prodeo.
- Marciszewski, W. (1998). *Sztuczna inteligencja*. Kraków: Znak.
- Marcuse, H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. W. Gromczyński. Warszawa: PWN.
- Marks, K. (1948). *Nędza filozofii: odpowiedź na „Filozofię nędzy” p. Proudhona*. Tłum. K. Bleszyński, listy Karola Marksa, tłum. P. Hoffman. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Książka.
- Marks, K. (1984). *Kapitał*, t. 3. Warszawa: PWN.
- Marks, K. (2005). *Rękopisy filozoficzno-ekonomiczne z 1844 r.* Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Marody, M. (2015). *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Marody, M. i Giza-Poleszczuk, A. (2004). *Przemiany więzi społecznych*. Warszawa: WN Scholar.
- Matejko, A. (1962). Socjologia przemysłu – jej przedmiot i stosunek do nauk pokrewnych. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, nr 24, z. 4, 219–247.
- Mazurek, P. (2006). Anatomia internetowej moralności. W: D. Batorski, M. Marody i A. Nowak (red.), *Spoleczna przestrzeń Internetu*. Warszawa: Wydawnictwo SWPS, 79–89.
- McCloskey, D.N. (2017). *Burżuazyjna godność. Dlaczego ekonomia nie potrafi wyjaśnić współczesnego świata?* Tłum. J. Lewiński, M. Zieliński. Wrocław: Instytut Edukacji Ekonomicznej.
- Moczydłowska, J. (2023). *Przemysł 4.0 (?) Ludzie i technologie*. Warszawa: Difin.
- Mumford, L. (1966). *Technika a cywilizacja. Historia rozwoju maszyny i jej wpływ na cywilizację*. Tłum. E. Danecka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- North, D. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ogburn, W.F. (1922). *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. New York: B.W. Huebsch Inc
- Ogburn, W.F. (1964). *On Culture and Social Change*. Selected Papers. Edited and with an Introduction by Otis Dudley Duncan. Chicago: University Press Chicago.
- Ortega y Gasset, J. (2002). *Bunt mas*. Tłum. P. Niklewicz. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Polanyi, K. (1957). *The great transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- Saint-Simon, C. (1968). *Pisma wybrane*, t. 2. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Schwab, K. (2018). *Czwarta rewolucja przemysłowa*. Warszawa: Wydawictow Studio Emka.
- Sombart, W. (2010). *Żydzi i życie gospodarcze*. Tłum. M. Brokmanowa. Warszawa: IFiS PAN.
- Spencer, H. (1972). *On Social Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spengler, O. (2014). *Zmierzch zachodu*. Tłum. J. Marzęcki. Warszawa: Aletheia.
- Szacki, J. (2012). *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*. Warszawa: PWN.
- Szczepański, J. (1965). Społeczne mechanizmy wpływu uprzemysłowienia. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, nr 27, z. 3, 205–215.
- Toynbee, A.J. (2000). *Studium historii*. Tłum. J. Marzęcki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Veblen, T. (1904). *Theory of Business Enterprise*. New York: The New American Library.
- Veblen, T. (1924). *Absentee Ownership and Business Enterprise in Recent Times. The Case of America*. London: Allen & Unwin.
- Weber, M. (1994). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Tłum. J. Miziński. Lublin: Wydawnictwo Test.
- Wilk, A. (2018). Sztuczna inteligencja – wyzwaniem XXI wieku. *Przegląd Telekomunikacyjny*, r. XCI, nr 5, 105–111.
- Wodnicka, M. (2010). Wpływ czwartej rewolucji przemysłowej na innowacyjność usług. *Optimum. Economic Studies*, nr 3(105), 48–59.
- Zdun, M. (2021). Virtus virtualis jako metafora i symptom kultury (nie)odpowiedzialności. W: M. Bogunia-Borowska (red.), *Kultura (nie)odpowiedzialności: społeczne konteksty zaniechanej cnoty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 171–186.

Magdalena Zdun – doktor habilitowany nauk socjologicznych, zatrudniona na stanowisku profesora uczelni w Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie. W uznaniu za monografię: *Innowacje. Perspektywa*

społeczno-kulturowa w roku 2017 otrzymała Nagrodę im. Anieli hrabiny Potulickiej za wybitne osiągnięcia naukowe wpisujące się w ideę chrześcijańskiego humanizmu. Jest autorką ponad 50 publikacji z zakresu socjologii gospodarki i rozwoju i kultury. Na podstawie monografii *(Super) Nowe Atlantydy. Regionalna dywersyfikacja kultur rozwoju gospodarczego* i dorobku naukowego w roku 2019 uzyskała stopień doktora habilitowanego w zakresie nauk socjologicznych. Interesuje się zagadnieniem innowacyjności, przedsiębiorczości i kultur gospodarczych.

Marcin Pomarański

<http://orcid.org/0000-0001-5008-2612>

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

marcin.pomaranski@mail.umcs.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.23

Technologia w służbie polityki w czeskich utopiach negatywnych w XX wieku

STRESZCZENIE

Celem artykułu była analiza roli polityki i technologii w czeskich utopiach negatywnych w XX w. Szczególna uwaga została poświęcona dwóm utworom dystopijnym: wydanemu w 1920 r. dramatowi *R.U.R. Rossumovi Univerzální Roboti* Karela Čapka (1860–1927) oraz opublikowanej w 1967 r. powieści *Blažený věk* Jiřího Marka (1914–1994). Obydwa utwory stanowią przykłady niezwykłych eksperymentów literackich, w których wykreowane wizje pozornie szczęśliwych społeczeństw są pretekstem do krytyki nie tylko czechosłowackiej, ale również europejskiej rzeczywistości politycznej. Niezależnie od dzielącego obydwu dzieła niemalże półwiecza, jak również ich odmienności gatunkowej, wykazują one wiele wspólnych elementów treściowych, dzieląc również podobne obawy o wpływ nowoczesnej technologii na życie człowieka. Jak się okazuje, każda z wizji wywarła także bardzo duży wpływ na współczesną kulturę popularną, stając się źródłem wciąż aktualnych idei społecznych oraz interesujących debat toczonych nie tylko w kręgach politycznych, ale również w szeroko pojętym środowisku zwolenników fantastyki naukowej.

SŁOWA KLUCZE: technologia i polityka, czeska literatura polityczna w XX w., utopie negatywne, Karel Čapek, Jiří Marek

ABSTRACT

Technology and Politics in Czech Dystopian Literature of the 20th Century

This article examines the interplay between politics and technology in Czech negative utopias from the 20th century, focusing on two seminal works: Karel Čapek's 1920 play *R.U.R. (Rossum's Universal Robots)* and Jiří Marek's 1967 novel *Blažený věk*. Both works represent significant literary experiments, using their depictions of ostensibly ideal societies as vehicles for critiquing both Czechoslovak and broader European political realities. Despite the nearly

fifty-year gap between them and their differing genres, these works share thematic similarities, particularly in their concerns about the effects of modern technology on human life. Additionally, both texts have profoundly influenced contemporary popular culture, generating enduring social commentary and stimulating discussions within political spheres and among science fiction enthusiasts.

KEYWORDS: technology and politics, Czech political literature, 20th-century dystopias, Karel Čapek, Jiří Marek

Wprowadzenie

W 1928 r. na londyńskiej wystawie w Królewskiej Hali Ogrodniczej zaprezentowano pierwszego brytyjskiego robota ludzkich rozmiarów. Miał na imię Eric, komunikował się drogą radiową i potrafił odpowiadać na pytania widzów. Samego siebie określał on mianem „człowieka bez duszy” (Husbands, 2019), a na jego piersi dumnie prezentował się napis „R.U.R.”, będący swoistym obwieszczeniem, że oto nastąpiła era superludzi. Komunikat umieszczony na maszynie był doskonale czytelny dla ówczesnej opinii publicznej. Stanowił bowiem element trwającej od kilku lat zażartej debaty na temat idei post-człowieka oraz możliwości naukowego wspomaganie ludzkiego rozwoju (Parrinder, 2015; Higbie, 2013). Debatę tę zainicjowała angielska premiera dramatu *R.U.R. Rossumovi Univerzální Roboti* autorstwa Karel Čapka (1860–1927), czeskiego pisarza uznanego za jednego z pionierów fantastyki naukowej. Utwór ten, ze współczesnej perspektywy już nieco zapomniany, jest bezspornie pierwszą pełnoprawną europejską dystopią technologiczną, wartą zapisania w annałach kultury popularnej przede wszystkim z powodu najwcześniejszego w historii literatury posłużenia się terminem „robot”¹ na określenie „żywej myślącej maszyny mającej wartość siły roboczej” (Čapek, 1956, s. 18).

Dzieło prezentowało wizję motywowanej naukowo inżynierii gatunku ludzkiego, która starając się skopiować naturę człowieka, ostatecznie prowadzi do całkowitej eksterminacji życia na ziemi. Powstałe w 1920 r.², miało być osobistym rozliczeniem się autora z dramatyczną rzeczywistością polityczną, a w szczególności z tragedią I wojny światowej, w której

1 Słowo „robot” wymyślił brat autora Josef Čapek. Stanowiło ono derywat czeskich słów: „robota” oznaczającego pracę przymusową oraz „robotnik” oznaczającego osobę zmuszoną do wykonywania takiej pracy (Rhee, 2018).

2 Dramat wydany został w języku czeskim w 1920 r., na początku roku 1921 został wystawiony na deskach teatru (premiery odbyła się 25 stycznia 1921 r.). W wersji angielskiej utwór został wydany i wystawiony w Londynie w 1923 r. (Ort, 2013).

wykorzystana nowoczesna technologia odpowiadała za maksymalizację liczby ofiar. Mimowolnie, dramat stał się również preludium do debaty nad wpływem nauki i technologii na ludzkie życie, która przetoczyła się przez europejskie kręgi intelektualne w latach 20. XX w. Prawdopodobnie żaden z uczestników tych debat nie mógł przewidzieć, że w momencie, w którym robot Eric będzie odbywał swoje tournée po Stanach Zjednoczonych Ameryki, rok po londyńskiej premierze, idea post-człowieka zostanie zawłaszczona przez nazizm i zideologizowana w postaci koncepcji „nadczłowieka”, a literacka wizja inżynierii społecznej i biologicznej gatunku ludzkiego już niedługo nabierze nowego złowieszczego wymiaru.

Jak się okazało z perspektywy czasu, utwór Čapka nie był jedyną czeską dystopią technologiczną, która będąc próbą osobistego rozliczenia się z otaczającą rzeczywistością społeczno-polityczną, stała się symboliczną zapowiedzią jeszcze większego zła. Na podobną formę autorskiego protestu zdecyduje się niemal pół wieku później inny praski pisarz Jiří Marek (1914–1994), który zaniepokojony totalitarnym charakterem ideologii komunistycznej i rozczarowany jej czechosłowackim obliczem, opublikował w 1967 r. w formie powieści dystopię technologiczną, zatytułowaną *Blažený věk*. Zaprezentował w niej wizję utworzonego po wojnie nuklearnej zaawansowanego technologicznie państwa powszechnej szczęśliwości i beztróski, które „głośno chwalone przez wszystkie usta, ma jakieś dziwne cienie, które bardzo mocno przysłaniają szczęście promieniujące z reklamy (...)” (Marek, 1989, s. 15). Cienie te udaje się dostrzec z pełną grozą dopiero po przewrocie cywilizacyjnym, jakim było pojawienie się androidów wyposażonych w sztuczną inteligencję. Jak się okazało, antytotalitarne obawy Marka znalazły swoje odzwierciedlenie jeszcze szybciej niż w przypadku Čapka, bo już w przyjętej rok po wydaniu powieści doktrynie Breżniewa³ i stanowiącej jej przesłankę interwencji wojsk Układu Warszawskiego w Czechosłowacji.

Celem niniejszej pracy będzie analiza roli polityki i technologii w czeskich utopiach negatywnych w XX w. Szczególna uwaga zostanie poświęcona dwóm wspomnianym powyżej utworom dystopijnym: wydanemu w 1920 r. dramatowi Karel Čapka oraz opublikowanej 47 lat później

3 Czyli radzieckiej doktrynie ograniczonej suwerenności państw socjalistycznych, sformułowanej przez Leonida Breżniewa, sekretarza generalnego Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego. Po raz pierwszy została ona przedstawiona przez S. Kowalowa na łamach „Prawdy” we wrześniu 1968 r., w artykule *Suwerenność i międzynarodowe zobowiązania państw socjalistycznych* jako polityczne usprawiedliwienie przeprowadzonej kilka tygodni wcześniej „Operacji Dunaj”, czyli militarnej interwencji wojsk Układu Warszawskiego w Czechosłowacji, skutecznie zatrzymującej liberalizację Komunistycznej Partii Czechosłowacji (Winiarska-Tworóg, 2011).

powieści Jiříego Marka. Obydwa stanowią przykłady niezwyklej eksperymentów literackich, w których wykreowane wizje pozornie szczęśliwych społeczeństw są pretekstem do krytyki nie tylko czechosłowackiej, ale również europejskiej rzeczywistości politycznej. Niezależnie od dzielącego obydwaj utwory niemalże półwiecza, jak również ich odmienności gatunkowej, dramat Čapka i powieść Marka wykażą wiele wspólnych elementów treściowych, dzieląc również podobne obawy o wpływ nowoczesnej technologii na życie człowieka, w szczególności na sferę polityki. Jak się z czasem okazało, każda z wizji wywarła także bardzo duży wpływ na współczesną kulturę popularną, stając się źródłem interesujących debat toczonych nie tylko w kręgach politycznych, ale również w szeroko pojętym środowisku zwolenników fantastyki naukowej.

Wszelkie rozważania wymagają jednak wpięrw odpowiedzi na pytanie o sposób rozumienia i zakres pojęciowy dystopii technologicznej. Różnorodność podejść politologicznych, historycznych, socjologicznych i literaturoznawczych do zjawiska utopii była wielokrotnie podnoszona przez autorów na całym świecie. Jerzy Szacki, dla przykładu, skrupulatnie zebrał je, wyróżniając sposoby rozumienia utopii kolejno jako: 1) mrzonki; 2) ideału; 3) eksperymentu; 4) alternatywy. Mając to na uwadze, zamierzam w niniejszej pracy za tym ostatnim definiować utopię jako wspólnotę pewnej postawy wobec świata, polegającej na zdecydowanym przeciwstawieniu rzeczywistości wykreowanych ideałów (Szacki, 2000). Dystopia będzie natomiast kategorią utopii negatywnej, prezentującej „koszmarną, choć logicznie uzasadnioną, wewnętrznie spójną i niekiedy dość prawdopodobną wizję przyszłej egzystencji człowieka” (Smuszkiewicz, 1990, s. 262). Będzie wyrastała z charakterystycznej dla wszystkich utopii krytycznej postawy wobec aktualnej w danym czasie rzeczywistości, jednakże nie będzie podzielała jednocześnie uznawanej za naiwną utopijnej wiary w możliwość zmiany świata na lepsze. W przeciwieństwie do utopii pozytywnej, która podchwytuje nowe trendy kulturowe, dostrzegając w nich szanse na szczęśliwsze życie, utopia negatywna stara się piętnować polityczną szkodliwość tychże trendów, ostrzegając jednocześnie przed społeczną łatwowiernością i bezrefleksyjnością wobec nich (Smuszkiewicz, 1990).

1. Techno-polityczne obawy utopii negatywnych

Twórczość Čapka i Marka wpisuje się w rozpowszechniony dwudziestowieczny trend kulturowy określony przez Gregory’ego Claeysa mianem „drugiego zwrotu dystopijnego” (Claeys, 2010, s. 113) w historii literatury. W przeciwieństwie do pierwszego, który dokonał się na przełomie

XVIII i XIX w. i łączył oświeceniowy kult rozumu z charakterystycznym dla romantyzmu mrokiem i mistycyzmem, jak chociażby w słynnych powieściach Mary Shelley *Frankenstein* (1818) oraz *The Last Man* (1826)⁴, drugi zwrot wynikał z intensywnego rozwoju naukowo-technologicznego dokonującego się sto lat później. Dystopijna dynamika była w tym okresie zasługą postdarwinowskiego biologicznego determinizmu, któremu towarzyszył nieustanny spór entuzjastów i kontestatorów postępu naukowego, roztaczających wizję czekającej ludzkość świetlanej przyszłości lub wręcz odwrotnie – jej nieuchronnego upadku.

Symbolem tych konfrontowanych ze sobą uniesień stała się publiczna debata dwóch wybitnych naukowców brytyjskich, a prywatnie bliskich przyjaciół – Johna Haldane’a (1892–1964) oraz Bertranda Russella (1872–1970). Pierwszy z nich, w wykładzie wygłoszonym w Cambridge w 1923 r. zatytułowanym *Dedal, czyli Nauka i Przyszłość* (*Daedalus, or, Science and the Future*), posłużył się greckim mitem jako symbolem rewolucji naukowej, roztaczając wizję nieuniknionej przyszłości, w której technologia udoskonali ludzkie życie. W równie wyszukanej pod kątem mitologicznej symboliki odpowiedzi przygotowanej kilka miesięcy później i zatytułowanej *Ikar, czyli Przyszłość Nauki* (*Icarus, or, The Future of Science*), drugi z badaczy całkowicie zakwestionował ową utopijną nieuchronność, wytykając jej zwolennikom naiwność i logiczną sprzeczność (Stock, 2022).

Jak się okazało, realne wizje rozwoju społecznego i politycznego, które w XX w. materializowały się w wojnach światowych, niezliczonych autorytaryzmach politycznych lat 20., a głównie w totalitaryzmie komunistycznym i nazistowskim, przynajmniej częściowo potwierdziły obawy Russella. Ruchy polityczne stojące za tymi zjawiskami nie tylko bowiem starały się urzeczywistniać własne koncepcje idealnego państwa, ale dążyły również do realizacji określonych idei społecznej i eugenicznej inżynierii ludzkich zachowań, które wcześniej stanowiły co najwyżej przedmiot teoretycznych rozważań. To tłumaczy powszechną popularność utopii negatywnych w dwudziestowiecznej literaturze, jak również obecność wpisującego się w nie wątku naukowo-technologicznego, wraz z wynikającym z tej formy twórczości przekonaniem o nieuniknionych i katastrofalnych konsekwencjach politycznych i społecznych teje obecności (Claeys, 2010).

Nie w każdym jednak utworze literackim wątek ten pełnił podobną funkcję, nie wspominając już nawet o popkulturowym i pozaliterackim wyeksploatowaniu tego motywu w muzyce, kinematografii, komiksach czy

4 A także w twórczości m.in. Thomasa Spence’a (*The Constitution of Spensonia*, 1801), Thomasa Northmore’a (*Memoirs of Planetes*, 1795) czy Hannah More (*The History of Mr Fantom*, 1797).

grach komputerowych. Najbardziej znane powieści dystopijne są bowiem wielowymiarowymi krytykami społecznymi i politycznymi, odczytanymi chociażby jako: parabola stosunków panujących w Rosji bolszewickiej – *My Jewgienija Zamiatina* (1920); moralizatorska przestroga przed konformistyczną beztroską, przedkładającą wygodę konsumencką nad głębsze emocje – *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya (1932); czy jednoznaczne potępienie systemu totalitarnego – *Rok 1984* George’a Orwella (1949). W każdym z tych przypadków technologia pełniła istotną funkcję treściową, kreując złudną doskonałość prezentowanych wizji. Ostatecznie jej rola była jednak ograniczona i podporządkowana społecznej lub politycznej wymowie tych dzieł.

Utwory Čapka i Marka wpisują się dla odmiany w trend, który stara się w większym stopniu docenić rolę czynnika technologicznego, czyniąc z niego główną przyczynę finalnego upadku cywilizacji. Ludzkość zapatrzona w postęp technologiczny jako panaceum na wszelkie bolączki społeczne sama sprowadza na siebie katastrofę, nie będąc w stanie sprostać konfrontacji niedoskonałej, targanej emocjami, choć mimo to twórczej natury ludzkiej z beznamiętnym i nieokiełznanym perfekcjonizmem maszyn. Dystopie technologiczne tego typu będą w związku z tym treściowo zorientowane wokół następujących motywów: 1) wątku zgubnego uzależnienia ludzkości od wynalazków; 2) idei maszyny stopniowo zastępującej człowieka we wszelkich sferach życia; 3) wizji technokratycznego państwa totalitarnego; 4) zguby, jaką człowiekowi przynosi globalny konflikt nuklearny (Sibley, 1971).

2. Maszyna zastępuje człowieka

W przypadku dramatu *R.U.R* oraz powieści *Blažený věk* mamy bez wątpienia do czynienia z dominacją drugiego ze wspomnianych powyżej motywów treściowych. W obydwu przypadkach bowiem to humanoidalne maszyny, zwane u Čapka robotami, a u Marka – automatami, sprowadzają na ludzkość ostateczną klęskę. Głównymi bohaterami pierwszego z utworów jest kierownictwo firmy Rossum’s Universal Robots⁵, zajmującej się produkcją robotów. Zgodnie z prawami popytu i podaży starają się oni produkować jak najtańszych sztucznych pracowników, którzy w krótkim czasie stają się niezbędnym wyposażeniem każdego gospodarstwa

5 W polskim przekładzie dramatu Čapka, dokonany przez A. Sieczkowskiego, nazwa firmy nie została przetłumaczona na język polski. W celu zachowania sensu tytułowego akronimu R.U.R. nazwa firmy zachowała brzmienie angielskie „Rossum’s Universal Robots” (Čapek, 1956).

domowego na świecie. Widząc w robotach przede wszystkim narzędzia – sprawniejsze od ludzi pod kątem technicznym i bardziej inteligentne, firma kieruje się prostym rachunkiem ekonomicznym. Jednakże, zapoczątkowana przez Rossum's Universal Robots moda na myślące maszyny, wspomagana ich masową produkcją i powszechną dostępnością, prowadzi ostatecznie ludzkość do upadku, a nie wymarzonego raj. Ludzie pozbawieni obowiązku pracy i zanurzeni w codziennym hedonizmie szybko ulegają degeneracji, pozwalając, by nawet wojny były prowadzone w ich zastępstwie przez roboty (Čapek, 1956).

Nieustanny postęp technologiczny pozwala firmie w niedługim czasie wprowadzić nową generację maszyn obdarzonych samoświadomością. Nowe roboty z zaprogramowaną wrażliwością dostrzegają tragizm swojego niewolniczego położenia i uznają człowieka za największe zagrożenie na ziemi. Kierowane wyłącznie logiką decydują się w związku z tym dokonać eksterminacji rodzaju ludzkiego. Bunt nabywających świadomość maszyn przeciwko swoim stwórcom obserwuje z przerażeniem ostatni człowiek na ziemi – główny inżynier firmy Alquist, w którego usta Čapek wkłada finalny zarzut:

Ja oskarżam naukę! Oskarżam technikę! (...) To my, my jesteśmy wszystkim winni! Przez swoją manię wielkości, dla czyichś zysków, dla sprawy postępu, sam nie wiem, dla jakich tam jeszcze ogromnych rzeczy, zabiliśmy ludzkość. Własna wielkość rozsądzi wreszcie nas samych, pękniecie jak rozdęty balon! Takiej olbrzymiej, z ludzkich kości usypanej mogiły nie wznioł jeszcze żaden Dżengis-chan (Čapek, 1956, s. 94).

Powieść Marka dla odmiany opowiada historię mieszkańców City – zaawansowanego technologicznie miasta, będącego stolicą kraju zrodzonego w wyniku wojny nuklearnej. Głównym bohaterem jest profesor Maximus, emerytowany fizyk, który dekady wcześniej odkrył technologię „tranzyfery”, pozwalającej maszynom uniezależnić się od źródła energii. Przyczynił się tym samym do zainicjowania nowej epoki w dziejach ludzkości – intensywnej mechanizacji i technicyzacji wszelkich dziedzin życia, którą ostatecznie nazwano tytułowym Błogim Wiekiem (*Blažený věk*). W konsekwencji doprowadziło to do powstania technokratycznego raj, w którym ludzkość żyje w spokoju i beztrudnie, zdolna do zaspokajania każdej potrzeby, dzięki wszechobecnej technologii i rozbudowanemu aparatowi państwowemu (Marek, 1989).

W przeciwieństwie do historii Čapka, opisany w powieści Marka upadek ludzkości nie ma tak gwałtownego charakteru. Jest to raczej wieloletni proces stopniowego wypierania ludzi z każdej dziedziny życia, a później zastępowania ich automatycznymi sobowtórami. Jest on w gruncie rzeczy

tak subtelny, że zauważa go jedynie wspomniany Maximus – tragiczny bohater narodowy, żałujący dokonanego odkrycia i obwiniający się o to, że hedonistyczne życie w technokratycznym City zdegenerowało społeczeństwo i psychicznie jego mieszkańców, niszcząc więzi wspólnotowe, spłycając przeżywane emocje i pozbawiając ludzi intelektualnych wyzwań. Stawiając na szali wszystko, co w życiu osiągnął, profesor podejmuje ostatnią próbę przeciwstawienia się technoewolucji, jednakże nie znajdując zrozumienia społecznego ani pomocy ze strony władz politycznych, ostatecznie ponosi klęskę, czyniąc świadkiem końca cywilizacji swoją córkę. To do niej należy tu gorzka konkluzja:

Może raczej mają ci, którzy przeżywają swój dzień w otępieniu i milczeniu, pośród przyjemnych marzeń. Może naprawdę nie należy robić w życiu nic innego, jak tylko przyjemnie czekać na swój koniec, ponieważ pozostałe prace mogą doskonale wykonywać automaty. A ponieważ wyglądają jak ludzie, więc ludzie mogą sobie wymrzeć i nic się nie stanie, City będzie nadal istnieć, nadal będą jeździć napowietrzne koleje, nadal po ulicach będą się przesuwac tłumy, tyle że tłumy automatów, gazety też będą drukowane przez automaty i urzędy będą pracować dla automatów, i będzie się produkowało różne przedmioty dla automatów, i sztuczne kwiaty będą rozkwitać dla automatów (Marek, 1989, s. 225–226).

Motyw maszyny zastępującej człowieka nie jest jedynym elementem łączącym obydwie dystopie. Współdzielą one jednakową oś konstrukcyjną prezentowanych historii, którą można schematycznie przedstawić w następujący sposób: ekscytujące odkrycie naukowe – szczęśliwe życie człowieka w raju technologicznym – stopniowa degeneracja natury ludzkiej – upadek cywilizacji i powstania świata maszyn. Szczególną pozycję w obydwu utworach zajmuje również osoba wynalazcy. Jest on głównym inicjatorem dokonującego się postępu. Tytułowy założyciel zakładów Rossuma w dramacie Čapka, podobnie jak profesor Maximus z powieści Marka, za swoje wynalazki jest hołubiony i zyskuje status postaci wręcz kultowej. Historia Rossuma zostaje zmitologizowana, stając się swoistym legendarnym aktem założycielskim przedsiębiorstwa oraz punktem odniesienia – historycznym, ekonomicznym i moralnym – dla wszystkich późniejszych działań podejmowanych przez dyrekcję „Rossum’s Universal Robots”, Maximus zaś jako bohater państwowy, który umożliwił nastanie Wieku Błogiego, na każdym wręcz kroku zmuszony jest konfrontować się ze swoją sławą, czy to w przedstawiających go monumentach zdobitych budynki administracji, czy to w doniesieniach prasowych, czy też w pamięci spotykanych na co dzień obywateli City.

3. Rzeczywistość polityczna źródłem zła

W obydwu utworach szczególne miejsce zajmuje rzeczywistość polityczna. Każdorazowo stanowi ona literacki komentarz krytyczny autorów wobec sytuacji, w jakiej znalazła się Czechosłowacja w XX w. Čapek kreśli wizję nonszalanckich polityków, którzy w bezrefleksyjny sposób starają się zarządzać państwem, skupiając się przede wszystkim na problemach bieżących – gaszeniu pojawiających się wciąż na nowo ognisk niezadowolonia społecznego, motywowanych głównie trudną sytuacją gospodarczą i socjalną. Taki krajobraz polityczny był autorowi bowiem szczególnie dobrze znany z czechosłowackiej powojennej codzienności, tym bardziej że w momencie opublikowania *R.U.R.* ojczyzna Čapka istniała dopiero dwa lata, a pierwsze rządy konserwatystów Karela Kramářa (1918–1919) i socjaldemokratów Vlastimila Tusara (1919–1920) borykały się z całym szeregiem problemów charakterystycznych dla młodego państwa. Jednakże, w zaprezentowanym w dramacie tle politycznym można wyłuskać również elementy rozwijanej przez całe życie Čapka postawy antyautorytarnej. Do bohaterów *R.U.R.* docierają bowiem polityczne pomysły zapowiadające budowę rajy na ziemi. Temu celowi ma służyć masowa tania siła robocza (zapewniana przez roboty), jak również hasła w stylu „Nie traćmy ani chwili!”, aktywizujące masy społeczne do działania (Čapek, 1956). Idee te w kolejnych utworach Čapka, w szczególności w satyrycznej powieści antyfaszystowskiej z 1935 r. *Válka s mloky* (Čapek, 1992), przybiorą bardziej sprecyzowaną formę koncepcji „czeskości”, która będzie miała humanistyczny i pragmatyczny rys, ucieleśniany przez liberalno-demokratyczne poglądy Tomáša Masaryka, idealizowanego przez Čapka pierwszego prezydenta Czechosłowacji, a jednocześnie wymiar antynacjonalistyczny – środkowoeuropejski i kosmopolityczny (Rovná, 2018).

Jeszcze bardziej jednoznacznego charakteru nabiera dystopijna rzeczywistość polityczna w *Blažený věk*. City to bowiem struktura totalitarna. Wprawdzie zaawansowana technologicznie – z ruchomymi chodnikami kolejną napowietrzną i wieloma innymi udogodnieniami – ale stanowiąca jednocześnie zbiurokratyzowany moloch administracyjny, kierowany przez technokratyczną Radę na czele z Najwyższym Działaczem. Jest ona w stanie zaoferować mieszkańcom jedynie bezmyślny konsumpcjonizm, przeradający się w wyzutą z emocji, pragnień i nadziei wegetację biologiczną. Totalitarnego obrazu City dopełnia podtrzymywany stan permanentnego zagrożenia ze strony demonizowanego państwa sąsiedniego, wszechobecna cenzura wyjaśniana względami bezpieczeństwa, a także hasła w stylu „Błogi Wiek wykwittem ludzkiej cywilizacji” czy „Obywatele, zadeklarujcie swoje TAK wobec poczynań władz!”, które mają narzucać określone opinie lub stanowić fasadę procesów demokratycznych.

Podobnie jak w dramacie *R.U.R.*, powieść Marka jest zatem krytyczną próbą rozliczenia się z czechosłowacką codziennością polityczną – komunizmem, który kilka miesięcy później w czasie Praskiej Wiosny będzie próbował przyjąć bardziej liberalne oblicze, lecz ostatecznie polegnie w obliczu interwencji militarnej. Jednakże, jest to również bardziej osobista próba rozliczenia się autora ze swoją przeszłością. Przez lata wspierał on bowiem ten system, a w jego dorobku znajdowały się utwory utrzymywane w konwencji realizmu socjalistycznego. W tym kontekście, profesor Maximus ze swoimi dylematami i żalem, podejmujący iście Kafkowską próbę ostatniej konfrontacji z biurokratycznym molochem, stanowi *alter ego* samego Marka wciąż publikującego utwory pod okiem reżimowej cenzury.

W obydwu utworach dystopijnych technologia ostatecznie pada łupem partykularnych interesów politycznych. Niezależnie od szlachetnych pobudek mających na celu poprawę ludzkiej doli, maksymalizację zysków przy minimalnych nakładach pracy oraz przyspieszenie rozwoju cywilizacyjnego ludzkości, sztuczni ludzie zostają wykorzystani przez polityków jako narzędzie społecznej kontroli i ucisku obywateli. Roboty Čapka, mające ułatwiać pracę, stają się ostatecznie źródłem napięć społecznych. Jako tańszy zamiennik pracowników prowadzą bowiem do zjawiska masowego bezrobocia, a jednocześnie są wykorzystywane jako posłuszne władzy siły wojskowe, zaprowadzające porządek i pacyfikujące kontestatorów nowej rzeczywistości. Nic bowiem nie może stanąć na drodze budowy nowej utopijnej rzeczywistości społeczno-politycznej. Finalnie to właśnie owo skierowanie robotów przeciwko protestującym masom społecznym doprowadzi maszyny do wniosku, że największym zagrożeniem dla życia jest sam człowiek (Čapek, 1956).

Również automaty z powieści Marka są ostatecznie wykorzystane jako czynnik mający utrwalić określoną wizję polityczną i kryjący się za nią reżim. Bohaterowie *Blažený věk* odkrywają, że maszyny znalazły zastosowanie w totalitarnym aparacie represji City, którego władze porywają niewygodnych przeciwników reżimu i zastępują ich dla niepoznaki uległymi imitacjami. Oczywiście, działania te są podejmowane w celu zachowania trwałości systemu politycznego, obejmując krytyków władzy czy nawet osoby zadające niewygodne pytania. Proces trwający systematycznie przez wiele lat prowadzi do nieoczekiwanych skutków, powodując scalanie się świadomości automatów ze świadomością ludzi, których mieli zastąpić. W konsekwencji automat, zastępujący jednego z najpotężniejszych generałów w City, przyjmuje całkowicie świadomość tego generała jako swoją, zapominając ostatecznie, że jest maszyną (Marek, 1989).

Podsumowanie

Spoglądając na historię dwudziestowiecznej Europy Środkowej, łatwo zrozumieć, dlaczego ówcześni autorzy, żyjący i tworzący w tej części kontynentu, uznawali rzeczywistość polityczną za źródło krzywd ludzkich, a postęp technologiczny – za czynnik utrwalający totalitarne ideologie, a nie za źródło emancypacji człowieka i poprawy jego losu. Jednakże czy z perspektywy kilku dekad, które upłynęły od wydania tych utworów, dystopie te mogą stać się jeszcze istotnym punktem intelektualnego odniesienia, wykraczającego poza czysto popkulturową rolę, związaną z upowszechnianiem się motywu humanoidalnych robotów/automatów? Swobodną podpowiedź w tej sprawie wydaje się dawać nam współczesny czeski prozaik Ivan Klíma, który jako chłopiec przeżył pobyt w getcie i obozie koncentracyjnym Terezin i który odczytuje te dystopie w bardziej uniwersalny sposób:

Čapek w przeciwieństwie do wielu intelektualistów, mniej interesował się ekonomicznymi, klasowymi i politycznymi przyczynami totalitarnych przewrotów. Dla niego faktem o największym znaczeniu była porażka ludzi wykształconych, ich gotowość służenia totalitarnym systemom (Kenety, 2020).

Podążając za tokiem rozumowania Klimy, odkryjemy, że czeskie dystopie są źródłem wciąż aktualnych idei społecznych. Z jednej bowiem strony ich antytotalitarny wydźwięk, korelujący z tragicznymi wydarzeniami historii Europy Środkowej, jest uniwersalną przestrożą przed pojmowaną w stylu Lorda Actona władzą absolutną, która ma tendencję do absolutnej demoralizacji. W tym sensie utwory Čapka i Marka wpisują się w nurt współczesnej czeskiej kultury pamięci historycznej jako racjonalne głosy rozsądku, starające się ostrzegać przed tragicznymi konsekwencjami społecznymi i politycznymi władzy, mającej skłonność do autorytaryzmu. Z taką polityczną i moralną wymową wpisały się również w szerszy nurt światowej (choć nie zawsze tak stechnicyzowanej) literatury dystopijnej XX w., przestrzegającej przed nazizmem, podobnie jak u Sinclaira Lewisa (*It Can't Happen Here*) czy Katharine Burdekin (*Swastika Night*), lub dokonującej od wewnątrz literackiej wiwisekcji zimnowojennego totalitaryzmu komunistycznego w stylu Janusza Zajdla (*Limes inferior*) czy Władimira Wojnowicza (*Moskwa 2042*) (Hammond i Seed, 2020; Marks, Vieira i Wagner-Lawlor, 2022).

Z drugiej strony, Čapek i Marek w zrobotyzowanych dystopijnych wizjach nie zapominają jednak o człowieku, formułując również przesłania ogólnohumanistyczne. W finałowej scenie dramatu *R.U.R.* widzimy

parę robotów – młodych kochanków, których ostatni człowiek na ziemi przedstawia jako nowych Adama i Ewę. W powieści *Blažený věk* zaś skazany z góry na porażkę w konfrontacji z totalitarną władzą profesor Maximus umyślnie decyduje się na swoją ostatnią walkę jako wyraz ludzkiego indywidualizmu i umiejętności krytycznego myślenia, mimowolnie zasiewając ziarno tego buntu również w swojej córce, która zdecyduje się kontynuować beznadziejną batalię ojca. Te „pozornie szczęśliwe zakończenia” są symbolem ostatecznego triumfu ludzkiej natury, niemożliwej do skopiowania w humanoidalnych maszynach. Triumf ten najdobitniej został wyrażony w finałowym epigramie innego dystopijnego dzieła powstałego w latach 20. XX w., niemieckiego filmu ekspresjonistycznego *Metropolis* (1927): „Pośrednikiem między głową a rękami musi być serce!” (Marks, Vieira i Wagner-Lawlor, 2022, s. 139).

BIBLIOGRAFIA

- Čapek, K. (1956). R.U.R. Rossum's Universal Robots. Dramat kolektywistyczny w trzech aktach z komediowym prologiem. W: K. Čapek, *Dramaty*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 7–138.
- Čapek, K. (1992). *Inwazja jaszczurów*. Wrocław: Wydawnictwo „Siedmioróg”.
- Claeys, G. (2010). The origins of dystopia: Wells, Huxley and Orwell. W: G. Claeys (red.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 107–131.
- Hammond, A. i Seed, D. (2020). Divided Worlds: The Political Interventions of Science Fiction. W: A. Hammond (red.), *The Palgrave Handbook of Cold War Literature*. Cham: Palgrave Macmillan, 263–282.
- Higbie, T. (2013). Why Do Robots Rebel? The Labor History of a Cultural Icon. *Labor Studies in Working-Class History of the Americas*, nr 10.1, 116–117.
- Husbands, P. (2019). *Robots: What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenety, B. (2020). *War with the Newts: Karel Čapek's prescient, dystopian magnum opus*. Pozyskano z: <https://english.radio.cz/czech-books-you-must-read-8506310/6> (dostęp: 09.02.2023).
- Marek, J. (1989). *I nastał Wiek Błogi*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- Marks, P., Vieira, F. i Wagner-Lawlor, J. (2022). Introduction. W: P. Marks, F. Vieira i J. Wagner-Lawlor (red.), *The Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures*. Cham: Palgrave Macmillan, 1–21.
- Ort, T. (2013). *Art and Life in Modernist Prague. Karel Čapek and His Generation, 1911–1938*. New York: Palgrave Macmillan.
- Parrinder, P. (2015). *Utopian Literature and Science. From the Scientific Revolution to «Brave New World» and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan.

- Rhee, J. (2018). *The Robotic Imaginary: The Human and the Price of Dehumanized Labor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rovná, L. (2018). Political Thinking of Karel Čapek: Between Czech and European. W: W. Pape i J. Šubr (red.), *Mitteleuropa denken: Intellektuelle, Identitäten und Ideen. Der Kulturraum Mitteleuropa im 20. und 21. Jahrhundert*. Berlin: De Gruyter, 259–272.
- Sibley, M. (1971). *Technology and Utopian Thought*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Smuszkiewicz, A. (1990). Dystopia. W: A. Niewiadowski i A. Smuszkiewicz (red.), *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 262–263.
- Stock, A. (2022). The Twentieth Century. W: P. Marks, J. Wagner-Lawlor i F. Vieira (red.), *The Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures*. Cham: Palgrave Macmillan, 137–148.
- Szacki, J. (2000). *Spotkania z utopią*. Warszawa: Wydawnictwo „Sic!”.
- Winiarska-Tworóg, D. (2011). Doktryna Breźniewa. W: M. Marczewska-Rytko i E. Olszewski (red.), *Encyklopedia Politologii. Tom 4: Myśl Społeczna i Ruchy Polityczne Współczesnego Świata*. Warszawa: Wolters Kluwer, 104–106.

Marcin Pomarański – politolog i filozof; adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; autor publikacji naukowych podejmujących problematykę współczesnych doktryn i ruchów politycznych, relacji polityki i religii, a także form współczesnej utopii politycznej. Autor monografii *Ruchy secesjonistyczne w USA w XXI wieku* (Lublin 2020) oraz *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki* (Lublin 2013).

Paweł Kaźmierczak

<http://orcid.org/0000-0002-7940-3341>
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
pawel.kazmierczak@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2024.4603.24

Pedagogia świętych na kanwie teologii Hansa Ursa von Balthasara i Adrienne von Speyr

STRESZCZENIE

Tajemnica świętych obcowania jest katolicką prawdą wiary. Dla szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara i współpracującej z nim lekarki i mistyczki Adrienne von Speyr święci stanowili aktualizację i potwierdzenie prawdziwości Ewangelii, a zarazem jedno ze źródeł teologii dogmatycznej. Zasadniczym pojęciem w tej perspektywie poznawczej jest osobista misja świętych w Kościele, którą Balthasar badał, stosując metodę „nadprzyrodzonej fenomenologii”. Poszukiwał w ten sposób nowych impulsów nie tylko dla duchowości, ale także dla teologii. Jednym ze źródeł poznania świętych był dla Balthasara kontemplacyjno-mistyczny kontakt Adrienne von Speyr ze świętymi, poświadczony kościelnym imprimatur dla jej publikacji, a także teologicznym rozeznaniem Balthasara i wielu innych teologów. Celem artykułu jest, po pierwsze, rekonstrukcja Balthasariańskiej metody „nadprzyrodzonej fenomenologii” w odniesieniu do świętych, również przy wykorzystaniu publikacji A. von Speyr. Drugim krokiem jest natomiast próba wydobywania implikacji teologii świętych Balthasara i Speyr dla pedagogiki religii. Przyjęto metodę analizy tekstów obojga autorów, stanowiących przedmiot zainteresowania, z uwzględnieniem literatury sekundarnej. Konkluzją jest konstatacja ogromnego potencjału pedagogii świętych w wychowaniu katolickim, katechezie, samowychowaniu i osobowej integracji.

SŁOWA KLUCZE: święci, wychowanie, Hans Urs von Balthasar, Adrienne von Speyr, pedagogika religijna

ABSTRACT

The Communion of Saints in the Framework of Hans Urs von Balthasar's and Adrienne von Speyr's the Theology

The mystery of the communion of saints is a central tenet of Catholic faith. For Swiss theologian Hans Urs von Balthasar and his collaborator, the mystic and physician Adrienne von Speyr, the saints were seen as embodiments

and affirmations of the Gospel's truth, serving as a foundational source for dogmatic theology. Central to their approach is the concept of the saints' personal mission within the Church, explored by Balthasar through his method of "supernatural phenomenology." This approach not only provided fresh insights into spirituality but also influenced theological discourse. Balthasar's understanding of the saints was deeply informed by von Speyr's contemplative and mystical experiences, which were validated by the Church and supported by both Balthasar and other theologians. This article aims to reconstruct Balthasar's method of "supernatural phenomenology" in relation to the saints, incorporating insights from von Speyr's writings. It further explores the implications of Balthasar and von Speyr's theology of the saints for religious education. Using textual analysis of the works by both authors, supplemented by secondary literature, the article highlights the significant potential of incorporating the pedagogy of the saints into Catholic education, catechesis, self-education, and personal integration.

SŁOWA KLUCZE: communion of saints, Hans Urs von Balthasar, Adrienne von Speyr, supernatural phenomenology, Catholic education

Wstęp: Podwójna misja

Niniejszy tekst ma na celu wydobyć pedagogicznych implikacji z „teologii świętych” szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988) oraz współpracującej z nim lekarki i mistyczki, Adrienne von Speyr (1902–1967). Punktem wyjścia jest zatem istotny aspekt wielkiego dzieła teologicznego dwudziestowiecznego „doktora Kościoła”, jak określa Balthasara o. Joseph Fessio SJ (Barron, 2024), i pozostającej do tej pory w jego cieniu A. von Speyr, której pisma jednakowoż Balthasar uważał za ważniejsze niż swoje. Punktem docelowym jest natomiast próba znalezienia implikacji teologii świętych dla pedagogiki religii, rozumianej przede wszystkim jako „dyscyplina prowadząca religijną refleksję nad ludzką egzystencją: (...) jako teoria edukacji, która dzięki religijnej perspektywie (teologicznej interpretacji codzienności) poszerza rozumienie życiowych dążeń i zadań człowieka” (Aleksiejuk, Marek i Milerski, 2020, s. 36–73). Postępowanie badawcze oparte na analizie tekstów określam za Bogusławem Milerskim (2020, 108) jako metodę genezy tekstualnej.

Tajemnica „świętych obcowania” jako część Symbolu Apostolskiego należy do fundamentalnych prawd wiary. Potwierdza to Katechizm Kościoła Katolickiego, dodając: „Kościół jest właśnie komunią świętych” (KKK 1994, 946). Ta prawda wiary miała dla Balthasara ogromne znaczenie. Już podczas swoich jezuickich studiów zetknął się z Henrym de Lubakiem,

który zaszczerpił w nim fascynację ojcami Kościoła, świętymi teologami pierwszych wieków chrześcijaństwa. Później główną inspiracją do pogłębienia tematu świętości i jej związku z teologią było dla Balthasara 27 lat życia spędzonych u boku bazylejskiej lekarki Adrienne von Speyr, od roku 1940 aż do jej śmierci. Jak pisze w książce *Our Task (Nasza misja)*: „Ta lekarka połączyła obie te rzeczywistości [teologię i świętość] w sposób wyjątkowy i niepojęty” (Balthasar, 1994, s. 103). Ich współpraca okazała się niezwykle owocna. Pierwszym jej pokłosiem jest Wydawnictwo św. Jana, w którym zostały wydane ich liczne i znaczące publikacje teologiczne oraz medytacyjne komentarze biblijne. Drugi plon stanowi nowatorski jak na owe czasy instytut świecki – Wspólnota św. Jana. Balthasar (1981; 1994) wielokrotnie powtarzał, że była to ich wspólna misja i że nie należy oddzielać jego dzieła od dzieła A. von Speyr.

Niedługo po nawróceniu na katolicyzm, w roku 1942, Adrienne usłyszała słowa Anioła: „Tu vivra au ciel et sur la terre” („Będziesz żyła w niebie i na ziemi”) (Balthasar, 1994, s. 183; Bagnoud, 2018, s. 3; Żyła, 2023, s. 34). Była to zapowiedź jej licznych darów mistycznych. Jak zauważa Pauline Dimech, Balthasar uznawał Adrienne von Speyr za świętą charyzmatyczkę i tym samym za źródło nowych teologicznych intuicji (Dimech, 2015, s. 10). Dlatego od momentu zawarcia znajomości z Adrienne, która zaowocowała jej konwersją z protestantyzmu na katolicyzm, Balthasar poświęcił lwią część swego czasu i energii teologicznej interpretacji jej mistycznych darów (Balthasar, 2004b, s. 64). Jako wybitny znawca historii teologii, poczynając od ojców Kościoła aż do czasów współczesnych, w tym szczególnie duchowości św. Ignacego z Loyoli, a równocześnie doktor germanistyki, Balthasar, jak mało kto, rozumiał prądy kultury: muzyki, poezji, dramatu i filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem niemieckiego idealizmu, który ujmował w perspektywie eschatologicznej. Uważał, że dzięki tej nadzwyczajnej eklezyjalnej erudycji był przygotowany, by „przyswoić w pełni jej [Adrienne] teologiczne intuicje i dać im odpowiedni wyraz” (Balthasar, 1994, s. 44). Z perspektywy czasu potwierdził, że nie miał ani przez chwilę wątpliwości co do wiarygodności charyzmatu lekarki z Bazylei, która z jednej strony była niezwykle oddana swoim pacjentom, rodzinie, członkom Wspólnoty św. Jana, a z drugiej posiadała głębokie nastawienie kontemplacyjne, a w dodatku była obdarowana niezwykle obfitością mistycznych darów (Balthasar, 1981, Foreword). Po śmierci Adrienne Balthasar publikował dzieła, w których ukazywał jej misję i osobowy profil, mający ukazać jej świętość (Balthasar, 1981; 1994). W propagowanie dzieła Adrienne von Speyr włączył się również Jan Paweł II, z którego inicjatywy Balthasar wydał bardziej ezoteryczne, mistyczne (tzw. pośmiertne – *Nachlasswerke*) dzieła Adrienne, a także zorganizował w Rzymie seminarium na temat „Adrienne von

Speyr i jej kościelna misja” (Balthasar, Chantraine i Scola, 1986). Z drugiej strony, jak w mailu do Lois M. Miles napisała Cornelia Capol, należąca do Wspólnoty św. Jana: „Ks. Balthasar zabronił nam podejmowania jakichkolwiek działań w sprawie jej [Adrienne] beatyfikacji. Jeśli nasz Pan chce, by została świętą, to sam to sprawi” (Miles, 2013, s. 57).

Fenomenologia świętości

Balthasar (2013, s. 80) upatrywał źródło wspólnoty świętych w Trójcy Świętej, mówiąc, że Bóg jest „jednością we wzajemnym oddaniu się”. Jako drugie źródło świętości wskazywał na rzeczywistość Wcielenia – życie i przykład Jezusa, naszego Pana i Zbawiciela. Jezus Chrystus w doskonały sposób utożsamił się ze swoją misją. Tym samym, pisze Balthasar (1978, s. 184), nie tylko stał się główną postacią dramatu teologicznego, ale także wzorem dla wszystkich innych aktorów, którzy od Niego czerpią swoją osobową tożsamość. Problemem według Balthasara (1992, s. 46) jest to, że ludzie mają skłonność „do przypisywania Jezusowi wszelkich nadludzkich ‘doskonałości’”, trudno im natomiast przyjąć, że „doskonałość Chrystusa polega na pokorze i miłości, z którą stał się podobnym do nas we wszystkim oprócz grzechu. Bo stał się posłusznym aż do śmierci, ucząc się posłuszeństwa przez cierpienie”.

W artykule o świętych obcowaniu pisał: „Nie ma chyba bardziej pocieszającej prawdy o Kościele, jak ta, że istnieje w nim wspólnota, rodzaj komunizmu świętych” (Balthasar, 2013, s. 85–86). Konsekwencją podkreślenia wspólnoty świętych w teologii Balthasara jest akcentowanie nie tyle ich moralnej doskonałości, ile raczej rodzaju misji, jaką pełnią, ich usytuowania i roli we wspólnocie Kościoła.

Najsłynniejszym traktatem Balthasara na temat różnych aspektów i form świętości jest podwójna biografia św. Teresy z Lisieux i św. Elżbiety z Dijon (Balthasar, 1992, s. 19–40), a szczególnie jej pierwsza część. Te różne rodzaje misji świętych w Kościele Balthasar – za św. Pawłem, który mówił o budowaniu Kościoła na fundamencie „apostołów i proroków” (Ef 2,20) – przyporządkowuje do dwóch wymiarów świętości: obiektywnego, urzędowego, i subiektywnego, charyzmatycznego. Wymiar obiektywny jest zagwarantowany przez Jezusa, który obiecał Kościołowi, że „bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18), nie zwalnia to jednak przedstawicieli duchowieństwa czy członków zakonów z obowiązku dążenia do świętości subiektywnej i osobistej. Działa to także w drugą stronę: subiektywną świętość można realizować tylko w obrębie Kościoła instytucjonalnego, „ponieważ Kościół jest Ciałem Chrystusa dla wszystkich, a Ciało to przenika duch Chrystusa we wszystkich jego członkach, gdy

dostosowują się oni do miłości Bożej” (Balthasar, 1992, s. 19). Od strony subiektywnej świętość pokrywa się z miłością Boga i ludzi. Duch miłości rodzi subiektywną świętość w obiektywnych ramach Kościoła, a zarazem wprowadza porządek w urządach i charyzmatkach (Balthasar, 1992, s. 20).

Te indywidualne formy świętości można z kolei pogrupować w dwie szersze kategorie: „zwyczajną” i „reprezentatywną”, opartą na szczególnym wybraniu i byciu wzorcem świętości. Przykładem tej świętości reprezentatywnej jest Paweł Apostoł, który adresatom swoich listów stawiał sam siebie za wzór do naśladowania (Flp 3,17). Ten rodzaj świętości wymaga uprzedniego wyrzeczenia się wszelkiego ziemskiego przywiązania i pójścia za Jezusem, ale musi on być usankcjonowany przez słowa Pana: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście i szli i owoc przynosili” (J 15,16; Balthasar, 1992, s. 22–23).

Wśród różnych misji i „uświęcających impulsów” w Kościele Balthasar wprowadza rozróżnienie na te, które przepływają od Ciała ku Głowie, oraz na te, które wychodzą z Głowy i kierują się ku Ciału. Te pierwsze pochodzą od Boga i przenikają Kościół, te drugie zaś są jak pierwociny, które Kościół ofiaruje Bogu. To właśnie święci zaliczający się do pierwszej kategorii są kamieniami węgielnymi Kościoła, żywą interpretacją Ewangelii, wzorcami danymi nam przez Boga. To oni rozpalają miłość wiernych i stają się ich ulubieńcami, każdy z nas bowiem odkrywa w nich jakiś rys, który szczególnie nas pociąga. Co prawda w mniejszym stopniu nadają się do naśladowania, ale są

wielkimi, promieniącymi ciepłem ośrodkami światła i pociechy, zatopionymi w sercu Kościoła przez Boga, nowym rodzajem dostosowania się do Chrystusa, inspirowanym przez Ducha Świętego, czyli nową ilustracją tego, jak należy żyć Ewangelią. Teologom natomiast przynoszą nową interpretację Objawienia, wydobywają na światło skarby depozytu wiary, których istnienia nawet nie podejrzewali (Balthasar, 1992, s. 22–25).

Święci są dla Balthasara „żywą Ewangelią”. Domaga się on jak najściślejszego wzajemnego przenikania się hierarchii i świętości, jak również teologii spekulatywnej (scholastycznej) i teologii świętych. Jak pisze Pauline Dimech (2015, s. 27), święci stanowią dla Balthasara pretekst do eksperymentowania z nowymi metodami. Zgodnie z deklaracją samego Balthasara (1992, s. 26) posługuje się on metodą „fenomenologii nadprzyrodzonej”, której celem jest badanie misji poszczególnych świętych niejako „od góry”. W obrębie doświadczenia świętych, ich świata życia (*Lebenswelt*) mieści się poznanie Boga, co nie przesądza jeszcze o ontologicznym statusie tego przedmiotu poznania. Natomiast przymiotnik „nadprzyrodzony” wskazuje na to, że zdolność do rozeznania świętości wymaga wiary i świętości ze strony świadka, widza czy czytelnika biografii

świętej osoby (Harrison, 2000, 18. 57–58). W tej perspektywie ważniejsze od heroicznych osiągnięć jest posłuszeństwo danego świętego, jego lub jej nowy charyzmat, nowa misja. Każda misja jest doskonała. Natomiast jej realizacja niekoniecznie – mamy tu do czynienia z różnymi stopniami wierności – nawet w przypadku kanonizowanych świętych, nie mówiąc już o zwykłych wierzących. Należy więc rozróżniać pomiędzy misją a jej niedoskonałą realizacją. Najwyższy stopień świętości polega na tym, że nie da się rozróżnić misji od osoby. Ten poziom świętości osiągnęła jedynie Matka Boża.

Z drugiej strony, nie da się rozdzielić misji od osoby, zamienić żywej, konkretnej rzeczywistości w zbiór abstrakcyjnych pojęć. Ta dająca się zrozumieć istota osoby jest nadnaturalna, a jej rozpoznanie zakłada wiarę albo wręcz święte życie (Balthasar, 1992, s. 27). Do istoty (*Gestalt*) osoby można dotrzeć jedynie poprzez metodę fenomenologiczną, wychwytyując ją w jej konkretnych przejawach, „intelligibile in sensibili”. Jak komentuje David Moss (2004, s. 85–86) „intelligibile” (zrozumiałe) oznacza w tym kontekście to, co nadprzyrodzone. Wyróżnia on też w obrębie fenomenologii nadprzyrodzonej, paralelnie do fenomenologii naturalnej Husserla, trzy redukcje: teologiczną, chrystologiczną i mariologiczną. W ramach pierwszej następuje „zburzenie własnej doskonałości i zrobienie miejsca na zbudowanie Bożej” (Balthasar, 1992, s. 302). Balthasar czyni tu paralelę do ignacjańskiej obojętności, czyli pełnej zgody na wolę Bożą, jakakolwiek by ona nie była. Redukcja chrystologiczna w życiu Teresy oznaczała pragnienie cierpienia dla ratowania dusz na wzór Jezusa: „Śmierć z miłości, której pragnę, to śmierć Jezusa na Krzyżu” (Balthasar, 1992, s. 308). Redukcja mariologiczna polega na udziale każdego świętego we *fiat* Maryi wypowiedzianym przy Zwiastowaniu, czyli na udziale w „zasadzie maryjnej” Kościoła, która zapewnia mu duchową płodność. W *Anty-rzymskim resentymencie* Balthasar (2004, s. 217) pisze: „*Fiat* Maryi, rozumiane jako bezgraniczna gotowość i uległość, jest oblubieńczym łonem, *matrix et mater*, z którego Syn Boży może nie tylko sam powstać, ale również utworzyć Kościół powszechny”.

Balthasar stosuje opisową metodę fenomenologiczną do uchwylenia trajektorii misji św. Teresy z Lisieux jako wzorcowej świętej, mającej służyć całemu Kościołowi swoim szczególnym charyzmatem. Ówcześni katolicy, z papieżem Piusem XI na czele, żywili powszechne przekonanie, że Teresa jest największą współczesną świętą (Balthasar, 1992, s. 27–28). „Siostrą w Duchu” była dla niej święta Elżbieta z Dijon, której misja leżała na przedłużeniu trajektorii posłannictwa św. Teresy od Dzieciątka Jezus (Balthasar, 1992, s. 373–383; Secomb, 2010, s. 78).

Z teologicznego punktu widzenia istotne jest to, że metoda teologicznej fenomenologii umożliwia przejście z poziomu biograficznego, osobistego

i psychologicznego na poziom dogmatyczny (Balthasar, 1992, s. 31). Jest to podejście innowacyjne w stosunku do hagiografii skupionej na perspektywie historycznej i psychologicznej, „transfuzja krwi z hagiografii”, która ma ożywić teologię i całość życia chrześcijańskiego (Balthasar, 1992, s. 39). Doświadczenie świętych ma szczególną wartość poznawczą, tym większą, im wyższy poziom zgodności ich własnego życia z otrzymaną misją. Równocześnie Balthasar zawiesza bardzo wysoko poprzeczkę teologom, twierdząc, że warunkiem rozumienia Pisma Świętego i uprawiania teologii jest osobista świętość. Dla Balthasara (1997, s. 94) święci są żywą Ewangelią, dowodem na jej prawdziwość, wyłącznie na nich (!) oparta jest wiarygodność Kościoła. Pauline Dimech (2015, s. 4) twierdzi, że dla Balthasara święci są autorytetem epistemicznym paralelnym do Magisterium. Balthasar uważa, że jedynie święci są „rzeczywistymi mistrzami w wysławianiu Boga” (Balthasar, 2004a, s. 400). Postuluje zgłębianie ich świętości, egzegezę ich misji, aby zrozumieć niesiony przez nich Boży przekaz dla Kościoła (Balthasar, 1992, s. 27; Moss, 2004, s. 81). Usiłuje odbudować utraconą więź pomiędzy teologią a świętością, twierdząc: „Tylko święty, który czyni to, co myśli i co dostrzega, jest chrześcijańskim teologiem w pełnym tego słowa znaczeniu” (Balthasar, 2008, s. 486).

Twierdzenie to idzie w parze z dobrze znanym postulatem Balthasara, żeby uprawiać teologię „na kłęczkach”, a nie „przy biurku” (Balthasar, 1989). Wyraża on przez to potrzebę integracji dociekania rozumowego z modlitwą, którą to integrację dwudziestowieczna teologia akademicka w znacznym stopniu porzuciła. Pierwotną inspiracją do podjęcia tego tematu była dla Balthasara teologia ojców Kościoła (Balthasar, 1994, s. 103). Wskazuje on, że we wczesnych wiekach chrześcijaństwa posługa nauczycielska zwykle była połączona z duszpasterską, a święci byli z reguły teologami. Słynne postacie, które ilustrują tę prawidłowość, to m.in. Ireneusz, Cyprian, Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy, Epifaniusz, Teodor z Mopswestii, Chryzostom i wielu innych. Według Balthasara,

te filary Kościoła były kompletnymi osobowościami, to, czego nauczali, to zarazem przeżywali tak bezpośrednio i z taką prostotą, że późniejszy rozdział teologii od duchowości w ogóle nie był im znany (Balthasar, 1989, s. 182–183).

Równocześnie Balthasar ubolewa nad faktem, że od czasów wielkich scholastyków niewiele było świętych teologów (Balthasar, 1989, s. 181). Tego rozdziału między dogmatyką a świętością nie był w stanie powstrzymać nawet św. Ignacy Loyola wraz ze swymi uczniami (Piotrowski, 2005, s. 45).

Świętość chrześcijańska jako „chrystoforyczna” („niosąca Chrystusa”) forma życia w pełni uobecniona została w Maryi, która jest modelem

naszego „upodobnienia się do Chrystusa” (Balthasar, 2008, s. 491–492). Także Adrienne von Speyr przyznaje Maryi szczególne miejsce wśród świętych i dlatego poświęca jej jedno ze swoich najważniejszych dzieł, zatytułowane *Slużebnica Pańska* (2017c; Żyła, 2023). Wymiar maryjny to wymiar kontemplacyjny, receptywny, kobiecy, wymiar subiektywnej świętości (Balthasar, 1994, s. 124–127). Stąd ważność maryjnego aspektu Kościoła, który jest komplementarny wobec piotrowego. Wymiar piotrowy to aspekt instytucjonalny, hierarchiczny, męski. Usobieniem wymiaru urzędowego, obiektywnego, obejmującego sakramenty i święcenia, jest św. Piotr, przewodzący dwunastu apostołom. Natomiast świętość subiektywną, charyzmatyczną, w doskonałym stopniu osiągnęła tylko Maryja (Balthasar, 1992, s. 21). Inaczej mówiąc, w Kościele przenikają się ze sobą zasada piotrowa, jak i zasada maryjna. Balthasar twierdzi, że to zasada maryjna kształtuje zasadę piotrową, ponieważ *fiat* Maryi wyprzedziło w czasie Wcielenie Jezusa, Głowy Kościoła, a wyznaczenie przez Jezusa Dwunastu pod przewodnictwem Piotra było tylko jednym z Jego późniejszych czynów (Balthasar, 2004c, s. 216–217).

Dwaj następní święci, którzy wywarli najbardziej znaczący wpływ na podwójną misję Speyr i Balthasara, to Jan Apostoł i Ewangelista oraz Ignacy Loyola. Święty Jan przyjmuje Maryję do siebie (J 19,25–27) i razem tworzą oni pierwotną komórkę Kościoła, nastawioną na kontemplację, miłość, rady ewangeliczne (Balthasar, 1994, s. 124–127). Ewangelia św. Jana jest pierwszą księgą Pisma Świętego, którą Adrienne komentuje, a Balthasar pisuje i publikuje jej medytacje nad kolejnymi wersetami. Święty Jan staje się patronem zarazem świeckiej wspólnoty, założonej przez Speyr i Balthasara, a także wydawnictwa, w którym Balthasar publikuje prace Adrienne, własne oraz tłumaczenia ważnych dla niego dzieł teologów i pisarzy.

Święty Ignacy ma szczególne znaczenie dla Balthasara z racji wstrząsu, którego, jako młody germanista, doznał w trakcie *Ćwiczeń duchownych*. Duchowość ignacjańską pogłębił dzięki formacji otrzymanej w trakcie swej przynależności do zakonu jezuitów. W 1950 r. Balthasar po dłuższym okresie rozeznania zrezygnował z życia zakonnego, przekonany, że to właśnie św. Ignacy wzywa go, żeby wystąpił od jezuitów i poświęcił się wraz z Adrienne von Speyr prowadzeniu Wspólnoty św. Jana. Nie przeszkodziło mu to w dalszym prowadzeniu *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego przy modlitewnym i charyzmatycznym wsparciu A. von Speyr (Każmierczak, 2024).

Jako wybitny znawca literatury, tłumacz i komentator, Balthasar wydobyla treści odnoszące się do świętych także z tekstów kultury. Wiele wnikliwych spostrzeżeń na temat świętości można odnaleźć między innymi w książce Balthasara poświęconej Georges’owi Bernanosowi, wybitnemu francuskiemu pisarzowi katolickiemu. Bazylejski teolog zwraca uwagę,

że młodemu Bernanosowi groziło przedstawianie świętych jako „superbohaterów”, tytanicznych pogromców zła i przepaści za cenę cierpienia i śmierci. Przykładem takiej postaci był ks. Donissan z powieści *Pod słońcem szatana* (Bernanos, 2012). Rys ten znika z czasem z kolejnych powieści, w miarę dojrzewania pisarza (Balthasar, 1996).

Adrienne von Speyr miała niezwykle bogate doświadczenie świętych obcowania. Zapowiedzią tych łask była data jej przyjęcia do Kościoła katolickiego – uroczystość Wszystkich Świętych, 1 listopada 1940 r. (Balthasar, 1981). Zdumiewające świadectwo świętych obcowania daje jedno z *Nachlasswerke*, mistycznych dzieł Speyr (2017a; 2017b) *Jak modlą się święci?* Zawiera ono opisy modlitwy poszczególnych świętych – niekoniecznie kanonizowanych. W opisach tych święci jawią się jako ludzie z krwi i kości, mający swoje wady i zalety, a każdy z nich posiada swoje niepowtarzalne rysy osobowe (Speyr, 2017a; 2017b). To bezprecedensowe odsłanianie swoich niedoskonałości przez świętych określone zostało przez Balthasara jako wyraz pokory ze strony nieba (Speyr, 2017a, s. 32). Tę pokorę nieba dostrzega także Patrick Catry OSB (1986, s. 30–32). Wskazuje na przezroczystość świętych w momencie, kiedy w wizjach Adrienne ukazują nam kadry ze swojej modlitwy.

Podejście Adrienne von Speyr do kontaktu ze świętymi jest mniej teologiczne, a bardziej medytacyjne, a tym samym ukierunkowane bezpośrednio na pomoc czytelnikom w medytacji tekstu biblijnego, jak w przypadku starotestamentalnych proroków i patriarchów (Speyr, 2003) czy autorów natchnionych Nowego Testamentu: św. Jana Ewangelisty (Speyr, 2004a; 1949; 2021; 2004b), św. Marka (Speyr, 1971) czy św. Pawła Apostoła (Speyr, 1956).

Adrienne von Speyr rozwinęła również własną teologię świętości, wskazując na jej trynitarne źródła. W opublikowanym w roku 1949 tekście *Heiligkeit im Alltag (Świętość w życiu codziennym)* szwajcarska mistyczka stwierdza, że wszelka świętość jest zawsze świętością Ojca, a człowiek może mieć w niej udział jedynie poprzez posłuszeństwo względem Syna. Świętość świętych w Kościele „polega na tym, że nieustannie poruszają się – jak również dają sobą kierować – w obrębie Absolutu” (Speyr, 2022, s. 8). Posłuszeństwo takie może się wydawać nadmiernym wymaganiem, ale jeśli pozwolimy, by to Słowo wyznaczało miarę owego posłuszeństwa, otrzymamy łaskę, aby je realizować (Ouellet, 2020, s. 169). Dlatego też, zdaniem Adrienne, świętość należy zawsze rozpatrywać, wychodząc od jej Boskiego pochodzenia, jako miłość zstępującą z góry, nie zaś jako stopniowe wznoszenie się ku Bogu mocą własnych cnót.

Jeśli (...) spróbujesz [zbliżyć się do Boga] od dołu, zdobywając stopniowo kolejne cnoty, które z perspektywy czasu wydają się sukcesem, postąpisz

tak samo, jak dziecko, które wspina się na krzesło, żeby dosięgnąć słońca (Speyr, 2022, s. 9).

Wnioski: Pedagogia świętych

Poznanie poszczególnych świętych, ich misji, pism oraz nawiązywanie osobistej relacji jest oczywiście obecne w katolickiej tradycji pedagogicznej – poprzez kalendarz liturgiczny, uwzględniający wspomnienia, święta i uroczystości poszczególnych świętych. Wzywanie wstawiennictwa świętych w różnych intencjach, także w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych jest kolejną formą świadomego uczestnictwa w komunii świętych. Poszczególnym świętym przypisuje się rolę patronów danych miejsc, zawodów, katalogów spraw, w których się „specjalizują”.

Z tajemnicy świętych obcowania wynika przede wszystkim to, że święci są naszymi wzorami, patronami, nauczycielami, wychowawcami w wierze i przyjaciółmi. Autentyczny święty jest przezroczysty dla Chrystusa, ponieważ umie odróżniać siebie od Niego (Balthasar, 2008, s. 184; 1982). Dlatego pozwala, by promieniowała z niego postać Chrystusa:

Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek indziej forma, z której pochodzi piękno ludzkiej egzystencji, powierzona jest ochronie chrześcijan (...). Spełniona postać chrześcijanina jest czymś najpiękniejszym, co w ogóle istnieje w ludzkiej sferze. Wie o tym prosty chrześcijanin, który miłuje swych świętych właśnie dlatego, że promieniejący obraz ich życia jest godny miłości i pociągający (Balthasar, 2008, s. 24).

Świętość, jej postać i blask, jako najwyższe piękno dostępne dla człowieka jest tym, co pociąga, budzi miłość, a tym samym jest ostatecznym celem chrześcijańskiego wychowania. Jest ona dostępna dla każdego, kto rzeczywiście jej pragnie (Balthasar, 2008, s. 29). Każdy ma swoją własną misję, która zawiera w sobie jego formę świętości, „indywidualne prawo”, które jest mu „dane i zadane”. „Idea naszej świętości” jest osobista i niepowtarzalna, a zarazem społeczna, osadzona we wspólnocie Kościoła. Balthasar (1992, s. 21) kontynuuje:

Tworząc ideę naszej świętości, Bóg bierze pod uwagę niepowtarzalną naturę, siły i możliwości każdego człowieka. Niemniej jednak w relacjach z nami pozostaje wolny, jak malarz z kolorami na swojej paletce. (...) Każdy z nas musi doświadczać i wzrastać w uważności na uświęcającą wolę Boga w modlitwie i medytacji; poza modlitwą nie ma sposobu na rozeznanie naszej drogi do świętości.

Rozeznawanie własnej formy świętości dokonuje się poprzez słuchanie Słowa Bożego i odpowiedź na Jego wezwanie. W wymiarze pedagogicznym oznacza to potrzebę inicjacji w życie modlitwy i pomocy w jej rozwoju na poszczególnych etapach dojrzałości chrześcijańskiej. Balthasar (1992, s. 21–22) wskazuje w tym kontekście na pedagogikę *Ćwiczeń duchownych*, której celem jest rozeznanie osobistego powołania. Pomocna w tym względzie może być również dwutomowa księga Adrienne von Speyr *Jak się modlą święci?* (2017a; 2017b), która ukazuje nam modlitwy świętych i tym samym zaprasza nas do modlitwy (Balthasar, 1981, *The Prayers of the Saints*).

W edukacji religijnej, do której należy również religijne samowychowanie, można mówić o rozwijaniu określonego profilu duchowości, powiedzmy karmelitańskiej, dzięki relacji osobowej z Teresą z Lisieux, Teresą z Ávili czy Janem od Krzyża, pogłębianej poprzez lekturę ich pism. Eksplorując doktrynę św. Teresy z Lisieux, Balthasar (1992, s. 302) wskazuje na paradoks chrześcijańskiej ascezy: z jednej muszę zrobić wszystko, co w mojej mocy (więc jest to całkowite przeciwieństwo kwietyzmu), z drugiej strony to działanie jest jedynie zrobieniem miejsca dla Boga, czy przygotowaniem do kontemplacji. W sposób życie Teresy staje się „egzystencją teologiczną” (Balthasar, 1970, s. 72), a tym samym wzorem dla nas. Naśladowanie świętych nie może być niewolnicze w zewnętrznych szczegółach – powinniśmy uczyć się od nich, jak całkowicie oddać się w ręce Boga (Balthasar, 2003, s. 9).

Victoria S. Harrison (2002, s. 425) interpretuje Balthasariańską ideę indywidualnej świętości w ten sposób, że świętość danej osoby jest wprost proporcjonalna do aktualizacji tejże idei „która jest idealnym archetypicznym obrazem jej samej – jej prawdziwej jaźni”. Idea ta jest urzeczywistniania, jeśli człowiek wypełnia swą misję, jeśli realizuje swoje wyjątkowe osobiste powołanie. To jest droga do ludzkiej doskonałości, do osobowej integracji (Harrison, 2002, s. 425–435). W *Teodramatyce* Balthasar (1978, s. 244) stwierdza, że przyjęcie misji jest momentem „personalizacji teologicznej”, a jej odmowa wprawdzie nie zatrze osobowości ludzkiej, ale może nie do poznania zniekształcić jej oblicze.

Należy podkreślić, że spełnienie się osoby przez wierność otrzymanemu od Boga posłannictwu idzie pod prąd rozpowszechnionemu dziś dążeniu do egocentrycznej samorealizacji (Schumacher, 2014, s. 101). *Novum* postulatów Balthasara i von Speyr polega na powrocie do źródeł chrześcijaństwa i na przeciwstawieniu żywego doświadczenia religijnego współczesnemu sekularyzmowi. W tym przede wszystkim upatruję istotne znaczenie ich koncepcji we współczesnym kontekście kulturowym, egzystencjalnym i edukacyjnym.

BIBLIOGRAFIA

- Aleksiejuk, A., Marek, Z. i Milerski, B. (2020). Pedagogika religii w Polsce. W: Z. Marek i A. Walulik (red.), *Pedagogika religii*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Bagnoud, J. (2018). *Adrienne von Speyr. Médecin et mystique*. Rzym: Chōra.
- Balthasar, H.U. von (1967). *A Theological Anthropology*. New York: Sheed and Ward.
- Balthasar, H.U. von (1978). *Theodramatik*. Tom 2. *Die Personen des Spiels. Część 2. Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, H.U. von (1981). *First Glimpse at Adrienne von Speyr*. Tłum. A. Lawry, S. Englund. San Francisco: Ignatius Press.
- Balthasar, H.U. von (1982). *The Glory of the Lord: A theological aesthetics. I. Seeing the form*. Tłum. E. Leiva-Merikakis. A Communion Book. San Francisco: Ignatius Press.
- Balthasar, H.U. von (1986). *Prayer*. Tłum. G. Harrison. San Francisco: Ignatius Press.
- Balthasar, H.U. von (1989). Theology and Sanctity. W: H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh. Explorations in Theology I*. San Francisco: Ignatius Press, 181–210.
- Balthasar, H.U. von (1992). *Two Sisters in the Spirit: Therese of Lisieux and Elizabeth of the Trinity*. Tłum. D. Nichols, A. Englund Nash i D. Martin. San Francisco: Ignatius Press. (1970). *Schwestern im Geist: Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, H.U. von (1994). *Our Task: A Report and a Plan*. Tłum. J. Saward. San Francisco: Ignatius Press, A Communion Book.
- Balthasar, H.U. von (1996). *Bernanos: An Ecclesial Existence*. Tłum. E. Leiva-Merikakis. San Francisco: Ignatius Press. New York: Crossroad Publications.
- Balthasar, H.U. von (1997). *Wiarygodna jest tylko miłość*. Tłum. E. Piotrowski. Kraków: WAM.
- Balthasar, H.U. von (2003). Słowo wstępne. W: A. von Speyr, *Posłannictwo Proroków*. Tłum. A. Kleszcz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Balthasar, H.U. von (2004a). Podziękowanie Laureata Nagrody im. Wolfganga Amadeusza Mozarta ogłoszone 22 maja 1987 roku w Innsbrucku. W: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar: Monografia*. Kraków: Wydawnictwo M, 396–401.
- Balthasar, H.U. von (2004b). *O moim dziele*. Tłum. M. Urban. Kraków: Wydawnictwo M.
- Balthasar, H.U. von (2004c). *Antyrzymski resentment: papieżstwo a Kościół*. Tłum. W. Szymona. Poznań: W drodze.
- Balthasar, H.U. von (2008). *Chwała: Estetyka teologiczna. I. Kontemplacja postaci*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Balthasar, H.U. von (2013). *Duch chrześcijański*. Tłum. Z. Włodek. Poznań: W drodze.
- Balthasar, H.U. von, Chantraine, G. i Scola, A. (red.). (1986). *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Barron, R. bp. *Fr. Joseph Fessio: Reacting to His Friend Being Named Pope*. Pozy-skano z: <https://www.youtube.com/watch?v=ceyAlne3WDM> (dostęp: 31.01.2024).
- Bernanos, G. (2012). *Pod słońcem szatana*. Tłum. Z. Milewska. Warszawa: Fronda.
- Catry, P. (1986). Spuren Gottes. W: H.U. von Balthasar, G. Chantraine i A. Scola (red.), *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*. Johannes Verlag Einsiedeln, 19–35.
- Dimech, P. (2015). *The grounding of the authority of the saints: A study in Hans Urs von Balthasar's theology of the saints*, Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/11050/>
- Guerrero, E. (2004). *Hans Urs von Balthasar: Monografia*. Tłum. M. Rodkiewicz. Kraków: Wydawnictwo M.
- Harrison, V.S. (1999). Personal Identity and Integration: Von Balthasar' Phenomenology of Human Holiness. *The Heythrop Journal* XL, 424–437.
- Harrison, V.S. (2000). *The Apologetic Value of Human Holiness: Von Balthasar's Christocentric Philosophical Anthropology*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Kaźmierczak, P. (2024). „Pedagogia i pedeutologia Ćwiczeń duchownych św. Ignacego w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara i Adrienne von Speyr”. *Studia Paedagogica Ignatiana*, nr 2.
- McGregor, C. i Chapp, L. *Love Alone is Credible*, część 2: *Balthasar: Beauty, Goodness, Truth*. Pozy-skano z: https://www.youtube.com/watch?v=TqYvZ95YYwQ&ab_channel=Balthasar%3ABeauty%2CGoodness%2CTruth (dostęp: 30.04.2021).
- Milerski, B. (2020). Metodologia pedagogiki religii. W: Z. Marek i A. Walulik (red.), *Pedagogika religii*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 93–114.
- Miles, L.M. (2013). *Obedience of a corpse: The key to the Holy Saturday writings of Adrienne von Speyr*. A Thesis presented for the degree of PhD in Divinity at the University of Aberdeen. Pozy-skano z: https://abdn.primo.exlibrisgroup.com/discovery/delivery/44ABE_INST:44ABE_VU1/12152587910005941.
- Moss, D. (2004). The Saints. W: E.T. Oakes i D. Moss (red.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press, 79–92.
- Ouellet, M. (2020). Postfazione: Adrienne von Speyr: nuovi orizzonti. W: J. Servais (red.), *Adrienne von Speyr: Una donna nel cuore del Ventesimo secolo*. Lugano–Siena: Eupress FTL – Edizioni Cantagalli s.r.l., 167–176.

- Piotrowski, E. (2005). *Hans Urs von Balthasar*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Schumacher, M.M. (2014). *A Trinitarian Anthropology: Adrienne von Speyr & Hans Urs von Balthasar in Dialogue with Thomas Aquinas*. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Secomb, M.A. (2010). *Hearing the call of God: Toward a theological phenomenology of vocation*. Unpublished PhD dissertation, Australian Catholic University. Pozyskano z: <https://acuresearchbank.acu.edu.au/item/884v0/hearing-the-call-of-god-toward-a-theological-phenomenology-of-vocation>
- Speyr, A. von (1949a). Heiligkeit im Alltag. *Geist und Leben* 22/3, 161–168; (2022). *Holiness in Everyday Life*, Saint John Publications. DOI: 10.56154/tb. Pozyskano z: <https://balthasarspeyr.org/publications/articles/holiness-in-everyday-life>
- Speyr, A. von (1949b). *Johannes II: Die Streitreden. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 6-12*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Speyr, A. von (1956). *Korinther I*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Speyr, A. von (1971). *Markus. Betrachtungspunkte für eine Gemeinschaft*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Speyr, A. von (2003). *Posłannictwo Proroków*. Tłum. A. Kleszcz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Speyr, A. von (2004a). *Johannes I: Das Wort wird Fleisch. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 1-5*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Speyr, A. von. (2004b). *Johannes IV: Geburt der Kirche. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 18-21*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Speyr, A. von. (2017a). *Jak się modlą święci*. Tłum. W. Szymona. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek. Cz.1.1.
- Speyr, A. von. (2017b). *Jak się modlą święci*. Tłum. W. Szymona. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek. Cz. 1.2.
- Speyr, A. von. (2017c). *Służebnica Pańska*. Tłum. J. Koźbiał. Warszawa: Promic.
- Speyr, A. von (2021). *Johannes III: Die Abschiedsreden. Betrachtungen über Johannes 13-17*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Żyła, M.A. (2023). *Maryja promieniująca Kościołem: Maryjna eklezjologia Adrienne von Speyr*. Jasna Góra: Paulinianum.

Paweł Kaźmierczak – prof. Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, zainteresowania naukowe: filozofia edukacji, etyka, pedagogika religii, redaktor naczelny „Multidisciplinary Journal of School Education”, autor m.in. takich prac: *Neoarystotelesowska filozofia edukacji w ujęciu Alasdaira MacIntyre’a*, Kraków 2019, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003. Redaktor (wraz z Jolantą Rzeżgocką) *Moral Upbringing through the Arts and Literature*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle-upon-Tyne, 2018.

Maria Czajkowska-Białkowska

<http://orcid.org/0000-0002-5584-9218>

Wydział Zarządzania Uniwersytetu Łódzkiego

maria.czajkowska@uni.lodz.pl

Maciej Malarski

<http://orcid.org/0009-0003-9217-3231>

Wydział Zarządzania Uniwersytetu Łódzkiego

maciej.malarski@uni.lodz.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.25

Od *potestas* do *ministerium*, czyli kompetencje księdza jako lidera

STRESZCZENIE


Przywództwo w różnych społecznościach, wpływ przywódcy na procesy społeczne, odpowiednie formy zachowania i oddziaływania przywódcy dopasowane do kontekstu to kwestie, które ciągle podlegają badaniom i modyfikacjom pojęciowym. Niniejszy artykuł poświęcony został przywództwu w społeczności kościelnej, w szczególności wybranym aspektom pełnienia funkcji liderów przez księży. W artykule zaprezentowano badania przeprowadzone wśród grupy osób świeckich oraz księży związane z określeniem ważności wymiarów zaufania oraz częstości występowania kompetencji przywódczych wśród księży. Jako metodę badawczą wybrano ankietę opracowaną na podstawie dwóch modeli: modelu ABCD budowy zaufania oraz zestawu kompetencji lidera skonfrontowanego z nauczaniem papieża Franciszka o współczesnym duchowieństwie. Wyniki badania pokazały, że wszystkie wymiary zaufania są ważne, choć w różnym stopniu. Natomiast częstość występowania kompetencji lidera, które są zauważalne u księży, została przez obie grupy respondentów oceniona dość nisko. Wyniki badań pokazują, że istnieje szerokie pole do rozwoju i doskonalenia cech oraz zachowań przywódczych u księży.

SŁOWA KLUCZE: przywództwo, lider, zaufanie, kompetencje, ksiądz

ABSTRACT

From Potestas to Ministerium: The Evolving Competences of Priestly Leadership

This article examines leadership within church communities, focusing on the role of priests as leaders. It addresses the ongoing conceptual research and

Sugerowane cytowanie: Czajkowska-Białkowska, M. i Malarski, M. (2024). *Od potestas do ministerium, czyli kompetencje księdza jako lidera*. ©  *Perspektywy Kultury*, 3(46), ss. 405–420. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.25

Nadesłano: 31.08.2023

Zaakceptowano: 28.10. 2023

modifications related to leadership dynamics, the influence of leaders on social processes, and contextually appropriate forms of behavior and influence. The study presented investigates perceptions of trust and the prevalence of leadership competencies among priests, based on surveys conducted with both laypeople and priests. Using two models – the ABCD model of building trust and a competency framework aligned with Pope Francis’s teachings on contemporary clergy – the research reveals key findings. The results indicate that all dimensions of trust are significant, though their importance varies. Despite this, both groups of respondents assessed the prevalence of noticeable leadership competencies among priests as relatively low. These findings highlight significant opportunities for enhancing and developing leadership qualities and behaviors in priests, suggesting a broad area for further improvement and training.

KEYWORDS: leadership, leader, trust, competence, priest

Wstęp

Współczesne przywództwo napotyka wiele wyzwań wynikających ze zmian zachodzących w otoczeniu organizacyjnym. Warto wspomnieć choćby o zmianach społecznych (zmiany wynikające z istnienia na rynku pracy nowych pokoleń – Y i Z z charakterystycznymi dla nich wartościami i zachowaniami [Purwadi, Sinaga, Sukmawati i Denni, 2022]) czy zmianach technologicznych (nowe wyzwania dla przywództwa wynikające z coraz szerszego zastosowania sztucznej inteligencji również do procesów związanych ze sprawowaniem władzy w organizacji [Glad-den, Fortuna i Modliński, 2022]). Wyniki badań wskazują, że współcześni liderzy muszą reagować na te zmiany. Jak twierdzi Ewa Zmysłowska (2016, s. 9): „Lider przyszłości to osoba o ogromnej otwartości na zmianę i bardzo dobrym zrozumieniu swojego otoczenia – zarówno w skali mikro, jak i makro. W tym kontekście nowe pokolenia (...) są i będą wyzwaniem”. Podobnie rozpatrywać należy kwestię zmian technologicznych i ich wpływu na współczesne przywództwo. W raporcie z badań Deloitte z 2023 r. Anna Wiącek-Kocot (2023) twierdzi, że: „Przywództwo technologiczne jest obecnie sportem zespołowym, który stawia na pierwszym miejscu umiejętności współpracy, komunikacji, koordynacji i współtworzenia”.

Jan Paweł II (1996, s. 74) nawiązywał w swojej pracy do analogii Kościoła jako organizmu:

Ciało (Kościół) jest organizmem, a organizm wskazuje na potrzebę współdziałania pomiędzy poszczególnymi organami i członkami (...), potrzebę

współdziałania wszystkich w jedność, by, według św. Pawła – nie było rozdzielenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem.

Kościół jest więc pewnym rodzajem organizacji, a w organizacji jednym z jej głównych zasobów dla podmiotów organizacyjnych jest władza (Munduate i Medina, 2017). Autorzy artykułu przyjęli założenie, że księża, bez względu na pełnioną w Kościele funkcję, odgrywają role liderów w miejscach, w których pracują, gdyż na różne sposoby oddziałują na innych ludzi. Jak twierdzą Ken Blanchard i Phil Hodges (2014, s. 18):

Przywództwo wiąże się z oddziaływaniem na innych. Zawsze gdy próbujemy wpływać na myślenie, zachowanie czy rozwój innych osób, zarówno w ich życiu prywatnym, jak i zawodowym, podejmujemy się roli lidera.

Niniejsza praca nie tyle opiera się na wybranej koncepcji sprawowania władzy, ile stanowi próbę nowego spojrzenia na sposób sprawowania władzy w Kościele przez księży diecezjalnych. Celem artykułu jest określenie istotności określonych wymiarów przywództwa duchownych, w tym w szczególności księży diecezjalnych, w obecnym Kościele. W związku z powyższym w pracy zostały postawione dwa pytania badawcze: Który wymiar zaufania jest najważniejszy w przypadku księdza jako lidera w opinii badanych grup respondentów? Które kompetencje księdza jako lidera występują najczęściej, a które najrzadziej w opinii badanych grup respondentów?

Ksiądz jako lider

Wspomniane zmiany w otoczeniu organizacyjnym wymagają modyfikacji sposobu sprawowania władzy w organizacjach. Chris Cebollero (2022) zwraca uwagę na fakt fundamentalnej transformacji w kierowaniu, a mianowicie przesunięcie akcentu z lidera na pracowników. To oni mają być na pierwszym miejscu, mają być włączani w zarządzanie organizacją i zaangażowani. Autor dodaje też, że współcześnie nie ma jednego stylu kierowania, gdyż w ramach kompetencji przywódczych wskazuje się na płynne przechodzenie z jednego stylu w inny. Postawa lidera musi się jednak opierać według niego na koncepcji przywództwa służebnego. Robert K. Greenleaf (The Greenleaf Center for Servant Leadership) po raz pierwszy użył tego terminu w swoim eseju w 1970 r. Koncepcja przywództwa służebnego, według Kena Blancharda, Scotta Blancharda i Drea Zigmiego (2007, s. 210), „kładzie nacisk na wydobycie w ludziach drzemiącej

w nich wielkości”. Przedstawiciele organizacji, jaką jest Kościół, poszukują wzorców zachowań liderskich w postawie Jezusa Chrystusa lub św. Pawła (Pindel, 2008). Podejmując się bycia liderem dla innych, staje się przed wyborem: „Chcę służyć, czy chcę, aby to mnie służyło” (Blanchard i Hodges, 2014, s. 24). Przywódcy służebni „stawiają sobie za cel wyższe dobro” (Blanchard i Miller, 2013, s. 126). Wydaje się to nadrzędną postawą dla księdza – lidera w dzisiejszych, gwałtownie zmieniających się warunkach funkcjonowania wszelkich organizacji – w tym Kościoła. Warto więc zakładając tę postawę, skupić się nie tyle na analizie stylów przywódczych, ile na poszczególnych zachowaniach, które będą wpisywały się w te współczesne potrzeby. Rick Warren (2020, s. 51) wyraża pogląd, że

aby poprowadzić kościół we wroście, potrzeba czegoś więcej niż tylko oddania – potrzeba umiejętności. (...) Udana służba (...) wymaga czegoś więcej niż tylko oddania i ciężkiej pracy – a mianowicie umiejętności, wycucia czasu i właściwych narzędzi.

Podstawy teoretyczne badań

Kaja Kaźmierska (2020, s. 18) w przeprowadzonych wśród księży badaniach, które miały na celu, jak pisze autorka, zrozumienie i wzbogacenie refleksji nad rzeczywistością społeczną Kościoła poprzez „poznanie pewnego wycinka rzeczywistości społecznej” badanej archidiecezji, uwzględniła szeroki kontekst działalności księdza i pełnionych przez niego ról. Badania, których wyniki prezentuje również niniejszy artykuł, są innego rodzaju. Autorom zależało na poznaniu trendów i spojrzeniu wyłącznie na jeden wycinek pracy księdza – bycie liderem dla innych. Nie jest to więc ujęcie holistyczne, a skupione na jednej z wielu ról odgrywanych przez księży. Badano kompetencje współczesnego księdza lidera i oczekiwane wymiary zaufania.

Kwestionariusz badawczy, który posłużył autorom niniejszego artykułu, składał się z dwóch części. Część pierwsza została oparta na kwestionariuszu badania zaufania w modelu ABCD (Blanchard, Olmstead i Lawrence, 2013). Został on zbudowany na założeniu, że zaufanie jest funkcją zachowań i ukazuje zachowania zwiększające zaufanie. Model ten opiera się na czterech wymiarach: zdolności, wiarygodności, bliskości i niezawodności. Użyteczność modelu jest tym większa, że mogą go wprowadzać w życie wszyscy liderzy, bez względu na zajmowane miejsce w hierarchii organizacyjnej. Model ten nie posłużył w niniejszych badaniach do diagnozy poziomu zaufania poszczególnych osób, ale pomógł spojrzeć na poszczególne wymiary zaufania z punktu widzenia postrzegania ich

ważności przez samych księży i osoby świeckie. Model zaufania ABCD (tabela 1) składa się z czterech wymiarów (Blanchard i in., 2013):

- zdolności (ang. *able*) – rozumianej jako demonstrowanie kompetencji,
- wiarygodności (ang. *believable*) – rozumianej jako uczciwe działanie,
- bliskości (ang. *connected*) – rozumianej jako troska o innych,
- niezawodności (ang. *dependable*) – rozumianej jako pewność i poleganie.

Tabela 1. Model ABCD budowy zaufania

ZDOLNOŚĆ Pokaż, że jesteś kompetentny	WIARYGODNOŚĆ Pokaż, że jesteś rzetelny
<ul style="list-style-type: none"> • Uzyskuj dobre rezultaty • Rozwiązuj problemy • Rozwijaj swoje umiejętności • Zdobywaj doświadczenie • Wykorzystuj swoje umiejętności, aby pomagać innym • Bądź najlepszy w tym, co robisz 	<ul style="list-style-type: none"> • Dochowuj tajemnic • Przyznawaj, gdy nie masz racji • Bądź godny zaufania • Nie obmawiaj nikogo za plecami • Bądź szczery • Nikogo nie osądzaj • Okazuj innym szacunek
BLISKOŚĆ Udowodnij, że troszczysz się o innych	NIEZAWODNOŚĆ Udowodnij, że można na tobie polegać
<ul style="list-style-type: none"> • Słuchaj uważnie • Chwal • Okazuj swoje zainteresowanie • Dziel się informacjami na swój temat • Współpracuj • Okazuj empatię • Proś innych o uwagi i opinie 	<ul style="list-style-type: none"> • Zawsze dotrzymuj słowa • Bądź punktualny • Odpowiadaj na prośby innych • Bądź dobrze zorganizowany • Bądź odpowiedzialny za swoje czyny • Rób to, co zapowiesz • Bądź konsekwentny

Źródło: Blanchard, Olmstead i Lawrence, 2013, s. 57.

Jak podkreśla Ilona Świątek-Barylska (2013), zaufanie ogranicza niepewność i stanowi podstawę podejmowania decyzji i towarzyszących im działań, mobilizuje do szeroko rozumianej aktywności od udzielenia pomocy do dzielenia się wiedzą, skłania do nawiązywania kontaktów i pozwala na otwartość.

Drugą część kwestionariusza stanowiły pytania dotyczące doświadczeń respondentów związanych z obserwowanymi zachowaniami wśród księży, których mieli okazję poznać. Podstawą do wyboru zachowań istotnych z punktu widzenia księdza lidera była lista tych zachowań zawarta w przemówieniu papieża Franciszka z 22 grudnia 2014 r. podczas spotkania z członkami Kurii Rzymskiej. Papież zawarł w nim katalog „chorób” związanych ze sprawowaniem władzy w Kościele, które osłabiają, jak to określił, „posługiwanie Panu” (papież Franciszek, 2014). Autorzy badania

(po zamianie określeń negatywnych na neutralne) skonfrontowali tę listę zachowań z listą współczesnych kluczowych kompetencji przywódczych (Verlinden, 2023). Pokrywające się kompetencje zostały poddane badaniu. Dają się one pogrupować w poszczególne kategorie kompetencyjne, które zostały przedstawione w tabeli 2.

Tabela 2. Wybrane kompetencje lidera

Kompetencje do kierowania innymi	
Umiejętności interpersonalne – tzw. umiejętności miękkie	<ul style="list-style-type: none"> • traktowanie ludzi z wrażliwością i szacunkiem • reagowanie na potrzeby różnych osób w różnych scenariuszach • aktywne słuchanie • praca zespołowa
Inteligencja emocjonalna – zdolność rozumienia własnych i cudzych emocji oraz umiejętność zarządzania nimi	<ul style="list-style-type: none"> • samoświadomość – znajomość swoich mocnych i słabych stron • samoregulacja – umiejętność zarządzania własnymi emocjami • empatia – umiejętność współodczuwania • umiejętności społeczne – umiejętność okazywania szacunku i troski o innych
Umiejętności coachingowe i wiarygodność – bycie skutecznym trenerem dla współpracowników	<ul style="list-style-type: none"> • udzielanie i przyjmowanie informacji zwrotnych • budowanie zaufania niezbędnego do utrzymywania trwałych i silnych relacji z innymi (bycie autentycznym i empatycznym)
Integracja – tworzenie środowiska pracy, w którym każdy czuje się mile widziany oraz traktowany jednakowo i z szacunkiem, a także ma takie same możliwości uczestnictwa i rozwoju	<ul style="list-style-type: none"> • widoczne zaangażowanie na rzecz różnorodności, inspirowanie innych do odpowiedzialności • pokora – przyznawanie się do błędów i stwarzanie przestrzeni dla innych do wniesienia swojego wkładu • ciekawość innych – otwarty sposób myślenia, słuchanie bez osądzania i zrozumienie z empatią • inteligencja kulturowa – zwracanie uwagi na kultury innych osób i dostosowywanie się do ich potrzeb • efektywna współpraca – wzmacnianie innych, zwracanie uwagi na różnorodność myślenia i bezpieczeństwo psychiczne oraz skupianie się na spójności zespołu
Kompetencje do kierowania sobą	
Zarządzanie sobą – jako warunek skutecznego zarządzania innymi	<ul style="list-style-type: none"> • zarządzanie sobą w obszarach takich jak: ustalenie priorytetów, planowanie, czas, emocje

<p>Odwaga</p> <ul style="list-style-type: none"> – wypowiedzianie się i postępowanie zgodnie ze swoimi przekonaniem, bez względu na konsekwencje 	<ul style="list-style-type: none"> • podejmowanie decyzji, które będą stanowić wyzwanie i będą wymagały podjęcia skalkulowanego ryzyka • trzymanie się wartości swoich i swojego zespołu oraz obrona ich przed innymi, gdy jest to konieczne
<p>Organizacyjne Zachowania Obywatelskie (OCB)</p> <ul style="list-style-type: none"> – pozytywne i konstruktywne działania i zachowania pracowników, które nie są częścią ich formalnego opisu stanowiska pracy, a które podejmują z własnej woli 	<ul style="list-style-type: none"> • altruizm – pomaganie innym pracownikom bez oczekiwania wzajemności • uprzejmość – życzliwość w stosunku do innych • sportowa postawa – umiejętność radzenia sobie w sytuacjach, które nie idą zgodnie z planem, i nieokazywanie negatywnego zachowania, gdy tak się dzieje • sumienność – terminowe wywiązywanie się z podjętych obowiązków i właściwe planowanie

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Verlinden, 2023 oraz *Słownik języka polskiego PWN*.

Struktura kwestionariusza

Pierwsza część kwestionariusza zawiera listę 27 stwierdzeń opierających się na kwestionariuszu modelu ABCD budowy zaufania. Stwierdzenia te zostały wymieszane tak, aby nie sugerować respondentom, że badanie dotyczy zaufania czy jego wymiarów. W tej części ankiety badani na podstawie swojej opinii dokonywali oceny wyżej wspomnianych stwierdzeń, różnicując je pod kątem ich ważności. Ocena odbywała się w ramach ośmiostopniowej skali Likerta (gdzie 1 oznaczało – zupełnie nieważne, zaś 8 – bardzo ważne)¹. Dzięki temu możliwa stała się analiza poszczególnych stwierdzeń, a co za tym idzie poszczególnych poziomów zaufania w rankingu. Analiza wypowiedzi respondentów pozwoliła na uzyskanie odpowiedzi na pierwsze pytanie badawcze: który wymiar zaufania jest najważniejszy w przypadku księdza jako lidera w opinii badanej grupy respondentów?

Drugą część kwestionariusza stanowi zestaw stwierdzeń badających kompetencje księży. Pytanie to dotyczyło częstotliwości obserwowanych zachowań u księży, których spotykali w swoim życiu. W tej części ankiety badani, na podstawie swoich doświadczeń, dokonywali oceny poszczególnych kompetencji, różnicując je pod kątem częstotliwości występowania. Ocena odbywała się w ramach siedmiostopniowej skali Likerta (gdzie

1 Zastosowano ośmiostopniową skalę, aby uniknąć błędu tendencji centralnej przy ocenie ważności poszczególnych poziomów zaufania.

1 oznaczało – nigdy, zaś 7 – zawsze). Dzięki temu możliwa stała się analiza poszczególnych stwierdzeń w rankingu. Analiza wypowiedzi respondentów pozwoliła na uzyskanie odpowiedzi na drugie pytanie badawcze: które kompetencje księdza lidera występują najczęściej, a które najrzadziej w opinii badanej grupy respondentów?

Ostatnią część kwestionariusza stanowiły pytania opisujące respondentów i dotyczące płci (tylko w kwestionariuszu dla świeckich), wieku oraz miejsca zamieszkania.

Opis badań i grup respondentów

Badania zostały przeprowadzone w czerwcu i lipcu 2023 r. Ankieta w formie elektronicznej została wysłana niezależnie do dwóch grup badanych: pierwszą grupę stanowili księża z wybranej diecezji (564 osoby – bez względu na pełnioną w Kościele funkcję), zaś drugą świeckie osoby zaangażowane w działanie na rzecz Kościoła (758 osób – katechiści, katecheci, liderzy grup parafialnych). W badaniu wzięło udział 97 księży (17,2%) oraz 189 świeckich (24,9%).

Wyniki badania zostały poddane analizie. Dokonano porównania odpowiedzi poszczególnych grup respondentów: księży i osób świeckich w następujący sposób:

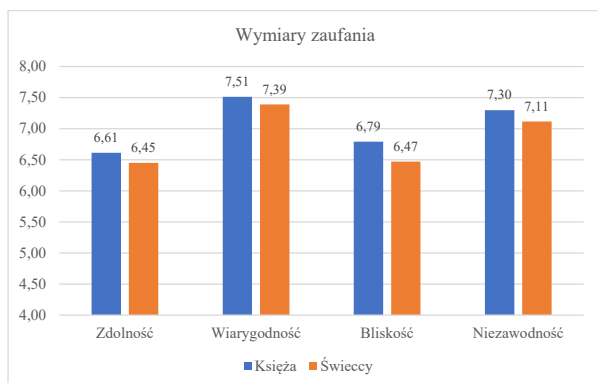
- dla każdego stwierdzenia została policzona średnia arytmetyczna ze wskazań w podziale na wskazania ogólne, wiek, płeć oraz miejsce zamieszkania;
- stwierdzenia zostały pogrupowane według klucza opartego odpowiednio na: Modelu ABCD budowy zaufania (tabela 1 – wymiary zaufania) oraz wybranych kompetencji lidera (tabela 2 – kompetencje księdza), przy czym w ramach każdego z wymiarów spośród 27 przyporządkowano od 6 do 7 stwierdzeń, natomiast do poszczególnych kompetencji przyporządkowano od 3 do 8 stwierdzeń (spośród 25), w badanych grupach zostały policzone średnie arytmetyczne ze wskazań przypisanych do poszczególnych grup, w wyniku czego otrzymano indeksy, które pozwalają na dokonanie porównań i dalszych analiz.

Wymiary zaufania ważne dla księdza jako lidera – wyniki badań własnych

W ramach wymiarów zaufania powstały indeksy mierzące nasilenie czterech wymiarów: zdolność, wiarygodność, bliskość, niezawodność.

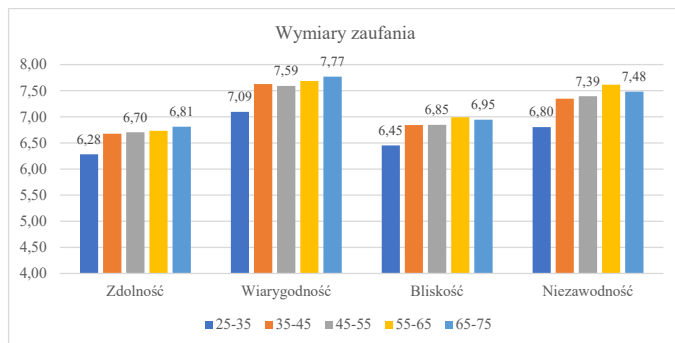
Zarówno w grupie księży, jak i świeckich ocena wagi poszczególnych wymiarów była bardzo wysoka – średnia indeksów powyżej 6,45, gdzie maksymalna wartość wynosiła 8. Najniżej oceniono wagę poszczególnych zachowań w wymiarze zdolność, w drugiej kolejności bliskość, najwyżej oceniono wiarygodność oraz niezawodność – w obu przypadkach średnia indeksów powyżej 7, 1 (wykres 1). Należy zauważyć, że księża wagę każdego z wymiarów oceniali wyżej niż świeccy.

Wykres 1. Wymiary zaufania – porównanie opinii księży i świeckich



Źródło: badania własne.

Wykres 2. Wymiary zaufania w opinii księży, podział ze względu na wiek

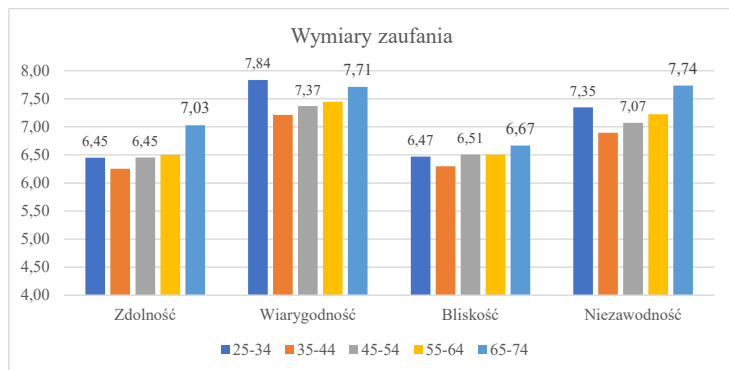


Źródło: badania własne.

Interesujące różnice między określeniem ważności poszczególnych wymiarów można zauważyć w podziale na grupy wiekowe oraz związane z miejscem zamieszkania. Wśród księży można zauważyć tendencję do wyższej oceny poszczególnych wymiarów wraz z wiekiem (wykres 2),

w przypadku świeckich również występuje taka tendencja, z tym że osoby najmłodsze oraz najstarsze zdecydowanie wyżej oceniają ważność poszczególnych wymiarów niż pozostałe grupy wiekowe (wykres 3). Biorąc pod uwagę podział na płeć (dotyczy osób świeckich), ocena ważności poszczególnych wymiarów zaufania jest nieznacznie wyższa wśród kobiet.

Wykres 3. Wymiary zaufania w opinii świeckich, podział ze względu na wiek.



Źródło: badania własne.

Tabela 3. Wymiary zaufania – porównanie opinii księży i świeckich w podziale na miejsce zamieszkania

	Miasto powyżej 100 tys. osób		Miasto do 100 tys. osób		Wieś	
	Księża	Świeccy	Księża	Świeccy	Księża	Świeccy
Zdolność	6,41	6,27	6,93	6,58	6,68	6,51
Wiarygodność	7,35	7,19	7,70	7,52	7,65	7,51
Bliskość	6,56	6,37	7,03	6,52	7,01	6,55
Niezawodność	7,13	6,95	7,52	7,22	7,39	7,21

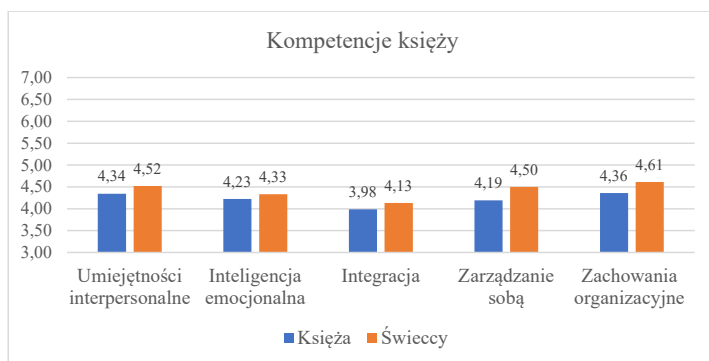
Źródło: badania własne. Kolory w tabeli: intensywniejszy czerwony oznacza wyższą wartość wymiaru zaufania, intensywniejszy zielony niższą wartość wymiaru.

Biorąc pod uwagę miejsce zamieszkania, można zauważyć, że determinuje ono opinię na temat ważności wymiarów zaufania. Świeccy pochodzący z miast powyżej 100 tys. osób niżej oceniają wagę poszczególnych wymiarów zaufania, co ciekawe podobnie kształtuje się rozkład ocen wśród księży (tabela 3).

Wybrane kompetencje księdza jako lidera – wyniki badań własnych

W ramach oceny badanych kompetencji przywódczych u księży powstały indeksy mierzące pięć obszarów: umiejętności interpersonalne, inteligencja emocjonalna, integracja, zarządzanie sobą oraz zachowania organizacyjne². Oceny częstości występowania zachowań charakteryzujących poszczególne obszary kompetencji księży wyrażone przez obie grupy respondentów (księża i świeccy) są zasadniczo niskie – średnie indeksów nie przekraczają 4,61 przy maksymalnej dopuszczalnej wartości 7. Interesujące jest to, że sami księża rzadziej dostrzegają takie zachowania w swojej grupie niż świeccy (wykres 4).

Wykres 4. Kompetencje księży, porównanie ocen wyrażonych przez księży i przez świeckich

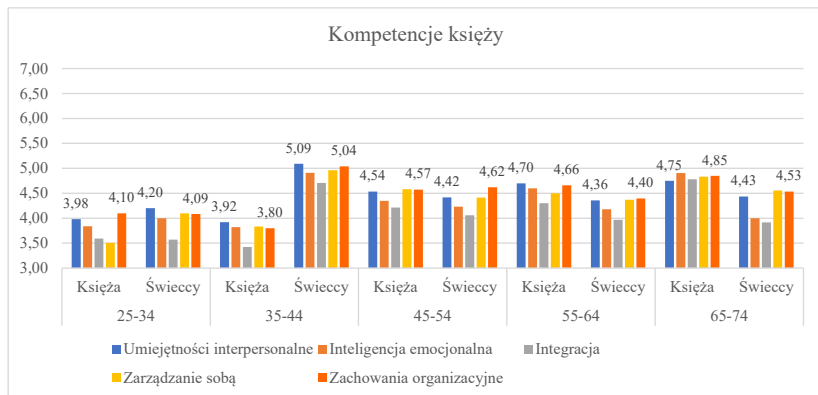


Źródło: badanie własne.

Biorąc pod uwagę podział na grupy wiekowe respondentów, można zauważyć najniższe oceny wśród najmłodszych osób (grupa 25–34 lata) i to zarówno wśród grupy księży, jak i świeckich. Najczęściej, w porównaniu do wszystkich innych grup respondentów, występujące kompetencje księży dostrzegają osoby świeckie w wieku 35–44, zaskakujące jest przy tym, że księża z tej samej grupy wiekowej byli najbardziej krytyczni w swoich opiniach (wykres 5).

2 Indeksy zostały utworzone zgodnie z koncepcją Neelie Verlinden (tabela 2), z tym że dla celów badania połączono umiejętności coachingowe i wiarygodność, odwagę oraz zarządzanie sobą w jeden indeks: zarządzanie sobą.

Wykres 5. Kompetencje księży – porównanie między ocenami księży i świeckich w podziale na grupy wiekowe (na wykresie zaznaczono jedynie skrajne wartości indeksów)



Źródło: badania własne.

W tabeli 4 przedstawiono porównanie częstości występowania zachowań w ramach poszczególnych kompetencji księży wyrażonych przez grupy księży i świeckich w podziale na miejsce zamieszkania.

Tabela 4. Kompetencje księży – porównanie opinii księży i świeckich w podziale na miejsce zamieszkania

	Miasto powyżej 100 tys. osób		Miasto do 100 tys. osób		Wieś	
	Księża	Świeccy	Księża	Świeccy	Księża	Świeccy
Umiejętności interpersonalne	4,25	4,28	4,25	4,59	4,71	4,77
Inteligencja emocjonalna	4,15	3,98	4,19	4,51	4,52	4,59
Integracja	3,97	3,76	3,92	4,22	4,12	4,55
Zarządzanie sobą	4,19	4,09	4,24	4,63	4,22	4,90
Zachowania organizacyjne	4,38	4,27	4,26	4,72	4,46	4,96

Źródło: badania własne. Kolory w tabeli: intensywniejszy czerwony oznacza wyższy wskaźnik kompetencji, intensywniejszy zielony niższy.

Najrzadziej wymienione w tabeli 4 zachowania u księży dostrzegają osoby pochodzące z dużych miast (powyżej 100 tys. osób), najczęściej respondenci pochodzący ze wsi. Ta prawidłowość jest zauważalna zarówno o osób świeckich, jak i u księży.

Podsumowanie wyników i wnioski z badania

Badanie, przeprowadzone na wybranej grupie respondentów, wykazało, że oczekiwania w stosunku do księży wyrażone wymiarami zaufania są bardzo wysokie, co ciekawe w opinii samych księży są one wyższe niż w opinii świeckich. Może to oznaczać, że księża w swojej posłudze sami sobie stawiają wyższe oczekiwania niż te, które mają w stosunku do nich świeccy. W odpowiedzi na postawione pytanie badawcze, który wymiar zaufania jest najważniejszy w przypadku księdza jako lidera w opinii badanych grup respondentów, wskazano (zarówno przez świeckich, jak i księży) dwa wymiary: wiarygodność, czyli m.in. dochowywanie tajemnic, szczerłość, nieosądzanie innych, oraz niezawodność, czyli m.in. dotrzymywanie słowa, odpowiedzialność, konsekwencję w działaniu. Należy zauważyć, że wyższe wymagania stawiają osoby z mniejszych ośrodków oraz wiekowo starsze – zarówno w grupie księży, jak i świeckich.

Drugie pytanie badawcze dotyczyło częstości występowania wybranych kompetencji księdza jako lidera. Respondenci do najczęściej obserwowanych kompetencji zaliczyli zachowania organizacyjne, czyli m.in. dotrzymywanie terminów, dotrzymywanie danego słowa, pomoc współpracownikom, oraz umiejętności interpersonalne, czyli m.in. traktowanie ludzi z szacunkiem, reagowanie na potrzeby różnych osób, traktowanie ludzi z wrażliwością. Najniższą częstość zachowań zauważono w ramach kompetencji: integracja, czyli m.in. przyznawanie się do błędu, skromność, przyjmowanie informacji zwrotnej na swój temat, oraz inteligencja emocjonalna, czyli m.in. zarządzanie własnymi emocjami, empatia, troska o innych. Taki rozkład opinii może świadczyć o tym, że wśród księży widoczne są te zachowania, które związane są z ich aktywnością i współpracą z innymi, natomiast mniej widoczne są ich zachowania związane z osobistym zaangażowaniem.

Biorąc pod uwagę wiek respondentów w obu grupach (księża i świeccy), najrzadziej badane kompetencje u księży jako liderów są zauważalne przez grupę najmłodszych osób (25–34 lata), a najmniej ze wszystkich kategorii wiekowych oceniają częstość występowania tych kompetencji księża w wieku 35–44 lat. Ponadto najrzadziej obserwują kompetencje przywódcze u księży osoby pochodzące z dużych ośrodków miejskich.

Zakończenie

Badania wymiarów zaufania oraz kompetencji przywódczych są zawsze skomplikowanym przedmiotem badawczym zwłaszcza w środowisku, które do tej pory rzadko było poddawane badaniom. Samo zdefiniowanie

zaufania oraz przywództwa jest trudne, bowiem obejmuje szereg czynników słabo mierzalnych, w dużej mierze zależnych od kontekstu. Niemniej zdaniem autorów badania takie dają możliwość poznania i próby interpretacji tych zmiennych, które mają lub powinny mieć wpływ na zachowanie księży jako liderów. Przeprowadzone badania dotyczyły księży reprezentujących jedną diecezję, co jest pewnym ograniczeniem i nie pozwala na dokonanie uogólnień. Niewątpliwie tego typu badania powinny być wciąż ponawiane i pogłębiane na większej próbie badanych i z zastosowaniem innych metod np. wywiadów, które pozwoliłyby na poznanie źródeł opinii respondentów na temat zachowań księży liderów.

W przeprowadzonych badaniach wykazano, że ważność poziomu zaufania do księdza jako lidera wyrażona przez badanych respondentów jest bardzo wysoka, co może oznaczać dużą potrzebę opierania relacji oraz aktywności na wiarygodności, niezawodności, bliskości i zdolnościach. Są to zarazem istotne warunki budowania silnego przywództwa. Występowanie wybranych kompetencji przywódczych u księży zostało przez respondentów dość nisko ocenione, zauważalna jest niższa ocena przez samych księży. Świeccy dostrzegają większą częstotliwość pozytywnych zachowań u księży niż sami księża. Stwarza to pole do pracy nad kompetencjami księży i ich doskonaleniem w kierunku osiągnięcia wyższego poziomu przywództwa.

Badane wymiary zaufania oraz kompetencje zostały ocenione poprzez występowanie zachowań, które można i trzeba doskonalić. Można więc rekomendować wprowadzenie ewentualnych zmian w edukacji księży, ich postaw i kompetencji w kierunku budowania właściwych atrybutów przywództwa.

Badania wskazały również istniejące różnice w percepcji ważności wymiarów zaufania oraz częstości występowania kompetencji wśród osób pochodzących z różnych ośrodków oraz reprezentujących różne grupy wiekowe. Oznacza to, że pełnienie funkcji przywódcy przez księży powinno mieć walor elastyczności oraz dopasowania do środowiska, w którym ksiądz pracuje. Istotny, w świetle wyników przeprowadzonych badań, jest fakt, że dwóm wymiarom (zdolności i bliskości) przypisano niższą wagę. Takie zachowania są spójne z nauczaniem papieża Franciszka na temat współczesnego kapłaństwa. Jak mówił papież Franciszek (2018) „Władza jest dana, aby ludzie mogli rozwijać się, aby stawali się sługami innych”. Takie podejście wpisuje się we współczesne koncepcje przywództwa organizacyjnego, jak choćby wspomniane przywództwo służebne. Na bazie koncepcji przywództwa służebnego można zaproponować dalsze kierunki badań wśród liderów Kościoła, niekoniecznie ograniczając się jedynie do księży.

BIBLIOGRAFIA

- Bielski, M. (2004). *Podstawy teorii organizacji i zarządzania*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Blanchard, K. i Hodges, Ph. (2014). *Jak być przywódcą na wzór Jezusa?* Kraków: Wydawnictwo M.
- Blanchard, K. i in. (2016). *Przywództwo wyższego stopnia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Blanchard, K. i Miller, M. (2013). *Rozwój osobisty lidera. Prawdziwy przywódca doskonali się nieustannie*. Warszawa: Studio Emka.
- Blanchard, K., Olmstead, C. i Lawrence, M. (2013). *Trust Works. Four Keys to Building Lasting Relationships*. London: HarperCollinsPublishers.
- Cebolloero, C. (2022). *How Leadership Has Changed Over Generations*. Pozy-skano z: www.forbes.com/sites/forbescoachescouncil/2022/03/14/how-leadership-has-changed-over-generations/?sh=121c343cf4e5 (dostęp: 06.08.2023).
- Gladden, M., Fortuna, P. i Modliński, A. (2022). The Empowerment of Artificial Intelligence in Post-Digital Organizations: Exploring Human Interactions with Supervisory AI. *Human Technology*, nr 18(2), 98–121. DOI: 10.14254/1795-6889.2022.18-2.2.
- Jan Paweł II (1996). *Wierzę w Kościół*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Każmierska, K. (2020). *O parafii w Archidiecezji Łódzkiej. Szkic do portretu*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Munduate, L. i Medina, F.J. (2017). How Does Power Affect Those Who Have It and Those Who Don't? Power Inside Organizations. W: N. Chmiel, F. Fraccaroli i M. Sverke, *An Introduction to Work and Organizational Psychology: An International Perspective 3e*. Chichester: John Wiley & Sons. DOI: 10.1002/9781119168058.ch10.
- Oxford English Dictionary*. (2023). DOI: 10.1093/OED/3695332986.
- Pięć kluczowych kompetencji przywództwa w transformacji technologicznej. Globalne badanie liderów technologicznych*. (2023). Pozyskano z: www2.deloitte.com/pl/pl/pages/technology/articles/Piec-kluczowych-kompetencji-przywodztwa-w-transformacji-technologicznej.html (dostęp: 06.08.2023).
- Pindel, R. (2008). *Sztuka zarządzania sobą*. Kraków: Wydawnictwo Salvator.
- Przemówienie Papieża Franciszka podczas spotkania z młodzieżą w Auli Pawła VI 6 października 2018*. Pozyskano z: <https://papiez.wiara.pl/doc/5065858>. Papież-droga-spojność-konkretność-oraz-otwartość (dostęp: 07.07.2023).
- Przemówienie Papieża Franciszka z 22 grudnia 2014 roku podczas spotkania z członkami Kurii Rzymskiej*. Pozyskano z: www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html (dostęp: 06.08.2023).

- Purwadi, A., Sinaga, B.M., Sukmawati, A. i Denni, A. (2022). Relationship between generations of employees to superior leadership of soc. *Journal of Social Science*, Vol. 03, No. 05, 944–960.
- Słownik języka polskiego PWN*. Pozyskano z: <https://sjp.pwn.pl> (dostęp: 06.07.2023).
- Świątek-Barylska, I. (2013). Źródła zaufania grupowego we współczesnych organizacjach. W: M. Czajkowska, K. Januszkiewicz, M. Kołodziejczak i M. Zalewska-Turzyńska (red.), *Uwarunkowania zachowań ludzi w organizacji*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, *Folia Oeconomica*, nr 282, 261–270.
- The Greenleaf Center for Servant Leadership*. Pozyskano z: www.greenleaf.org/about-us-3/robert-k-greenleaf-biography/ (dostęp: 07.08.2023).
- Verlinden, N. (2023). *18 Key Leadership Competencies for 2023 Success*. Pozyskano z: www.aihr.com/blog/leadership-competencies/ (dostęp: 07.08.2023).
- Warren, R. (2020). *Kościół świadomy celu*. Pabianice: Wydawnictwo Przystanek Jezus.
- Zieleniewski, J. (1976). *Organizacja i zarządzanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zmysłowska, E. (2016). Nowe pokolenie. W: *Przywództwo przyszłości. Polski lider gotowy na zmiany?, raport z badań PwC Polska Sp. z o.o.* Pozyskano z: www.pwc.pl/pl/publikacje/2016/lider-przyszlosci.html (dostęp: 07.08.2023).

Maria Czajkowska-Białkowska – dr, adiunkt w Katedrze Zarządzania na Wydziale Zarządzania Uniwersytetu Łódzkiego. Zainteresowania naukowe ma zogniskowane wokół takich zagadnień jak: kultura organizacyjna, władza w organizacji, społeczne aspekty zachowań organizacyjnych. Jest autorką kilkadziesiątu publikacji naukowych, w tym dwóch monografií dotyczących problematyki przywództwa organizacyjnego. Kilkanaście lat doświadczenia w prowadzeniu warsztatów w obszarze tzw. miękkich kompetencji.

Maciej Malarski – starszy wykładowca w Katedrze Zarządzania na Wydziale Zarządzania Uniwersytetu Łódzkiego. Posiada doświadczenie w prowadzeniu projektów związanych z zarządzaniem ludźmi, tworzeniem systemów motywacyjnych i projektowaniem zmian organizacyjnych. Jego zainteresowania naukowe zogniskowane są wokół m.in. takich zagadnień jak: kompetencje pracownicze, kultura organizacyjna, systemy zarządzania. Autor licznych publikacji naukowych z dziedziny zarządzania.

Anna Ledwina

<http://orcid.org/0000-0002-5054-1775>

Uniwersytet Opolski

aledwina@uni.opole.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.26

Padoue dans les journaux des aristocrates polonaises Waleria Tarnowska et Rozalia Dunin-Borkowska

ABSTRACT

The Enlightenment era facilitated greater mobility for women, allowing them to travel more freely and document their experiences. This article explores the distinctive contributions of Waleria Tarnowska and Rozalia Dunin-Borkowska through their diaries, which offer rich, nuanced descriptions of Italian landscapes and art. Far from mere personal recollections, these diaries provide valuable insights into the cultural dimensions of their journeys and the early 19th-century Polish aristocracy. The study employs an intertextual approach to analyze the motivations and experiences of these two women as they explored the beauty of Italy. It highlights how their travels were transformative, expanding their cultural perspectives and influencing their personal expressions. This transformation is evident in their reflective and expressive writing, which adds a new layer to their self-presentation and self-creation. The findings underscore the significant educational and intellectual benefits of their foreign travels, revealing how such experiences broadened their cultural horizons. The detailed accounts from these well-educated and perceptive travelers allow readers to appreciate the allure of 19th-century Italy through the refined lens of their literary skills.

KEYWORDS: Padua, foreign travel, Polish aristocracy, women's travel writing, curiosity about the world

STRESZCZENIE

Padwa w dziennikach polskich arystokratek Walerii Tarnowskiej i Rozalii Dunin-Borkowskiej

Epoka Oświecenia stworzyła także głównie kobietom możliwości swobodnego podróżowania. Problem ten rzetelnie omówiony w europejskiej historiografii stanowi jednak lukę w odniesieniu do ówczesnych Polek. Niniejszy artykuł porusza kwestię oryginalności dzienników Walerii Tarnowskiej i Rozalii Dunin-Borkowskiej. Ich nietuzinkowe opisy, a także wnikliwe

Suggested citation: Ledwina, A. (2024). Padoue dans les journaux des aristocrates polonaises Waleria Tarnowska et Rozalia Dunin-Borkowska. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 3(46), pp. 421–432. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.26

Submitted: 30.03.2024

Accepted: 13.05.2024

analizy dotyczące krajobrazu oraz wartości estetycznych włoskiej sztuki sprawiają, że na pozór banalne wspomnienia polskich arystokratek, będąc świadectwem kulturowego wymiaru wojażu autorek, stają się wprost unikatową wiedzą źródłową o obu Polkach i mentalności epoki na początku XIX stulecia. Celem artykułu była – w perspektywie intertekstualnej – refleksja nad motywacjami i doznaniem kobiet, które poznały i odkryły piękno Italii. Zastosowana metodologia pozwoliła także dowieść, iż podróż okazała się momentem przełomowym w ich życiu, a zainteresowanie inną kulturą umożliwiło poszerzenie horyzontów, a także przeżycie swoistej przemiany. Ta ostatnia – manifestując się m.in. dopuszczeniem do głosu subiektywnych odczuć – nadała nowy wymiar pisarstwu, osobliwemu rodzajowi autokreacji Tarnowskiej i Dunin-Borkowskiej, których dzienniki uznać można za punkt przełomowy w badaniach dotyczących podróży kobiecych. Wnioski doprowadziły do stwierdzenia, iż wojaże zagraniczne kobiet miały niewątpliwie ogromny walor edukacyjny i były intelektualnie stymulującym doświadczeniem. Dzięki relacjom ciekawych świata obserwatorek, wykształconych i świadomych podróżniczek, czytelnik jest w stanie docenić uroki dziewiętnastowiecznej Italii, odmalowane w mistrzowski sposób dzięki doskonałej znajomości języka Moliere.

SŁOWA KLUCZE: Padwa, wojaż zagraniczny, polska arystokracja, pisarstwo podróżnicze kobiet, ciekawość świata

Dans *Le voyage en Italie dans les années 1815 et 1816*, Stanisław Dunin-Borkowski, minéralogiste, bibliothécaire, écrivain et éditeur, a constaté : « L'Italie a toujours été la seconde patrie du Polonais. Ici le Polonais cherchait à être éclairé, pour bientôt devenir célèbre lui-même par sa science » (Dunin-Borkowski, 2018, p. 235)¹. Dans le cas de nombreux penseurs, artistes, représentants des élites intellectuelles et personnalités de la vie publique, Polonais exceptionnels, ces mots reflètent parfaitement leur admiration pour la culture italienne, dans ses diverses manifestations, de différentes époques. Stanisław Windakiewicz (1922) souligne que la réception de cette culture est l'une des plus intéressantes et des plus créatives, elle a donc une grande valeur intrinsèque et une place respectable dans le patrimoine culturel européen.

Aussi Jerzy Pomiatowski (1998) met-il en relief ce fait. Selui lui la Pologne et l'Italie sont reliées depuis des siècles par un réseau dense de contacts. L'Italie, sous diverses formes : de l'Antiquité aux temps modernes, en tant que berceau du patrimoine culturel européen, a inspiré des Polonais remarquables. Parmi ces derniers, plusieurs ont étudié à Padoue (Jan

1 Toutes les citations du polonais en français ont été effectuées par nous – A.L.

Kochanowski, Klemens Janicki, Józef Struś, Jan Zamoyski). Comme le remarque Henryk Barycz :

La métrique de la nation polonaise à l'Université de Padoue constitue l'une des sources les plus précises pour l'histoire de la vie intellectuelle de la Pologne à l'époque de la fin de la Renaissance et du baroque, un monument unique [...] (1971, t. 1, p. 5).

Mirosław Lenart partage cette opinion en ajoutant que ce dernier

était également le témoin du sentiment d'un lien réciproque unissant les citoyens de la République des Deux Nations qui partirent en Italie avec le souhait de faire leurs études dans cette faculté célèbre dans toute l'Europe, ou venus dans la ville située sur le Bacchiglione dans le but de ressentir l'atmosphère exceptionnelle y régnant, ou encore s'arrêtant dans cet endroit uniquement en passant (2018, p. 14–15).

C'est un témoignage extraordinaire de la présence polonaise séculaire sur le sol italien, et dans ce cas à l'excellente université, l'une des plus prestigieuses d'Europe.

Le souvenir de la présence polonaise en Italie, avant tout à Padoue, est très vif aussi aux XVIII^e et XIX^e siècles. Małgorzata Wrześniak et Małgorzata Kowalczyk s'attachent à le démontrer :

À l'époque des Lumières, de même qu'au seuil du Romantisme, l'Italie était un lieu constant et important sur la carte des voyages des Polonais. On la visitait pour élargir tout autant ses horizons esthétiques que sa vision du monde, pour combler ses besoins spirituels et aspirations intellectuelles ainsi que pour le seul plaisir de visiter. (...) [ce] pays [était] le centre incontestable de la culture, de l'art et de la science du monde moderne. Chaque personne qui souhaitait parvenir aux sources de la civilisation européenne et prétendait être considérée comme cultivée s'y rendait (2018, p. 25).

Cependant, il se trouve que dans cette ville très savante, associée par excellence à des hommes d'exception, les femmes polonaises ont aussi eu leur part. À l'exemple des deux gentes dames, Waleria Tarnowska, Rozalia Dunin-Borkowska, qui ont visité Padoue et écrit à propos de celle-ci, poussées par la curiosité pour le monde et un désir de connaître une nouvelle culture ; nous avons cherché à prouver, selon l'approche intertextuelle (Riffaterre, 1980), l'importance de l'Italie pour des aristocrates polonaises et pour leur écriture de voyage.

Le thème du voyage des femmes à l'époque des Lumières est connu et soigneusement traité dans l'historiographie européenne, en particulier

anglaise, française et italienne. Pourtant, il a été jusqu'à présent rarement abordé dans le cas des Polonaises. La monographie de Małgorzata Ewa Kowalczyk (2019), *Les voyages à l'étranger des Polonaises à l'époque des Lumières (Zagraniczne podróże Polek w epoce oświecenia)*, reposant sur une large base documentaire dont les lettres constituent la plus grande découverte, comble cette lacune en révélant l'héritage des femmes jusqu'à présent inconnu en matière de récits de voyage.

Pour cette raison, la réflexion sur les motivations et objectifs des périple de femmes à l'époque des Lumières paraît intéressante. Parmi eux se trouvent l'éducation, l'intérêt pour les pays étrangers, la mode pour les voyages à l'étranger, les considérations sociales ou religieuses, la santé, les affaires ou l'émigration. Les études critiques (Mazurkowska, 2014) prouvent que le voyage de noces est devenu courant en Pologne dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Cet itinéraire avait une valeur éducative et constituait une expérience enrichissante. Les souvenirs fascinants de Waleria Tarnowska et de Rozalia Dunin-Borkowska, témoins de la dimension culturelle des voyages de femmes, reflètent avec certitude cette tendance, étant une connaissance des sources unique en son genre.

1. Témoignage d'une chroniqueuse mondaine : *Mes voyages de Waleria Tarnowska*

La comtesse Waleria Tarnowska (1782–1849) de Stroynowski était l'épouse de Jan Feliks, comte Tarnowski, propriétaire de Dzików (aujourd'hui Tarnobrzeg). Ils ont en commun le mérite d'avoir créé la magnifique collection de peinture, miniatures, manuscrits, textes anciens ainsi que d'autres divers souvenirs familiaux de haute qualité et de grande valeur, rassemblés au Château de Dzików. Tarnowska était une chroniqueuse extraordinairement cultivée, mondaine, érudite et intelligente, une artiste excellent en peinture de miniatures, une collectionneuse. Comme l'explique Monika Chwałek-Oczkowska, conservatrice de musée et traductrice de ses mémoires, cette dame polonaise, en tant que « (...), passionnée d'art sous toutes ses formes et de tout ce qui est beau, peintre douée, patriote, voyageuse, philanthrope, avec un large cercle de relations dans les salons européens (...) » (2022), accordait une grande importance à la nécessité de sauver pour les générations futures, les œuvres d'art et les souvenirs nationaux. En visitant l'Italie, elle achetait de nombreux tableaux et autres œuvres d'art qui ont constitué le germe de la Collection de Dzików. La comtesse a écrit durant toute sa vie des mémoires ; pourtant, comme le précise Marta Woynarowska (2020), les plus captivants sont ceux écrits pendant les voyages en Italie et en France qu'elle a faits dans les années

1803 et 1804 en compagnie de son père et de son mari. Le périple a fourni à Waleria de nouvelles impressions et il était une formidable occasion pour retrouver l'équilibre psychique et rompre avec l'atmosphère de deuil après la mort de son fils bien-aimé de deux ans, Kazimierz. Au fil de cette expédition, la comtesse écrivait le journal *Mes voyages*, dédié à sa fille de neuf mois Rozalia, laissée à Dzików. Citant Chwałek-Oczkowska :

Ce sont deux cahiers reliés de cuir, à la tranche dorée, remplis d'une écriture française élégante, le journal est fascinant pour deux raisons. Premièrement, la comtesse y a décrit d'une excellente manière tout ce qu'elle avait vu : les endroits visités, les gens rencontrés, les paysages, les monuments, les œuvres d'art, les galeries. (...) C'est une description exceptionnelle de ce monde charmant, ne pouvant être comparée à aucun récit de voyages connu du XIX^e siècle. On y trouve le Pape Pie VII, Laetitia Bonaparte, la mère de Napoléon, la princesse Borghèse, le maître Canova et beaucoup, beaucoup d'autres. La deuxième caractéristique de ce journal, c'est le retour invariable, incessant, continuels vers sa petite Rozalia (2022).

Le devenir du journal *Mes voyages* a été relaté par l'arrière-petit-fils de l'auteur, le professeur Jerzy Mycielski dans *La Revue de Pologne*.

La description du voyage en Italie est la preuve de la grande sensibilité de l'auteure à la beauté et d'une connaissance peu commune de l'art européen ancien, mais également de l'art « contemporain ». À Padoue, elle visita la basilique pontificale Saint-Antoine qui ne lui a pas fait d'impression particulière, l'église Sainte-Justine qui lui a rappelé des souvenirs douloureux et l'Université de Padoue où elle a regardé les objets ayant appartenu à Zamoyski et Jan Tarnowski – méritoires et connus en Italie. La nature du Jardin botanique, un des plus anciens jardins du monde, conçu par Andrea Moroni de Bergame, a attiré son attention. Voici sa lettre, écrite le 18 novembre 1803, qui est à cet égard exemplaire :

Depuis hier matin, nous naviguons par les canaux vénitiens de la Brenta jusqu'à Padoue. La pluie ne nous permet pas de nous réjouir des beaux paysages qui nous entourent de toute part. (...) Cependant, je n'en étais pas moins admirative en pouvant enfin, au cours du voyage écrire, peindre, me promener, et ceci continuellement en avançant vers la destination de notre voyage. La première d'entre-elles était le célèbre Saint-Antoine de Padoue, appelé Il Santo. Son église ne se différencie pas en rien de spécial, la chapelle avec la dépouille de celui-ci, pillée par les Français, possède à peine quelques bas-reliefs en marbre. Après avoir été à la messe, nous sommes allés encore à Sainte-Justine. Et ici, (...) à nouveau, l'émotion : un groupe de personnages de Parodi en marbre de carrare, dont la Sainte Vierge soutenant de son bras son fils mort, a éveillé chez moi tant de sentiments maternels douloureux. (...) Je ressentais littéralement

tout, ce que ces personnages en marbre semblaient transmettre. Combien de souvenirs douloureux sont apparus à nouveau devant moi ! (...) Nous sommes entrés également à l'Académie, autrefois si célèbre dans le monde, aujourd'hui déchirée et négligée. (...) Nous avons regardé avec une fierté énorme les souvenirs du grand Zamoyski qui, en 1563, était ici recteur de la faculté de droit, et après Tarnowski qui était ici conseiller, ainsi que les souvenirs de nombreux autres Polonais. Ensuite, nous sommes allés au jardin botanique. Il a été créé, semble-t-il, comme le premier en Europe. Il est beau et plein de rares variétés de végétaux (Tarnowska, 2019, p. 204).

Publié depuis un long moment à *Dziękovia*, le cycle de traductions *Dzienniki z podróży do Włoch (des Journaux du voyage en Italie)* de Tarnowska s'achève par des fragments choisis décrivant la deuxième phase des voyages de la comtesse dans l'Italie pittoresque, la route passant par les régions du nord, et le voyage du retour vers sa fille. En témoigne la lettre, datée du 31 mai 1804, qui relate les impressions, liées avant tout au relief et au temps, de la comtesse de son périple à l'étranger. Dans la littérature relative aux femmes, il manque des publications dans lesquelles est abordée la question et de leur existence à l'étranger. Et c'est ainsi que Waleria a exprimé son opinion négative à propos des Italiens :

Nous avons quitté Gênes par la même route qui nous a amenés ici. La route menait par les faubourgs d'un quartier pompeux : Sampierdarena. Il y a ici beaucoup de palais prestigieux ; on peut voir qu'il y en a jusqu'à Campomorone. D'ici la route mène déjà jusqu'à la montagne en direction de Bocchetta ; c'est vraiment insensé de la parcourir en voiture – c'est beaucoup mieux de la faire sur un âne. Je l'ai parcourue comme cela et c'était très bien ainsi pour moi. (...) Sur notre chemin, nous avons parcouru les célèbres plaines avec des villes remarquables pour l'histoire : Novi, Ticino, Marengo... ce sont des terres de victoires, beaucoup de sang y a été versé inutilement. Nous sommes arrivés enfin à Padoue après une dispute de quatre heures avec les douaniers les plus sévères, les plus scrupuleux et les plus infâmes, que nous ayons jamais rencontrés jusqu'ici (2019, p. 209).

2. Impressions intimes de Rozalia Dunin-Borkowska (*Journal du voyage en Italie et en Suisse en 1815–1816*)

Rozalia Dunin-Borkowska (1791–1824) dont le journal, *Dziennik podróży do Italii i Szwajcarii z lat 1815–1816* est l'un des rares récits de Polonaises relatif aux voyages du début du XIX^e siècle (Platerowa, 2013), décrit des impressions semblables de son séjour à Padoue. Le journal du voyage en Italie, édité avec celui de son mari Stanisław, passionné

d'art, d'histoire et de littérature, fut écrit dans le souci de conserver les souvenirs et fixer la mémoire des réactions à la culture nouvelle et difficile jusqu'alors pour la voyageuse polonaise. Ici il convient de noter que l'analyse comparative des notes du voyage en Europe des époux montre clairement que Rozalia s'est servie du texte de *Podróże [Voyages]* de Stanisław, imprimé deux ans plus tôt. La répétition des mêmes erreurs en témoigne, en particulier celles concernant des noms des personnes rencontrées au cours du voyage et des œuvres d'art. Bien que le style du journal de Borkowski soit plus sophistiqué et élaboré, celui de sa femme démontre une écriture novatrice, pleine d'émotivité, qui semble inédite. L'auteure elle-même n'a pas expliqué pourquoi elle avait noté ses impressions de voyage. Ce qui est curieux, cette dernière l'a fait à Vienne en 1822, sept ans après le voyage réalisé, démontrant que la narration de la pérégrination n'était que rarement le résultat des notes prises au fur et à mesure pendant le voyage. D'après les chercheurs, ses motivations étaient : « l'égotisme, le souhait d'une expression personnelle, la volonté d'inscrire les événements considérables et le vécu intime extraordinaire en lien avec le premier voyage à l'étranger » (Wrześniak et Kowalczyk, 2018, p. 18).

Le journal montre parfaitement que le voyage à l'étranger a influencé intellectuellement la jeune auteure d'à peine vingt-quatre ans. Dans le texte de l'aristocrate, de la fille de Kajetan Skarbek-Michałowski, de la Famille Trzaska et de Maria Anna de Podoski, de la Famille Junosz, on voit l'éducation reçue : les notes réfléchies, soigneuses sont la preuve d'une énorme érudition, de l'intérêt pour l'art et des lectures de Rozalia qui parlait couramment italien et allemand. Le journal est également l'illustration de sa parfaite connaissance de la langue française. À la base des annotations laconiques effectuées sur la route, mais aussi du journal de son mari, à un caractère d'une documentation scientifique, concentré sur la connaissance complète et approfondie de l'Italie, Dunin-Borkowska faisait des remarques sur les villes et les musées, qui ne lui ont pas fait d'impression particulière :

Malgré le respect que j'ai pour les grandes personnalités, j'ai quitté très rapidement Prato della Valle pour aller me reposer au jardin botanique. Il est plein de charme. On ne peut pas quitter Padoue sans voir le grand bâtiment du Conseil municipal (...). Il est plus qu'énorme et plus qu'horrible. Les fresques de Giotto, le père de la peinture, ne sont plus que des ombres noircies par le temps. Le buste de Tite-Live est intéressant uniquement en tant que souvenir, mais non pas comme œuvre d'art (Dunin-Borkowska, 2018, p. 71–72).

C'est de cette façon que Rozalia décrivait ses premières impressions générales à Padoue où elle a passé deux jours les 18 et 19 octobre 1815 :

Lorsque l'on regarde le ciel d'Italie, on s'attend à voir le paradis sur terre, mais à peine détourne-t-on le regard que le charme disparaît. Padoue est une grande ville, sale, désertique, mais malgré cela, il y a ici des choses, tout comme dans toute l'Italie, qui valent la peine d'être vues (2018, p. 70).

Parmi celles-ci, on compte l'église Saint-Antoine car elle cachait deux monuments intéressants, Sainte-Justine, Prato della Valle ainsi que, pour faire honneur aux centres d'intérêt de son mari, l'Université de Padoue et le jardin botanique. L'auteure a mentionné les tombeaux des rois, Jean III Sobieski et Stefan Batory, se trouvant dans l'un des palais de Padoue :

Il s'agit des tombeaux de deux Polonais érigés au XV^e siècle : celui d'un certain Minsk, palatin, ainsi que du jeune Ponetowski mort à l'âge de 28 ans. L'église Sainte-Justine est comme on le dit, une des plus belles d'Italie, mais chaque ville exige ce genre de qualificatifs pour ses églises, la décision appartient aux connaisseurs. Tout près de là se trouve la place Prato della Valle qui est appelée promenade – on ne sait pas pourquoi car on n'y voit aucun arbre. Elle est ronde, entourée de statues, et entre elles stagne une eau trouble qui détruit les monuments consacrés à la mémoire des personnages connus du monde entier. Nous y trouvons notre Jean Sobieski et notre Stefan Batory (Dunin-Borkowska, 2018, p. 71–71).

Le deuxième type de notes, ce sont les passages importants et marqués par la mélancolie qui ont été vraisemblablement écrits après le voyage. Elles sont caractérisées par des réflexions sur la fragilité de la vie, la fugacité et la mort que Dunin-Borkowska a inscrites sous l'influence d'événements auxquels elle a participé, en particulier, en regardant la nature et certaines œuvres d'art :

À un mille de Padoue se trouve Arqua, entre les montagnes recouvertes de végétation, une petite ville qui a gagné sa célébrité avec le tombeau de Pétrarque. (...) ce sont des contrées reculées et isolées, c'est pourquoi avant d'arriver à l'ancienne demeure de Pétrarque, il est possible de laisser libre cours à son imagination. (...) Au milieu de noms inconnus, on peut retrouver un nom que l'on déchiffre avec plaisir, celui de quelqu'un que l'on a quitté avec tristesse, quelqu'un que l'on ne reverra peut-être plus jamais, et dont le prénom éveille des souvenirs anciens proches à notre cœur. Mon Dieu ! Ne sommes-nous pas tous en ce monde uniquement des voyageurs ? (2018, p. 73).

Dans les dernières pages du journal, arrivant à la fin de son voyage, Rozalia évoque son voyage à l'étranger qui devait être la réalisation de ses rêves : « des milliers de souvenirs remplissaient mon cœur, je résumais ce séjour en Italie, ce voyage si désiré, rêvé et si longtemps attendu ! » (2018, p. 71–72). Ce voyage, grâce au climat doux favorisant les promenades, était également une tentative de sauver la santé précaire de Rozalia. Celle-ci profitait de tous les charmes de ce pays, toutefois l'essentiel pour elle était de connaître la culture de la botte italienne. L'émerveillement qu'elle ressentait devant les œuvres d'art est significatif, ce qui est illustré par les descriptions subjectives. Ces dernières étaient liées à sa personnalité et à son caractère. Les pages du journal laissent apparaître la personnalité d'une solitaire, plongée dans une réflexion constante sur le temps s'écoulant de manière inexorable. Le passage suivant vaut la peine d'être cité à titre d'illustration de ce type de comportement :

Mais il est impossible en parcourant l'Italie de ne pas devenir sensible (...) à la beauté des œuvres d'art. Au début, on s'ennuie et souffre, mais finalement on commence à s'intéresser à ce que l'on voit, et souvent je sens inconsciemment qu'une espèce de charme magique dont je ne me rends pas compte, m'arrête devant un tableau ou une sculpture (Dunin-Borkowska, 2018, p. 82).

La Polonaise était éblouie par la beauté de l'Italie, la quantité de monuments, par le climat, la végétation, son passé magnifique. Depuis le tout début, sa nature romantique a fait qu'elle avait une approche émotionnelle quant à cette expédition et, au fur et à mesure que la date du retour d'Italie arrivait, une tristesse de plus en plus grande s'emparait d'elle :

(...) la nostalgie s'empare de moi pour un pays, mais pas le mien, (...). Plus j'aime ce beau ciel, plus je comprends quel bonheur c'est de ne devoir partir nulle part d'ici (2018, p. 132).

Fascinée par l'Italie, elle reconnut que ce qu'elle avait vécu, avait eu une énorme importance pour elle : « quelle période dans ma vie : le premier voyage en Italie ! C'est comme la jeunesse : son charme est unique » (2018, p. 174). Rozalia quittait à regret l'Italie ensoleillée qui la remplissait d'optimisme, lui donnait des forces vitales :

L'Italie me manque, surtout l'humeur tranquille et douce dans laquelle elle me plongeait. Je ne me retrouverai plus dans aucun endroit... Je le sens. (...) (2018, p. 170, 176).

L'auteure décrivait avec une grande facilité la nouvelle réalité qui, sous sa plume, devenait très pittoresque et extrêmement précieuse pour le chercheur contemporain. Emblématique à ce propos semble l'opinion de Katarzyna Sijka :

Il reste peu de récits de ce type et nous ne pouvons lire des descriptions semblables d'expériences de voyages qui étaient au XIX^e siècle une expérience assez commune pour l'aristocratie polonaise. Grâce aux notes de Dunin-Borkowska, nous avons la possibilité de savoir comment était la vie culturelle de la voyageuse polonaise dans les villes italiennes, comment elle était préparée à ce voyage et quelle empreinte celui-ci lui a laissé (2020, p. 37–38).

Rozalia se concentrait davantage sur ses sentiments que sur la description scrupuleuse de son voyage. Cela s'explique certainement par le caractère de l'auteure, l'époque du romantisme naissant a exercé probablement une grande influence sur la perception et la description du monde. Comme le fait remarquer à juste titre Agata Roćko, « à la fin du XVIII^e siècle, la personnalité de l'introverti remplace celle de l'extraverti dans les récits de voyages, ce qui transforme ce genre en un nouveau genre, proche de l'autobiographie, ou lui donne une nouvelle qualité » (2014, p. 137).

Les voyages à l'étranger des deux aristocrates avaient une valeur éducative : ils façonnaient les goûts, élargissaient les horizons de pensées, suscitaient l'intérêt pour la culture italienne. C'est pourquoi, en dépit des différences entre le voyage de Waleria Tarnowska et celui de Rozalia Dunin-Borkowska, on peut retrouver quelques éléments communs. L'origine, une éducation parfaite, le statut matériel, et même le trajet similaire du voyage, relient les deux auteures. Grâce aux récits des Polonaises, témoins oculaires, observatrices sensibles, nous pouvons connaître les couleurs de l'Italie du XIX^e siècle, obligeant le chercheur à traiter des questions complexes, ainsi que celles passées sous silence. Cet échange d'idées et de regards respectifs sur un pays « autre » met en évidence son importance pour les gentes dames qui l'ont décrit à travers le prisme de leur éducation et de leurs lectures. Le voyage italien a été pour elles un stimulant pour des rétrospections personnelles, pour une réflexion sur l'histoire et la culture nouvelle, avec de fréquentes références à la culture dans laquelle elles ont grandi.

BIBLIOGRAFIA

- Barycz, H. (1971). *Archiwum nacji polskiej w Uniwersytecie Padeuskim*, t. 1: *Metryka nacji polskiej w Uniwersytecie Padeuskim (1592–1745)*, t. 2: *Statuta oraz Akta i protokoły nacji polskiej w Uniwersytecie Padeuskim*. Wrocław: Ossolineum.
- Chwałek-Oczkowska, M. (2022). *O hrabinie Walerii Tarnowskiej*. Retrieved from: <http://waleria-tarnowska.pl/o-hrabinie-walerii/> (access: 06.04.2022, 19.04.2022).
- Dunin-Borkowska, R. (2018). Dziennik podróży do Italii i Szwajcarii z lat 1815–1816. In: M. Wrześniak & M.E. Kowalczyk (eds.), *Podróż europejską Rozalii i Stanisława Dunin-Borkowskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 57–183.
- Dunin-Borkowski, S. (2018). Podróż do Włoch w latach 1815 i 1816 Stanisława hr[abiego] na Skrzynnie Dunina-Borkowskiego. In: M. Wrześniak & M.E. Kowalczyk (eds.), *Podróż europejską Rozalii i Stanisława Dunin-Borkowskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 185–446.
- Kowalczyk, M.E. (2005). *Obraz Włoch w polskim piśmiennictwie geograficznym i podróżniczym osiemnastego wieku*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kowalczyk, M.E. (2019). *Zagraniczne podróże Polek w epoce oświecenia*. Łomianki: Wydawnictwo LTW.
- Lenart, M. (2017). I Polonica negli archivi patavini. In: *I polacchi e le loro storie private negli archivi italiani e vaticani. Atti del convegno, Roma 20-21 ottobre 2016*. Roma: Accademia Polacca delle Scienze. Biblioteca e Centro Studi a Roma, 71–81.
- Mazurkova, B. (2014). Nowy Grand Tour w świetle *Mes voyages* Walerii Tarnowskiej. In: A. Roćko (red.), *Polski Grand Tour w XVIII i początkach XIX wieku*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie, 152–182.
- Platerowa, K. (2013). *Moja podróż do Włoch. Dziennik z lat 1785–1786*. Łomianki: Wydawnictwo LTW.
- Pomianowski, J. (1998). Dwa obrazy Włoch w europejskim lustrze. W: J. Okoń (red.), *Włochy a Polska – wzajemne spojrzenia*. Łódź: Katedra Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych UŁ, 138–139.
- Riffaterre, M. (1980). La trace de l'intertexte. *La Pensée*, n° 215, 4–18.
- Roćko, A. (2014). Polski grand tour dam modnych. W: A. Roćko (red.), *Polski „grand tour” w XVIII i początkach XIX wieku*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie, 131–150.
- Sijka, K. (2020). Jak żyć w Polsce po czymś takim? Edukacyjne walory podróży na przykładzie *Dziennika podróży do Italii i Szwajcarii z lat 1815–1816* Rozalii Dunin-Borkowskiej. *Biuletyn Historii Wychowania*, nr 43, 27–44. DOI: 10.14746/bhw.2020.43.2.

- Tarnowska, W. (2019). *Moje podróże*. Tłum. M. Chwałek-Oczkowska. Tarnobrzeg: Towarzystwo Przyjaciół Tarnobrzega.
- Windakiewicz, S. (1922). I Polacchi a Padova. In: *Omaggio dell'Accademia Polacca di Scienze e Lettere all' Università di Padova nel settimo centenario della sua fondazione*. Cracovia: Tipografia dell'Università, 1–34.
- Woynarowska, M. (2020). Dwa skromne zeszyty. Retrieved from: <https://sandomierz.gosc.pl/doc/6155173> (access: 05.04.2022).
- Wrześniak, M. & Kowalczyk, M.E. (eds.) (2018). Wstęp. In: *Podróż europejską Rozalii i Stanisława Dunin-Borkowskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 7–43.

Anna Ledwina – docteur habilitée ès lettres françaises, professeur de l'Université d'Opole (Pologne), auteure de : *Les Représentations de la transgression dans l'œuvre de Marguerite Duras sur l'exemple des romans Un Barrage contre le Pacifique, Moderato cantabile et L'Amant* (2013) ; *Du duo vers le trio amoureux : figures beauvoiriennes de l'altérité* (2019). Sa recherche se focalise sur la littérature française du XXe siècle. Ses centres d'intérêt actuels sont les suivants : altérité, construction(s) identitaire(s), anthropologie culturelle des sexes.

Maria Bajak

<http://orcid.org/0000-0003-4769-7696>
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
bajakm@uek.krakow.pl
DOI: 10.35765/pk.2024.4603.27

Zapewnienie dostępu do kultury osobom z niepełnosprawnościami jako misja instytucji kultury¹

STRESZCZENIE

Podstawowym zadaniem instytucji kultury jest zaspokajanie potrzeb odbiorców w zakresie dostępu do sztuki. W związku z tym odgrywają szczególną rolę w procesie ewolucji poznawczej człowieka i jego uwrażliwienia, a także przyczyniają się do poprawy jakości życia społecznego. Dlatego też szczególnie istotną kwestią jest zapewnienie dostępności instytucji kultury dla wszelkich zainteresowanych odbiorców. Stanowi to bowiem ważną część misji tego typu organizacji. W przypadku osób z niepełnosprawnościami wszelkie udogodnienia wizyty w obiekcie nie tylko prowadzą do uatrakcyjnienia odbioru kultury, ale mogą wręcz być decydujące w kwestii jej percepcji. Głównym celem artykułu jest przedstawienie znaczenia dostępności kultury dla osób z niepełnosprawnościami jako misji instytucji kultury, omówienie potrzeb odbiorców posiadających dysfunkcje o różnorodnym charakterze oraz wskazanie propozycji udogodnień, które mogą wspierać recepcję sztuki i twórczość artystyczną. Ponadto podkreślono znaczenie osób z niepełnosprawnościami jako istotnej grupy odbiorców kultury, dla których może stanowić ona źródło kreowania tożsamości, kształtowania wartości, wzrostu potencjału, a nawet pełnić funkcję terapeutyczną.

SŁOWA KLUCZE: osoby z niepełnosprawnościami, instytucje kultury, społeczna odpowiedzialność kultury, wyrównywanie szans, dostęp do kultury

ABSTRACT

Promoting Cultural Access for Individuals with Disabilities: The Role and Mission of Cultural Institutions

Cultural institutions are entrusted with the vital task of catering to the public's needs for access to the arts. These institutions are integral to the cognitive and

1 Publikacja została dofinansowana ze środków subwencji przyznanej Uniwersytetowi Ekonomicznemu w Krakowie – Projekt nr 038/ZZM/2022/PRO.

emotional development of society and enhance the overall quality of social life. Ensuring accessibility for all, including individuals with disabilities, is therefore a fundamental aspect of their mission. For people with disabilities, improvements in accessibility are not merely enhancements; they can significantly impact the ability to engage with and perceive cultural experiences. This article aims to highlight the critical importance of accessibility in cultural institutions for individuals with disabilities. It will examine the specific needs of audiences with various disabilities and propose practical solutions to enhance their experience of art and cultural engagement. Additionally, the article underscores the significance of individuals with disabilities as a vital segment of cultural audiences. For these individuals, access to culture can foster identity formation, value development, personal growth, and even serve a therapeutic purpose.

KEYWORDS: people with disabilities, cultural institutions, social responsibility of culture, equal opportunities, access to culture

Wstęp

Instytucje kultury swoją działalność opierają na nawiązywaniu dialogu i komunikacji ze społeczeństwem, tak aby rozpowszechnić kulturę, a także utrzymać ją obecną i żywą (Datko i Necel, 2011). W ramach tej funkcji realizują one więc szereg działań, które mają prowadzić do zaspokajania potrzeb wyższego rzędu, związanych w głównej mierze z rozwojem osobistym i społecznym (Manczak i in., 2019), a także edukacją (Majewski, 2013; Hansson i Öhman, 2022) i popularyzacją turystyki kulturowej (Ściborska-Kowalczyk, 2017). Odgrywają więc szczególną rolę w procesie ewolucji poznawczej, rozpatrywaną zarówno z punktu widzenia indywidualnego, jak i publicznego (Graham, 2012; Kaczmarek, 2018; Wróblewski, 2018a). Dlatego też szczególnie ważne jest zapewnienie dostępu do zasobów kultury dla całego społeczeństwa (Gaweł, 2018), bez względu na przekonania, zasoby materialne czy ograniczenia fizyczne i psychiczne. Z jednej strony różnorodność odbiorców stanowi wyraz fundamentalnych założeń funkcjonowania organizacji tego typu (Barańska, 2013; Rottermund, 2015), z drugiej zaś jest poświadczeniem atrakcyjności oferty kulturalnej. Jako praktyczny wyraz otwartości na odbiorców można wskazać zróżnicowaną ofertę, a także gotowość do zaspokajania specyficznych potrzeb i preferencji konsumentów (Gaweł, 2019). Dlatego też za niezbędny element działalności współczesnej instytucji kultury należy uznać wyrównywanie szans odbiorców w dostępie do kultury (Florek-Łuszczak i Lachowski, 2013), ze szczególnym uwzględnieniem osób z niepełnosprawnościami.

Głównym celem artykułu jest przedstawienie znaczenia dostępności kultury dla osób z niepełnosprawnościami jako misji instytucji kultury, omówienie potrzeb odbiorców posiadających dysfunkcje o różnorodnym charakterze oraz wskazanie propozycji udogodnień, które mogą wspierać recepcję sztuki i twórczość artystyczną. Ponadto podkreślono znaczenie osób z niepełnosprawnościami jako istotnej grupy odbiorców kultury, dla których może stanowić ona źródło kreowania tożsamości, kształtowania wartości, wzrostu potencjału, a nawet pełnić funkcję terapeutyczną.

Dostępność kultury jako wyraz społecznej odpowiedzialności biznesu

Zapewnienie dostępności kultury szerokiemu gronu odbiorców, w tym osobom z niepełnosprawnościami, wymaga przyjęcia kompleksowego spojrzenia. Z jednej strony powinno ono łączyć podejście biznesowe i zmiany w organizacji, z drugiej zaś dostosowania systemowe na poziomach: krajowym, regionalnym i lokalnym (Reyes-García i in., 2021). W tym kontekście ważną kwestią są więc nie tylko inicjatywy podejmowane bezpośrednio przez instytucję, ale też zmiany wprowadzane w prawie, nakierowane na zwiększanie dostępności kultury (Lizak, 2017). Wartości związane z wyrównywaniem szans uczestnictwa osób z dysfunkcjami w życiu społecznym zostały podkreślone między innymi w Raportcie Organizacji Narodów Zjednoczonych (2018) dotyczącym niepełnosprawności i rozwoju. Zgodnie z jego treścią rolą organizacji publicznych, w tym instytucji kultury, jest zapewnienie warunków partycypalności, inkluzywności i odpowiedzialności za całe społeczeństwo oraz stworzenie możliwości dostępu do usług publicznych. Naturalnie, równie istotne są działania niewymuszone przez prawo podejmowane dobrowolnie przez jednostki kultury mające na celu stworzenie bardziej optymalnych warunków odbioru ich zbiorów oraz uczestnictwa w organizowanych przez nie przedsięwzięciach, pomimo dysfunkcji. Inicjatywy te obejmują między innymi przystosowywanie wystaw, organizację specjalnych warsztatów, prelekcji i spektakli, a także dopasowanie wydarzeń do potrzeb poznawczych i komunikacyjnych osób posiadających niepełnosprawności (Więckowski, 2015). Podejście to wpisuje się w ramy społecznej odpowiedzialności biznesu, określającej budowanie takiej strategii przez organizacje, która wspiera rozwiązania na rzecz społecznego rozwoju, przeciwdziała wykluczeniu i marginalizacji grup społecznych, a także przewiduje negatywne konsekwencje własnej działalności i stara się im zapobiegać (Wolan-Nowakowska, 2021). Poziom zaangażowania poszczególnych

instytucji w zapewnianie odbiorcom dostępności kultury, a co za tym idzie sprzężonych z tym korzyści wynika w głównej mierze z indywidualnego podejścia danej jednostki (tabela 1).

Tabela 1. Poziom zaangażowania w zapewnienie odbiorcom dostępności kultury

Poziom zaangażowania	Charakterystyka	Przykładowe czynniki, które wpływają na stopień zaangażowania organizacji
Narzucony	Ścisłe określony przez ramy prawa	<ul style="list-style-type: none"> • charakter instytucji kultury i jej zasobów, • doświadczenie i wiedza kadry zarządzającej, • poziom samodzielności organizacji, • możliwości finansowe i organizacyjne, • stopień elastyczności działań jednostki, • otwartość na innowacje, • kreatywność pracowników, • dotychczasowy i pożądany wizerunek.
Wymuszony	Wymagany przez interesariuszy zewnętrznych	
Dobrowolny	Wynika z wewnętrznych przekonań organizacji	

Źródło: opracowanie własne na podstawie Sapiński, 2017.

Spółeczna odpowiedzialność kultury powinna być rozumiana jednak przede wszystkim jako strategiczne podejście nakierowane na samodoskonalenie na podstawie potrzeb i preferencji społeczno-kulturowych otoczenia, którego przyjęcie prowadzić ma do wzrostu zaufania wobec danej organizacji. Wymaga więc przyjęcia długofalowej perspektywy nakierowanej na tworzenie długofalowych rozwiązań zapewniających trwały dobrobyt społeczny (Drapieńska, 2015). Działania te mogą przybierać różną formę, obejmując przykładowo: dostosowanie infrastruktury do możliwości fizycznych odbiorców, stosowanie rozwiązań ułatwiających odbiór kultury pomimo dysfunkcji (np. tłumaczenia na język migowy, ekspozycje sensoryczne, specjalnie wyszkoleni przewodnicy, publikacje w języku Braille'a itp.), wspieranie działalności charytatywnej i naukowej skupiającej się wokół wyrównywania szans, współpracę z ośrodkami terapeutycznymi, szkołami specjalnymi oraz organizacjami zrzeszającymi osoby z niepełnosprawnościami, komunikowanie otoczeniu podejmowanych działań społecznie odpowiedzialnych (Sapiński, 2017). Mieszczą się tu także wszelkie inne nakierowane na osoby posiadające dysfunkcje aktywności, których nadrzędnym celem jest rozwój kultury oraz dostarczanie wartości społecznych i środowiskowych (Modlinski i Pinto, 2020). Można wskazać trzy podstawowe płaszczyzny zapewniania dostępności instytucji kultury:

1. Dostępność fizyczna – opiera się na dostosowaniu przestrzeni do potrzeb osób z niepełnosprawnościami, zarówno pod względem fizycznego zagospodarowania, jak i udostępniania materiałów informacyjnych, makiet oraz innych rozwiązań o charakterze

materialnym. Obejmuje adaptacje architektoniczne związane z przystosowywaniem przestrzeni oraz instalacją udogodnień, jak również zapewnianiem tłumaczeń migowych, audiodeskrypcji czy zatrudnianiem przewodników i asystentów.

2. Dostępność cyfrowa – obejmuje wykorzystanie dostępnych środków technologicznych w celu wsparcia odbioru kultury, na przykład za pomocą materiałów multimedialnych, audioprzewodników, wirtualnej rzeczywistości czy pętli indukcyjnych. Dotyczy również dostosowywania stron i aplikacji instytucji kultury, digitalizacji zbiorów, a także przystosowywania wszelkich innych nośników informacji, tak aby zapewnić do nich dostęp bez względu na posiadane ograniczenia.
3. Dostępność społeczna – dotyczy tworzenia otwartego i inkluzywnego środowiska kulturalnego, w którym wszyscy mają szansę uczestniczyć. Obejmuje rozwiązania z zakresu edukacji i integracji odbiorców kultury z niepełnosprawności poprzez organizację zajęć, warsztatów, wydarzeń oraz innych aktywności związanych z kulturą. Opiera się na inwestycjach w edukację personelu, tworzeniu programów społecznych oraz na partnerstwie z organizacjami, które mogą pomóc w lepszym zrozumieniu potrzeb otoczenia i wspólnym planowaniu działań.

Instytucje kultury powinny uwzględniać wszystkie te płaszczyzny, aby móc efektywnie przyczyniać się do wyrównywania szans społecznym, a tym samym budowania otwartego i inkluzywnego społeczeństwa.

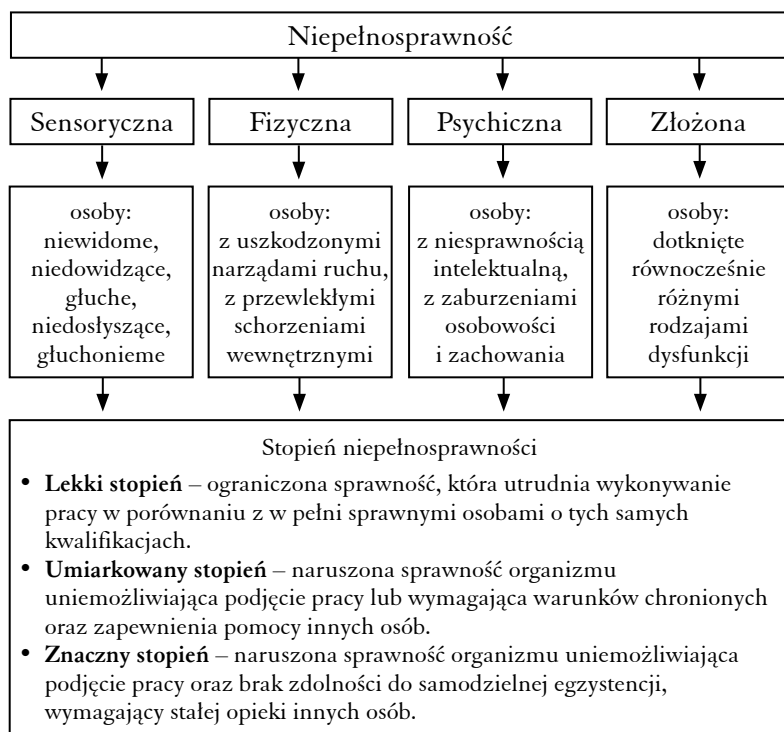
Uczestnictwo osób z dysfunkcjami w kulturze

Podjęcie inicjatyw związanych z popularyzacją materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest jednym z najważniejszych zadań instytucji kultury. Realizacja tej misji wymaga jednak szczegółowego rozpoznania potrzeb wszystkich potencjalnych odbiorców organizacji, w tym osób z niepełnosprawnościami. Posiadane dysfunkcje mogą bowiem znacznie ograniczać możliwości percepcji kultury, sztuki i edukacji, a nawet stwarzać bariery związane z codziennym funkcjonowaniem i dostępnością przestrzeni. W kontekście tym warto rozważyć znaczenie pojęcia uczestnictwa w kulturze. W ujęciu indywidualnym można je rozpatrywać jako splot percepcji, ekspresji oraz przeobrażeń będących wyrazem aktywności wewnętrznej człowieka (Sobocińska, 2015), które w swojej elementarnej formie może być realizowane poprzez (Szabała, 2019; Sobocińska, 2015):

1. recepcję – opierającą się na odbiorze i konsumpcji dóbr kultury, a także edukacji w tym obszarze,
2. twórczość – skupiającą się na czynnych działaniach artystycznych, a także innych aktywnościach nakierowanych na kreowanie wytworów kultury oraz ubogacanie jej dorobku.

Aktywności te dotyczą osób o różnym stopniu sprawności, a swój wyraz znajdują przykładowo w uczestnictwie w wydarzeniach kultury i wystawach, warsztatach, spotkaniach, a także innych działaniach na rzecz kultury i twórczości artystycznej, odbywających się zarówno w instytucjach publicznych, jak i warunkach domowych (Jutrzyzna, 2004).

Rysunek 1. Podział niepełnosprawności ze względu na charakter oraz stopień



Źródło: opracowanie własne na podstawie (Woronowicz, 2014; Dziennik Ustaw, 2020).

W przypadku osób z niepełnosprawnościami, forma i zakres uczestnictwa w kulturze w głównej mierze będzie wynikać z rodzaju i stopnia posiadanej dysfunkcji. Z punktu widzenia barier nakładanych przez ciało i umysł można wyróżnić cztery podstawowe rodzaje niepełnosprawności (rysunek 1). Niezależnie jednak od charakteru dysfunkcji warto jest

przyjmować indywidualne podejście do odbiorcy kultury posiadającego niepełnosprawności. Na sposób uczestnictwa danej jednostki w kulturze wpływają nie tylko ograniczenia nakładane przez ciało, ale również poziom samoakceptacji i motywacji do działania, cele życiowe, hierarchia wartości czy też zainteresowania, umiejętności, zdolności oraz nawyki (Magiera, 2020). Z kolei z punktu widzenia instytucji kultury zasadnicze znaczenie ma zakres przystosowania przestrzeni oraz organizowanych wydarzeń do możliwości fizycznych i percepcyjnych odbiorcy.

Należy podkreślić, że w celu realnego wsparcia osób z niepełnosprawnościami niezbędne jest dogłębne zrozumienie specyfiki konkretnych dysfunkcji i projektowanie takich rozwiązań, które będą się wpisywać w potrzeby odbiorców, na przykład:

1. Niepełnosprawność sensoryczna:
 - a. recepcja kultury – udostępnianie audiodekrypcji w instytucjach kultury dla osób niewidomych i słabowidzących oraz transkrypcji i tekstu alternatywnego dla osób niesłyszących lub niedosłyszących, tworzenie sensorycznych ścieżek zwiedzania, zapewnianie obecności tłumaczy języka migowego na wydarzeniach i opracowanie materiałów informacyjnych w języku migowym,
 - b. twórczość – organizowanie warsztatów sensorycznych, gdzie odbiorcy mogą eksperymentować z różnymi technikami i materiałami artystycznymi, udostępnianie narzędzi technologii w celu tworzenia sztuki wizualnej lub dźwiękowej, promowanie twórczości osób z niepełnosprawnościami.
2. Niepełnosprawność fizyczna:
 - a. recepcja kultury – zapewnienie dostępu do wszystkich obszarów instytucji kultury dla osób posiadających ograniczenia ruchowe, przygotowanie personelu do pełnienia funkcji asystenta osoby z niepełnosprawnością podczas wizyty w obiekcie kulturalnym, digitalizacja zbiorów kultury w celu ich prezentacji bez konieczności odwiedzania instytucji,
 - b. twórczość – dostarczanie dostosowanych narzędzi i technik artystycznych, które umożliwiają osobom z niepełnosprawnościami fizycznymi malowanie, rzeźbienie, grę na instrumentach muzycznych, korzystanie z technologii, takich jak np. sterowanie komputerem za pomocą ruchów głowy w celu tworzenia grafiki.
3. Niepełnosprawność psychiczna:
 - a. recepcja kultury – tworzenie spokojnego i przyjaznego otoczenia w instytucji kultury, edukacja personelu w zakresie zrozumienia potrzeb osób z niepełnosprawnościami psychicznymi, opracowanie specjalnych materiałów edukacyjnych dostosowanych do potrzeb odbiorców z różnymi typami ograniczeń,

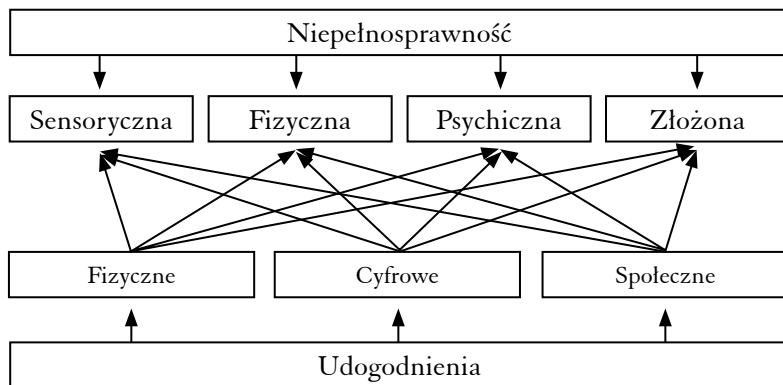
- b. twórczość – organizacja sesji arteterapeutycznych, które pozwalają osobom z niepełnosprawnościami psychicznymi wyrażać swoje uczucia i emocje poprzez różne formy sztuki, przydzielanie doświadczonych mentorów artystycznych, tworzenie platformy do współpracy artystycznej i integracji osób z niepełnosprawnościami psychicznymi.
4. Niepełnosprawność złożona:
- a. recepcja kultury – personalizacja ścieżki zwiedzania, dostosowanie oferty kulturalnej do potrzeb i możliwości osób ze złożonymi potrzebami, indywidualizacja podejścia, współpraca ze specjalistami, takimi jak terapeuci, psycholodzy czy rehabilitanci w celu dostosowania programów kulturalnych,
 - b. twórczość – tworzenie przestrzeni do działań artystycznych dostosowanej do indywidualnych potrzeb osoby, biorąc pod uwagę jej specyficzne umiejętności i możliwości, multidyscyplinarne wsparcie z zespołami terapeutycznymi i specjalistami różnych dziedzin (np. terapia zajęciowa, rehabilitacja, psychoterapia), tworzenie grup artystycznych w celu integracji i inspiracji osób z niepełnosprawnościami złożonymi.

Podjęcie tych działań prowadzi do realizacji funkcji kultury o charakterze społecznym, ekonomicznym i terapeutycznym. Ostatni z tych obszarów pełni szczególnie istotną funkcję, ponieważ zmierza do eliminacji poczucia osamotnienia oraz wykluczenia (aspekt dezalienacyjny), zapewnia „ucieczkę” od codzienności oraz regenerację sił (aspekt ludyczno-rozrywkowy), rekompensując pewne braki w związku z ich zastępczą realizacją w sferze duchowej (aspekt kompensacyjny), a także rozładowując wewnętrzne napięcia (aspekt katartyczny) (Makówka, 2007).

Możliwości w zakresie zapewniania dostępu do kultury dla osób z niepełnosprawnościami

Projektowanie konkretnych rozwiązań nakierowanych na zapewnienie dostępności kultury dla osób posiadających niepełnosprawności powinno zostać poprzedzone głęboką refleksją opierającą się na zrozumieniu specyficznych potrzeb i oczekiwań poszczególnych grup odbiorców (Zúñiga, 2019). W tym celu warto zastosować pakiet różnych rozwiązań, zarówno o charakterze fizycznym, cyfrowym, jak i społecznym, które będą kierowane do odbiorców o odmiennych formach dysfunkcji (rysunek 2).

Rysunek 2. Udogodnienia wspierające uczestnictwo w kulturze osób z niepełnosprawnościami



Źródło: opracowanie własne.

Szczególnie istotne jest jednak odpowiednie dopasowanie rozwiązań do charakteru posiadanych dysfunkcji:

- Niepełnosprawność fizyczna – rozwiązania skupiają się wokół fizycznego kształtowania przestrzeni:
 - a. osoby z uszkodzonymi narządami ruchu – rozwiązania obejmują odpowiednie dostosowywanie powierzchni oraz ułatwienia fizycznego dostępu do ekspozycji i wydarzeń (udogodnienia fizyczne), tworzenie aplikacji i treści multimedialnych, które mogą być kontrolowane poprzez interfejsy dostępne dla osób z ograniczeniami ruchowymi (udogodnienia cyfrowe), a także zapewnienie właściwie przeszkolonego personelu, wspierającego nawigację i poruszanie się po instytucji kultury (udogodnienia społeczne),
 - b. osoby z przewlekłymi schorzeniami wewnętrznymi – rozwiązania opierają się na zapewnieniu dostępności sprzętu medycznego i tworzeniu odpowiednich miejsc do odpoczynku (udogodnienia fizyczne), tworzeniu cyfrowego dostępu do zbiorów i wydarzeń kulturalnych (udogodnienia cyfrowe), a także zwiększaniu kompetencji z zakresu udzielania pierwszej pomocy (udogodnienia społeczne).
- Niepełnosprawność sensoryczna – udogodnienia koncentrują się na intensywnym oddziaływaniu na nieuszkodzone zmysły:
 - a. osoby niewidzące i niedowidzące – stosowane są makiety, mapy tyflograficzne i inne rozwiązania umożliwiające kinestetyczną recepcję sztuki, a także właściwe oznaczenia i krawężniki

- wzdłuż ścieżek (udogodnienia fizyczne), ponadto wykorzystywane są audiodeskrypcje, alternatywne cyfrowe formaty treści i dostosowanie stron internetowych (udogodnienia cyfrowe), jak również przeszkolony personel do asysty, oprowadzania i prowadzenia warsztatów (udogodnienia społeczne),
- b. osoby głuchonieme, głuche i niedosłyszące – wykorzystywane są materiały wizualne, pomoce kinestetyczne, systemy wskaźników świetlnych (udogodnienia fizyczne), nagrania w języku migowym i inne specjalistyczne rozwiązania np. pętle kinestetyczne (udogodnienia cyfrowe), ponadto zatrudniani są tłumacze języka migowego (udogodnienia społeczne).
 - Niepełnosprawność psychiczna – działania opierają się na rozwijaniu kompetencji i pobudzaniu emocji za pośrednictwem sztuki i kultury:
 - c. osoby z niepełnosprawnością intelektualną – rozwiązania obejmują tworzenie przyjaznej i zrozumiałej przestrzeni oraz zapewnienie odpowiednich narzędzi edukacyjnych i wyjaśnień na wystawach (udogodnienia fizyczne), zapewnienie stron i aplikacji z prostymi interfejsami, dostosowanymi do poziomu zrozumienia (udogodnienia cyfrowe), jak również różnorodne zajęcia oraz warsztaty edukacyjne i terapeutyczne, mające na celu przede wszystkim rozwój umiejętności miękkich (udogodnienia społeczne),
 - d. osoby z zaburzeniami osobowości i zachowania – rozwiązania skupiają się na zapewnieniu bezpiecznej przestrzeni do kontemplacji sztuki i kultury, miejsc do wyciszenia (udogodnienia fizyczne), udostępnieniu wirtualnych narzędzi wspierających uczestnictwo odbiorcy w kulturze, jak aplikacje do terapii poprzez sztukę czy zdigitalizowane zbiory (udogodnienia cyfrowe), a także wsparcia psychoterapeutycznego i przeszkolonego personelu w zakresie rozumienia i reagowania na potrzeby tej grupy odbiorców (udogodnienia społeczne).
 - Niepełnosprawność złożona – rozwiązania te opierają się na indywidualnym podejściu do odbiorcy oraz jego potrzeb i spersonalizowanej integracji pakietu różnych narzędzi i technik dostępu do kultury, zgodnie ze specyficznymi możliwościami i potrzebami danej osoby.

Projektując rozwiązania nakierowane na wspieranie uczestnictwa osób z niepełnosprawnościami w kulturze, organizacje powinny koncentrować się na ich użyteczności. Warto więc przed wdrożeniem samodzielnie zbadać oczekiwania, preferencje i możliwości odbiorców, tak żeby udogodnienia w realny sposób przyczyniały się do podnoszenia jakości

percepcji kultury oraz wzrostu komfortu wizyty w konkretnej instytucji. Użyteczność rozwiązań wspierających uczestnictwo w kulturze przez osoby posiadające dysfunkcje jest ważna również z innego powodu. Organizacje na rynku kultury dysponują z reguły ograniczonymi funduszami, dlatego też konieczne jest efektywne zarządzanie nimi. Ponadto wdrażanie skutecznych działań wyrównujących szanse wpływa pozytywnie na budowanie wizerunku. Ważne więc jest komunikowanie podjętych inicjatyw – zarówno bezpośrednio osobom, które posiadają ograniczenia, jak i innym jednostkom kultury. W przypadku tej branży na rynku widoczny jest bowiem specyficzny rodzaj konkurencji (Łysiński, 2012), co sprawia, że współpraca pomiędzy organizacjami jest pożądana. Jej efektem może być zarówno tworzenie bardziej atrakcyjnej oferty (Panasiuk, 2015), jak i wykreowanie zupełnie nowych rozwiązań wspomagających odbiór kultury przez wszystkie zainteresowane nią osoby. Jednocześnie wielokierunkowa współpraca i dialog organizacji z otoczeniem, przystosowany do potrzeb odbiorców z niepełnosprawnościami, sprawia, że mogą one aktywniej się angażować w kulturę, co tworzy nową płaszczyznę do ich rozwoju oraz pomaga znormalizować życie (Goryń, 2020).

Podsumowanie

Działalność instytucji kultury opiera się na spełnianiu potrzeb odbiorców w zakresie zapewnienia im dostępu do kultury, co w efekcie prowadzi do poprawy jakości ich życia, bez względu na posiadane ograniczenia. Charakter funkcji społecznych tego typu organizacji, jak również fakt, że często są one współfinansowane ze środków publicznych, nie pozostawia wątpliwości, że w oczywisty sposób powinny służyć wszystkim obywatelom zainteresowanym ich działalnością. Podejmowane przez nie inicjatywy nakierowane na wyrównywanie szans mogą mieć decydujące znaczenie w kwestii recepcji kultury przez poszczególne jednostki, w tym przede wszystkim osoby posiadające dysfunkcje. Pomimo niepełnosprawności mają one bowiem prawo do uczestnictwa w życiu publicznym, a co więcej, kultura stanowi ważny element kreowania tożsamości, zwiększania osobistego potencjału oraz ugruntowania wartości każdego człowieka.

Uczestnictwo w kulturze może być wspierane w różny sposób – przy wykorzystaniu udogodnień fizycznych, cyfrowych oraz społecznych. Szczególnie istotne jest jednak odpowiednie dopasowanie stosowanych środków do formy niepełnosprawności oraz specyfiki problemów danej osoby. Warto przyjąć spersonalizowane podejście w doborze środków i narzędzi, ponieważ kultura z założenia posiada plastyczny wymiar, przez co jej odbiór może być dopasowywany do konkretnych warunków.

W ten sposób jeszcze lepiej realizowane są jej funkcje, co niesie za sobą szereg korzyści – zarówno dla instytucji kultury, jak i jej otoczenia. Aby jednak w ogóle mieć możliwość doboru odpowiednich udogodnień z pakietu posiadanych rozwiązań, konieczne jest ich wcześniejsze wdrożenie. Warto zadbać o ich różnorodność, proponując odbiorcom ułatwienia o zróżnicowanym charakterze, nakierowane na wspieranie rozmaitych rodzajów niepełnosprawności. Każde jednak z wdrożonych działań powinno zostać poprzedzone głęboką analizą, zapewniającą wypracowanie jak największej użyteczności. W tym celu można podjąć zabiegi takie jak:

- badanie potrzeb, oczekiwań i preferencji odbiorców kultury z dysfunkcjami,
- obserwowanie udogodnień stosowanych w innych organizacjach oraz wymiana doświadczeń,
- konsultacje z osobami niepełnosprawnymi podczas opracowywania projektów rozwiązań wspierających ich uczestnictwo w kulturze,
- prowadzenie dialogu z ekspertami,
- nieustanne doszkalać się na temat nowinek technologicznych i trendów w obszarze wyrównywania szans odbiorców posiadających dysfunkcje,
- uwzględnianie specyfiki różnych rodzajów niepełnosprawności podczas projektowania udogodnień,
- aktywne komunikowanie o podjętych inicjatywach na rzecz wyrównywania szans.

Pozytywny wynik podjętych działań dostarcza wartości na wielu płaszczyznach, obejmujących zarówno wewnątrz organizacji, jak i jej otoczenie. W efekcie przyczynia się do budowania pozytywnego wizerunku i kształtowania pożądanых relacji. Prowadzi to do osiągnięcia różnorodnych korzyści, takich jak chociażby: przyrost zaufania klientów, wzrost prestiżu, poszerzenie grona odbiorców, podnoszenie konkurencyjności na rynku, uaktywnianie prowadzonej działalności, pozyskanie nowych możliwości współpracy i pozyskanie partnerów czy zwiększanie satysfakcji pracowników (Roztocka, 2018). W kontekście współczesnego świata, który dąży do coraz większej inkluzji i równości, społeczna odpowiedzialność biznesu w zakresie kultury staje się nie tylko kwestią etyczną, ale także strategicznym elementem budowania trwałych relacji z różnymi grupami odbiorców.

BIBLIOGRAFIA

- Barańska, K. (2013). *Muzeum w sieci znaczeń. Zarządzanie z perspektywy nauk humanistycznych*. Kraków: Attyka.
- Datko, A. i Necel, R. (2011). *Nowoczesna instytucja kultury. Raport z badań*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Drapińska, A. (2015). Marketing a społeczna odpowiedzialność biznesu – sprzeczne idee? *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Problemy Zarządzania, Finansów i Marketingu*, 41(1), 277–288.
- Dziennik Ustaw (2020). *Ustawa z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz zatrudnianiu osób niepełnosprawnych* (tekst jedn. Dz.U. z 2020 r. poz. 426).
- Florek-Łuszczki, M. i Lachowski, S. (2013). Działania instytucjonalne na rzecz osób niepełnosprawnych. *Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu*, 19(4), 480–484.
- Gawęł, Ł. (2018) Zarządzanie publicznymi instytucjami kultury w kontekście koncepcji corporate social responsibility (CSR). Społeczna odpowiedzialność muzeum. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, 376, 48–62.
- Gawęł, Ł. (2019). Marketing w publicznych instytucjach kultury. W: Ł. Gawęł, F. Skowron i A. Szostak (red.), *Raport z projektu badawczego „Krakowski odbiorca kultury”*. Kraków: Attyka.
- Goryń, P. (2020). Osoby z niepełnosprawnościami nowym odbiorcą kultury? W: E. Dąbrowska-Prokopowska, P. Goryń i M.F. Zaniewska, *Kultura w Polsce w XXI wieku: konteksty społeczne, kulturowe i medialne*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Graham, B. (2012). *Transforming museums in the twenty-first century*. Routledge: London-New York.
- Hansson, P. i Öhman, J. (2022). Museum education and sustainable development: A public pedagogy. *European Educational Research Journal*, 21(3), 469–483.
- Jutrzyzna, E. (2004). Uczestnictwo w kulturze osób niewidomych. W: Z. Konażkiewicz (red.), *Muzyka w życiu osób niepełnosprawnych*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Muzycznej.
- Kaczmarek, J. (2018). Muzeum jako przestrzeń sztuki, pamięci i dialogu. Przypadek najmniejszego muzeum świata. *Pogranicze. Studia Społeczne*, 34, 45–63.
- Lizak, A. (2017). Dostęp osób niepełnosprawnych do dóbr kultury w świetle prawa. *Kwartalnik Prawo–Społeczeństwo–Ekonomia*, 2, 59–70.
- Łysiński, J. (2012). Paradygmaty współczesnego zarządzania kulturą w Polsce. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Tarnowie*, 20(1), 99–111.

- Magiera, A. (2020). Czas wolny osób niepełnosprawnych. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach* 392, 59–68.
- Majewski, P. (red.) (2013). *Muzea i uczenie się przez całe życie – podręcznik europejski*. Warszawa: Narodowy Instytut Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów.
- Makówka, M. (2007). Funkcje uczestnictwa w kulturze. *Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie*, 742, 5–22.
- Manczak, I., Sanak-Kosmowska, K. i Bajak, M. (2019). Zastosowanie beaconów w komunikacji marketingowej muzeów z osobami niepełnosprawnymi. *Zarządzanie w Kulturze*, 20(4), 551–564. DOI: 10.4467/20843976ZK.19.033.11712
- Manczak, I., Bajak, M. i Sanak-Kosmowska, K. (2021). Muzealna aplikacja mobilna a udogodnienia dla osób niepełnosprawnych: przykład Wilanów Guide. *Przegląd Prawno-Ekonomiczny*, 2, 35–54.
- Modlinski, A. i Pinto, L.M. (2020). Managing substitutive and complementary technologies in cultural institutions: Market/mission perspectives. *Journal of Contemporary Management Issues*, 25, 1–10.
- Nowak, A. (2015). Uczestnictwo osób niepełnosprawnych w kulturze. *Chowanna*, 1, 91–102.
- Organizacja Narodów Zjednoczonych (2018). *The UN Flagship Report on Disability and Development*. Pozyskano z: www.un.org/development/desa/disabilities/publication-disabilitysds.html (dostęp: 20.12.2022).
- Panasiuk, A. (2015). Współpraca i konkurencja podmiotów destynacji turystycznej. *Przedsiębiorstwo i Region*, 7, 71–83.
- Reyes-García, M.E., Criado-García, F., Camúñez-Ruiz, J.A. i Casado-Pérez, M. (2021). Accessibility to Cultural Tourism: The Case of the Major Museums in the City of Seville. *Sustainability*, 13, 3432.
- Rottermund, A. (2015). Muzea – perspektywy. *Muzealnictwo*, 56, 3–15.
- Roztocka, K. (2018). CSR w kreowaniu wizerunku marki. *Refleksje*, 18, 221–236.
- Sapiński, A. (2017). Społeczna odpowiedzialność instytucji kultury w Polsce. W: S. Cadr i S. Ciupka (red.), *Beskidzkie Dziedzictwo V*. Łodygowice: Wydawnictwo Scriptum.
- Sobocińska, M. (2015). *Uwarunkowania i perspektywy rozwoju orientacji rynkowej w podmiotach sfery kultury*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu.
- Szabała, B. (2019). Uczestnictwo osób z niepełnosprawnością wzrokową w kulturze. *Lubelski Rocznik Pedagogiczny*, 38(4), 41–58.
- Ścibiorska-Kowalczyk, I. (2017). Konsumenci w turystyce muzealnej. *Turystyka Kulturowa*, 5, 60–73.
- Więckowski, R. (2015). Włączeni w muzeum. *ABC Gość niepełnosprawny w muzeum*, cz. 2, *Niepełnosprawność intelektualna, autyzm, grupy zróżnicowane*, 7, 7–11.

- Wolan-Nowakowska, M. (2021). Partnerstwo międzysektorowe jako narzędzie wdrażania idei społecznej odpowiedzialności biznesu. *Zarządzanie Zasobami Ludzkimi*, 141(4), 103–114.
- Woronowicz S. (2014). *Niepełnosprawność – wybrane zagadnienia społeczne i prawne*, Biuro Analiz i Dokumentacji. Warszawa: Kancelaria Senatu. Pozyskano z: https://www.senat.gov.pl/gfx/senat/pl/senatopracowania/126/plik/ot632_internet.pdf (dostęp: 19.12.2022).
- Wróblewski, Ł. (2018). Consumer behaviour in the market of cultural services. *American Journal of Arts Management*, 1, 1–13.
- Zúñiga Robles, L. (2019). *Manual de Accesibilidad Para Museos*. Lima: Musco de Arte de Lima.

Maria Bajak – pracownik badawczo-dydaktyczny w Katedrze Marketingu na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie. Autorka kilkudziesięciu publikacji naukowych z zakresu nauk o zarządzaniu i jakości. Jej zainteresowania koncentrują się wokół społecznej odpowiedzialności biznesu oraz wyrównywania szans. Chętnie podejmuje również tematy związane z transformacją cyfrową i zastosowaniem nowych technologii w procesie komunikacji marketingowej.

Witold Warcholik<http://orcid.org/0000-0003-3413-582X>

University of the National Education Commission, Krakow

geoasysta@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.28

Evaluating the Attractiveness and Authenticity of Cultural Heritage Sites: A Case Study of Ojców National Park

ABSTRACT

The quest for authenticity is often cited as a key trend in cultural tourism. However, some researchers argue that contemporary tourism increasingly undervalues authenticity when assessing the attractiveness of sites. This article examines these perspectives through a case study of Ojców National Park (ONP), analyzing data from Tripadvisor, Google, Polskie Szlaki, and ZamkoMania websites to evaluate the popularity and appeal of cultural heritage sites within the park. The study investigates how tourist opinions and ratings correlate with their perceptions of authenticity. It finds that authenticity is a significant factor for only a small segment of visitors to ONP, and there is notable variability in how authenticity is understood. Tourists often struggle to accurately and consistently evaluate the authenticity of attractions such as historic buildings, including castles and ruins.

KEYWORDS: cultural heritage, protection of cultural heritage, authenticity, Tripadvisor, Ojców National Park

STRESZCZENIE

Atrakcyjność i autentyczność obiektu dziedzictwa kulturowego w opinii turysty – studium przypadku Ojcowskiego Parku Narodowego

Poszukiwanie autentyczności, zdaniem części badaczy, jest jednym z głównych trendów w turystyce kulturowej; w odmiennym stanowisku współczesną turystykę charakteryzuje spadek znaczenia autentyczności w ocenie atrakcyjności obiektów. Na podstawie analizy danych pozyskanych z internetowych agregatorów opinii, w tym serwisów Tripadvisor, Google, Polskie Szlaki i ZamkoMania, dokonano oceny popularności i atrakcyjności obiektów dziedzictwa kulturowego na terenie Ojcowskiego Parku Narodowego. Zwrócono uwagę na potencjalny związek wystawionych przez turystów opinii i ocen z percepcją autentyczności obiektów. Autentyczny charakter wybieranych

Suggested citation: Warcholik, W. (2024). Attractiveness and authenticity of the cultural heritage site as perceived by the tourist – a case study of the Ojców National Park. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 3(46), pp. 449–460. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.28

Submitted: 25.11.2022

Accepted: 30.09.2023

atrakcji jest elementem wpływającym na doświadczenie niewielkiego odsetka turystów przebywających w OPN, a dodatkowo różnią się oni w rozumieniu autentyczności. Turyści mają problem z jednoznaczną i poprawną oceną autentyczności atrakcji turystycznych, jakimi są zabytkowe budowle, przykładowo zamki i ruiny zamków.

SŁOWA KLUCZE: dziedzicwo kulturowe, ochrona dziedzictwa kulturowego, autentyczność, Tripadvisor, Ojcowski Park Narodowy

Introduction

The quest for authenticity is often regarded as the core of cultural tourism. This quest manifests in various ways, such as the desire to engage with local communities and experience their environments (search for a sense of place) or to connect with historical remnants and the past (search for a sense of history). Consequently, many scholars argue that authenticity represents the fundamental and most significant motivation behind cultural tourism practices (Chhabra, Healy & Sills, 2003).

National parks are vital areas where protective measures have successfully preserved traces of a place's history and its inhabitants, encompassing both material and spiritual cultural heritage (Graja-Zwolińska & Spychała, 2016; Tilden, 2019). This paper will explore the role of authenticity in evaluating heritage sites visited by tourists in Ojców National Park (ONP, Polish: Ojcowski Park Narodowy, OPN). Established in 1956, ONP is the smallest national park in Poland, spanning 21.63 km² and located in the Lesser Poland Voivodeship, just a few kilometers from Krakow. It encompasses the rugged terrain of the 12 km long Prądnik Valley and the lower section of the 5 km long Sąspowska Valley.

The Prądnik Valley and its surroundings are among the most intriguing locations in Central Europe, renowned for their rich natural, cultural, and landscape diversity. ONP is distinguished as one of the few national parks in Europe with such a high concentration of cultural assets within a relatively small area. The park is home to 43 historic buildings owned by various entities, including the park itself, private individuals, the church, and other institutions such as the Wawel Royal Castle and the Polish Tourist and Sightseeing Society (Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze). Beyond its natural and cultural wealth, ONP features a well-preserved spatial order that exemplifies the harmonious coexistence of natural and cultural heritage assets (Partyka & Sołtys-Lelek, 2019).

The analysis of the collected data will focus on evaluating the popularity and attractiveness of cultural heritage sites within Ojców National Park. The subsequent phase will involve investigating the potential relationship between tourists' ratings and their perceptions of the authenticity of these sites. Additionally, the study will explore whether tourists' opinions reveal issues such as the significance of site authenticity, the erosion of authenticity at cultural heritage sites, and the emergence of a distorted image of these sites driven by increasing tourism demands.

According to F. Tilden (2019), the popularization of cultural heritage is achieved through interpretation, which involves assessing authenticity to foster understanding, which leads to appreciation, and ultimately, protection. National parks, with their tourism dimension, attract those interested in human activity traces (Stasiak, 1997). A significant body of work explores the integration of cultural and natural tourism elements within national parks (Wall Reinius & Fredman, 2007; Bruno, Gasca & Monaco, 2014; Tilden, 2019).

Authenticity has increasingly been recognized as a critical factor in tourist decision-making (Kim & Jamal, 2007; Kolar & Zabkar, 2010; Taylor, 2001) and as a key determinant of the quality of tourist attractions (Pearce & Moscardo, 1986; Nowacki, 2017). Several studies have also attempted to classify places based on their authenticity (Pearce & Moscardo, 1986). The concept of authenticity is extensively discussed in tourism research (Chhabra et al., 2003; Daugstad & Kirchengast, 2013; Kim & Jamal, 2007; Kolar & Zabkar, 2010; Taylor, 2001) and has garnered interest from tourism sociologists and anthropologists (Cohen, 1988; MacCannell, 1976; Urry, 1990), as well as tourism marketing researchers (Frochot & Batat, 2013; Zemła, 2014).

Evaluating the Authenticity of Tourist Experiences and Attractions

To gauge tourists' opinions on attractions, researchers employ a range of established and innovative tools. Traditional methods like survey questionnaires are commonly used, while newer approaches, such as the flow-simplex method (Vittersø et al., 2000; Kruczek, 2002), offer alternative perspectives. Additionally, online aggregators of reviews and ratings play a significant role in assessing the popularity and appeal of tourist sites.

For this study, qualitative data was gathered through tourists' feedback on their experiences in Ojców National Park (ONP), while quantitative data was obtained from facility ratings on Tripadvisor. To ensure

comprehensive coverage, evaluations were also sourced from Google Maps, Polskie Szlaki, and ZamkoMania. Furthermore, the study incorporated insights from a literature review and the author's extensive participatory and observational experience as a licensed guide in ONP, including guiding at cave sites within the park.

Tripadvisor reviews are widely utilized in tourism research, with a growing body of work examining their reliability and impact (Jeacle & Carter, 2011; Fili & Križaj, 2016). Numerous studies analyze reviews of various tourist attractions and services sourced from Tripadvisor (Adamiak & Dubownik, 2017; Nowacki, 2017; Zajadacz, 2017; Zemła & Siwek, 2020).

As a multifaceted search engine and major tourism information technology platform, Tripadvisor functions as a social networking site and hosts the largest global community of travelers. Its significance has increased alongside the rise in both tourist numbers and internet usage in various regions (Jeacle & Carter, 2011; Zajadacz, 2017). Alongside Tripadvisor, other popular platforms include Google Maps Local Guides, Lonely Planet, Expedia, Yelp, Zomato, Booking.com, Airbnb, and Kayak.

For this study, data from Tripadvisor reviews were collected for all sites within Ojców National Park up to December 2021. Reviews were accessed under the 'Things to do' tab and, for Korzkiew Castle, under the 'Hotels' tab. These reviews were submitted in various languages, including English, German, Russian, Portuguese, Italian, French, Hungarian, Dutch, Spanish, and Polish, with Polish reviews making up 73.3% of the total.

Results

The extensive array of tangible heritage sites within Ojców National Park is inadequately represented in tourist reviews on opinion aggregators. Among the twenty sites listed across Tripadvisor, Google, Polskie Szlaki, and ZamkoMania, only eight are classified as tangible cultural heritage sites, eight are natural heritage sites, and four – Łokietek Cave, Ciemna Cave, Okopy Hill, and Spring of Love – are perceived by tourists as either natural or cultural heritage.

Tourist reviews are concentrated on a limited subset of sites. Notably, Pieskowa Skala Castle, the most frequently reviewed site, accounts for nearly 45% of all feedback on ONP sites. Castles dominate the reviews, with Pieskowa Skala, the ruins in Ojców, and Korzkiew Castle in the park's buffer zone collectively receiving 67% of all ratings. In contrast, the cultural heritage associated with the site of Blessed Salomea in Grodzisko and its potential for cultural tourism remain almost entirely overlooked.

No villa facilities in the Prądnik Valley received ratings from tourists. Among the industrial sites, only two out of eleven milling sites were reviewed: the Tarnówka Mill in Grodzisk and Boroniówka. Of the nearly forty religious sites within Ojców National Park, only the Blessed Salomea Hermitage complex in Grodzisk and St. Joseph the Craftsman’s Chapel on the Water received ratings. The latter site is mentioned alongside the former “Pod Łokietkiem” hotel, now the ONP Education and Museum Centre, as a modest representative of the historical spa buildings in Ojców. Notably, the heritage related to the January Uprising, including crosses, graves, and plaques, was not addressed in tourist reviews.

In the 2021 ranking of ONP’s most significant attractions, the Boroniówka milling settlement received the highest acclaim. Tourists praised Boroniówka for the “nice” owners, who “passionately restored the old mill,” noting their meticulous attention to detail and the heartfelt effort put into maintaining the site.

Table 1. Ratings of the most important attractions within the ONP according to Tripadvisor, Google, Polish Trails and ZamkoMania (December 2021)

		(1) Tripadvisor	(2) Google	(3) Polskie Szlaki	(4) Zamko- Mania	Average 1+2+3
		Rating	Rating	Rating	Rating	
1	Castle in Pieskowa Skała	4.5	4.6	4.5	4.3	4.5
2	Castle in Ojców	3.5	4.3	4.3	3.8	4.0
4	Łokietek Cave	4.5	4.5	4.5		4.5
5	Dark Cave	4.0	4.5	4.4		4.3
7	Chapel on the Water	4.5	4.8	4.4		4.6
9	ONP Museum	4.5	4.5	4.4		4.5
11	Boroniówka	5.0	4.8	5.0		4.9
12	Spring of Love	3.5	4.5	4.2		4.1
13	Hermitage of Blessed Salomea	4.0	4.9	4.4		4.4
14	Okopy Hill	–	–	4.7		4.7
19	Tarnówki Mill	–	–	3.9		3.9
20	Castle in Korzkiew *	5.0	4.6	4.2	–	4.6

* – the castle in Korzkiew in the ONP buffer zone.

Source: own study.

The analysis of written feedback on Tripadvisor revealed 666 distinct threads from tourists, which were categorized for review (see Table 2). The majority of these threads were positive, accounting for 78% of the total feedback. The sites with the highest percentages of positive reviews included Korzkiew Castle (93%), Boroniówka (91%), Łokietek's Cave (86%), and St. Joseph the Craftsman's Chapel on the Water (83%). Conversely, the sites with the highest percentages of negative feedback were Spring of Love (72%) and Ojców Castle (46%).

Table 2. Content analysis of reviews of cultural sites in ONP on Tripadvisor

Threads included in the feedback	Total	Castle in Pieskowa Skala	Castle in Ojców	Castle in Korzkiew	Boroniówka	Chapel on the Water	Hermitage of Blessed Salomea	Castle Park	Łokietek's Cave	Dark Cave	Spring of Love
Number of threads raised in opinions	666	286	84	152	22	12	8	2	43	39	18
Threads raised in a negative context	149	65	39	11	2	2	2	0	6	9	13
Threads raised in a positive context	517	221	45	141	20	10	6	2	37	30	5
Lack of authenticity	19	9	2	–	–	–	–	–	–	–	8
Aesthetic aspect – exterior (unattractive facility)	4	–	3	–	–	–	–	–	–	–	1
Aesthetic aspect – unattractive interior	1	–	–	1	–	–	–	–	–	–	–
Lack of atmosphere, feel of the place	5	1	–	–	–	–	–	–	–	4	–
Unsuccessful restoration/reconstruction	3	–	3	–	–	–	–	–	–	–	–
Poor quality of services /ticket prices, organisation, staff/	80	44	16	9	2	2	–	–	4	3	–
Not very interesting site, nothing interesting	34	11	13	–	–	–	2	–	2	2	4
Lack of environmental qualities, unattractive surroundings	2	–	2	1	–	–	–	–	–	–	–
Authenticity of the place	42	18	9	11	1	–	–	–	–	2	1
Aesthetics – exterior (beautiful facility)	85	52	12	11	2	6	2	–	–	–	–

Aesthetic aspect – attractive interior	71	25	–	25	4	–	–	–	11	6	–
Successful restoration/reconstruction	47	28	–	16	3	–	–	–	–	–	–
Atmosphere, feel of the place	66	11	7	24	4	2	3	1	5	9	–
High quality of service /ticket prices, organisation, staff/	100	31	–	39	4	–	–	–	17	9	–
Interesting facility	22	11	1	–	4	2	1	1	2	–	–
Environmental qualities, attractive surroundings	86	45	16	15	–	–	–	–	2	4	4

Source: own compilation based on text reviews on Tripadvisor (as of November 2021).

Tourists rarely comment on the authenticity of attractions, with such feedback comprising only 8% of all positive reviews. When authenticity was highlighted positively, it most commonly pertained to Pieskowa Skała Castle, Korzków Castle, and Ojców Castle. In contrast, more significant themes in the feedback included the quality of services (19%), the external aesthetic qualities of the sites (16%), and the surrounding assets (16%). Notably, the most frequent negative comments centered around the quality of services, accounting for 54% of all negative reviews.

For the top-rated site in ONP, Boroniówka, the concept of authenticity is reflected in tourist feedback as a “great living history lesson,” providing the rare opportunity to witness “for the first time how flour was traditionally milled” and to appreciate efforts in “saving history from destruction and oblivion.” This emphasis on historical preservation is encapsulated in comments such as: “A settlement revived with great respect for history.” A key factor contributing to its high rating was the chance to sample home-baked goods and purchase ‘organic’ flour milled on-site. The opinions about the Korzkiew castle resound with admiration for the attention to detail and appreciation of the “great idea to restore the castle and bring it back to life.” The aspect of authenticity appears in the opinions not only in the material context, but also of experiences. It is appreciated that the owner has done a wonderful job restoring this ruin to life, maintaining the character of an authentic historic place.

Tourists have highlighted that Pieskowa Skała is more than just a visually stunning castle set within the magnificent scenery of Ojców National Park; it is also celebrated for its authentic ambiance and meticulously maintained artifacts. However, criticisms of the castle’s authenticity have emerged. For instance, tourists have expressed dissatisfaction with the sparse descriptions of the numbered artifacts and the additional charge for the “Italian garden,” which was merely a series of hedges with vacant spaces for flowers. Negative reviews have described the interior as having

“literally two chambers and a courtyard” and noted a sense of “emptiness” within the castle.

Regarding Ojców Castle, tourists frequently express disappointment over the minimal remnants of its former grandeur. Extremely negative reviews describe the site as a “disappointment” and a “rip-off,” with some critics labeling it an “embarrassment” and a “stretch.” Visitors have remarked that, aside from an old well and a small watchtower, there is little of interest, leading some to question whether it can even be considered a castle. Several reviews suggest that the castle is in a state of disrepair, with comments like “the castle has been demolished and is waiting to be rebuilt.” In the case of the Spring of Love, tourists in their opinions do not comment on its arrangement according to J. Żółciak’s design and in cultural terms point out that it was originally located just under the Krakowska Gate, but since the road was built “the water flows underground through pipes, so the spring is a bit artificial.” Tourists call for “reconciling legend and reality,” i.e. “either make the water potable or moving the spring to a place where the outflowing water can be drunk.”

An intriguing case of cultural heritage assessment in the Ojców National Park area involves the buildings at Grodzisko. The site, identified by some tourists, guides, and researchers as the Hermitage of Blessed Salomea, is believed by some to include remnants of a castle erected by Silesian Duke Henry the Bearded in 1228 (Rokosz, 1995). This castle, known as “Skala” or “Scala,” is thought to have remained in use until the late 13th or early 14th century. However, S. Kołodziejski (1996) challenges this claim, arguing instead that the castle was situated in Sułoszowa, approximately 4 km northwest.

Similarly, the St. Joseph the Craftsman’s Chapel on the Water has sparked intriguing local legends. Its placement on the Prądnik stream has led some to speculate that it was intentionally built “on water” to circumvent Tsar Nicholas II’s decree prohibiting the construction of religious buildings on “land” (Lerka, 2006). This legend, frequently cited by tourists and featured in written tourist sources and guided tours, is likely a misconception. In reality, the chapel’s location was more likely a practical adaptation of existing wooden spa baths to meet the needs of both visitors and local residents.

Discussion and conclusions

The numerous opinions and evaluations from the aggregators analyzed in this study reinforce D. Ziarkowski’s (2011) hypothesis that attraction selection is heavily influenced by what D. MacCannell (1976) describes as the “sacralisation of the view.” MacCannell suggests that less popular sites,

such as the Hermitage of Blessed Salomea in Grodzisk, could benefit from increased promotion to tourists and visitors. This appeal is evident from the relatively low rankings of Grodzisk's church in terms of both the number of reviews and attractiveness ratings compared to more prominent cultural sites within ONP. Statistically, the church in Grodzisk is three times less recognized as a sacred site and the Hermitage of Blessed Salomea is twice less known compared to the St. Joseph the Craftsman's Chapel on the Water (Hibszer, 2013).

When evaluating the attractiveness and authenticity of cultural heritage sites in Ojców National Park (ONP) from the perspective of tourists, it is essential to consider E. Cohen's (1988) observations on tourist awareness and the role of tour operators. Group tours in ONP are strictly regulated, with visitors only allowed under the guidance of authorized experts. Each guide is permitted to lead a maximum of 50 participants. This structured approach largely influences how tourists experience and seek authenticity, often directing them away from what Cohen (2011) terms "the superficiality of frequently inauthentic attractions."

The distinction between individual tourists and those visiting ONP in organized groups is particularly relevant when examining the three factors influencing the quality of experiences related to authenticity, as identified by M. Żemła (2014). These factors include the varying duration of contact between the tourist and the attraction, the ability to verify authenticity, and the significance of aesthetic experiences.

Furthermore, the findings of M. Żemła & M. Siwek (2020) that tourists often struggle to accurately assess the authenticity of historic buildings are confirmed by this study. This challenge is largely due to how these sites are presented, interpreted, and the unique atmosphere they provide. The significance of authenticity in shaping the tourist experience varies depending on the nature of the attraction (Żemła, 2014). For instance, with historic buildings like the castles in ONP, tourists often have limited means to verify authenticity. Without expert knowledge or access to reliable and current information, tourists find it challenging to objectively assess the authenticity of these sites.

The numerous negative reviews of Ojców Castle reflect a disconnect from the intellectual and sensual fascination with ruins and their natural processes of decay and fragmentation, as discussed by Boym (2010). The results from a comparative analysis of three Polish castles – the Royal Castle in Warsaw, Bobolice Castle, and Pszczyna Palace (Żemła & Siwek, 2020) – align with these observations. In both studies, a segment of tourists values the objective authenticity of the sites they visit and rejects contemporary reconstructions or staged authenticity. However, this group remains a minority, and their views do not represent the broader public of visitors.

Replacing an original object with a replica and explaining this to tourists should, in theory, lead to a notable decline in their satisfaction with the visit. However, research by A.M. von Rohrscheidt (2010) and M. Żemła (2014) suggests that tourists often find it difficult to discern between an authentic object and its replica, meaning their overall satisfaction might remain unaffected. The case of the Spring of Love, relocated due to road construction in the Prądnik Valley, does not provide conclusive evidence either way due to the limited number of reviews. Nonetheless, some comments have highlighted concerns about the “artificiality” of the site. On the other hand, examples such as St. Joseph the Craftsman’s Chapel on the Water, which has undergone significant functional changes, and the indeterminate original location of Grodzisko, support the notion that tourists may not prioritize the object’s authenticity or historical accuracy. What seems to matter more to visitors is their direct engagement with something perceived as unique or extraordinary, often described as the “nimbus of authenticity” (Mikos von Rohrscheidt, 2010; Żemła, 2014).

Tourist attractions that rank highly in visitor reviews are often viewed as “magnets” – sites that inspire admiration and awe. In the context of the Ojców National Park (ONP), the top-rated heritage sites include the castles in Pieskowa Skała, Ojców, and Korzków. As stated by A. Zajadacz (2017), the infrequency of examining tourist dissatisfaction with these top attractions. This is particularly relevant to the ONP, where numerous low ratings and negative opinions have been recorded, especially concerning the castle ruins in Ojców.

A notable observation is that many sites not only lacked reviews but were also not evaluated at all. When evaluating cultural heritage sites in the ONP, issues related to tourism organization and service quality often overshadow discussions of authenticity. This suggests that the experience of a significant number of visitors is influenced more by factors such as service quality rather than the inherent authenticity of the sites.

The concept of authenticity is a significant factor for only a small fraction of ONP visitors, and perceptions of authenticity vary widely among them. Concerns about the loss of authenticity and the creation of a “falsified” image due to tourism demands are mentioned only marginally in tourist reviews. Tourists frequently struggle to accurately assess the authenticity of historical attractions, including castles and ruins. The quality of the visitor experience is more closely related to how the site is presented and how the heritage is interpreted rather than the site’s intrinsic authenticity.

REFERENCES

- Adamiak, C. i Dubownik, A. (2017). Opinie online o parkach narodowych w Polsce. *Studia i Materiały CEPL w Rogowie*, 19 (52/3), 18–25.
- Boym, S. (2010). The Ruins of the Avant-Garde. In: J. Hel & A. Schönle (eds.), *Ruins of Modernity*. Durham: Duke University Press, 58.
- Bruno, G., Gasca, E., & Monaco, C. (2014). The Efficient Management of Park Resources: Natural and Cultural Data in the Alpi Maritime Park Area. *Information Systems*, 42, 78–88.
- Chhabra, D., Healy, R., & Sills, E. (2003). Staged authenticity and heritage tourism. *Annals of Tourism Research*, 29, 702–719.
- Cohen, E. (1988). Authenticity and commoditization In tourism. *Annals of Tourism Research*, 15(3), 371–386.
- Cohen, E. (2011). Zmieniające się oblicza współczesnej turystyki. *Folia Turistica*, 25(2), 16.
- Daugstad, K. & Kirchengast, C. (2013). Authenticity and the pseudo-back-stage of agri-tourism. *Annals of Tourism Research*, 43(2), 179–191.
- Fili, M. & Križaj, D. (2016). Electronic Word of Mouth and Its Credibility in Tourism: The Case of Tripadvisor. *Academica Turistica*, 9(2), 107–111.
- Frochot, I. & Batat, W. (2013). *Marketing and Designing the Tourist Experience*. Oxford: Goodfellows Publishers.
- Graja-Zwolińska, S. & Sychała, A. (2016). Dziedzictwo kulturowe a turystyka w polskich parkach narodowych. *Turystyka Kulturowa*, 1, 79–93.
- Hibszer, A. (2013). Percepcja obiektów sakralnych Ojcowskiego Parku Narodowego przez miejscową ludność oraz turystów. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego PTG*, 22, 153–166.
- Jeacle, I. & Carter, C. (2011). Tripadvisor we trust: Rankings, calculative regimes and abstract systems. *Accounting, Organizations and Society*, 36, 293–309.
- Kim, H. & Jamal, T. (2007). Touristic Quest for Existential Authenticity. *Annals of Tourism Research*, 34(1), 181–201.
- Kolar, T. & Zabkar, V. (2010). A consumer-based model of authenticity: an oxymoron or the foundation of cultural heritage marketing? *Tourism Management*, 31(5), 652–664.
- Kołodziejcki, S. (1996). Castrum Scala – zamek księcia śląskiego Henryka Brodatego pod Krakowem. In: K. Wachowski (red.), *Kultura średniowiecznego Śląska i Czech*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 101–111.
- Kruczek, Z. (2002). Atrakcje turystyczne. Metody oceny ich odbioru – interpretacja. *Folia Turistica*, 13, 37–61.
- Lerka, C. (2006). Ukochał ojczyznę, ludzkość i prawdę. In: J. Partka (red.), *Stanisław Niedzielski i jego zasługi dla Ojcowca. W setną rocznicę śmierci (1905–2005)*. Ojców, 16–19.
- MacCannell, D. (1976). *The Tourist. New Theory of the Leisure Class*. University of California Press.

- Mikos von Rohrscheidt, A. (2010). Wykorzystanie średniowiecznych obiektów obronnych w Polsce w ramach różnych form turystyki kulturowej. *Turystyka Kulturowa*, 6, 4–25.
- Nowacki, M. (2017). Jakość i autentyczność w percepcji osób zwiedzających festyn archeologiczny w Biskupinie. *Turystyka Kulturowa*, 2, 83–101.
- Partyka, J. & Sołtys-Lelek, A. (2019). Ojcowski Park Narodowy: wybrane problemy ochrony przyrody i krajobrazu kulturowego. *Prądnik. Prace i Materiały Muzeum im. Prof. Władysława Szafera*, 29, 23–60.
- Pearce, P. & Moscardo, G. (1986). The Concept of Authenticity in Tourist Experiences. *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 22, 121–132.
- Rokosz, M. (1995). Grodzisko skalskie nad Prądnikiem albo tzw. Pustelnia błogosławionej Salomei w XIII wieku. *Prądnik. Prace i Materiały Muzeum im. Prof. Władysława Szafera*, 10, 19–43.
- Stasiak, A. (1997). Turystyka w parkach narodowych – obszary konfliktów. *Turyzm*, 7(2), 5–22.
- Taylor, J. (2001). Authenticity and sincerity in tourism. *Annals of Tourism Research*, 1(28), 7–26.
- Tilden, F. (2019). *Interpretacja dziedzictwa*. Centrum Turystyki Kulturowej TRAKT. Warszawa.
- Urry, J. (1990). *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*. Sage Publications.
- Vittersø, J., Vorkinn, M., Vistad, O.I., & Vaagland, J. (2000). Tourist experiences and attractions. *Annals of Tourism Research*, 27(2), 432–450.
- Wall Reinius, S. & Fredman, P. (2007). Protected areas as attractions. *Annals of Tourism Research*, 34(4), 839–854.
- Zajadacz, A. (2017). Dyssatisfakcja w przestrzeni turystycznej. *Prace i Studia Geograficzne*, 62.3, WGiSR UW, Warszawa, 63–88.
- Ziarkowski, D. (2011). Atrakcyjność krajobrazu Doliny Prądnika w ocenie zwiedzających. *Zeszyty Naukowe UE w Krakowie*, 857, 63–76.
- Żemła, M. (2014). Autentyczność obiektywistyczna wybranych typów atrakcji w oczach turysty w kształtowaniu doświadczenia turystów. *Ekonomiczne Problemy Turystyki*, 1(25), 385–404.
- Żemła, M. & Siwek, M. (2020). Between authenticity of walls and authenticity of tourists' experiences: The tale of three Polish castles, *Cogent Arts & Humanities*, 7(1), 1763893.

Witold Warcholik – holds a Ph.D. in Earth Sciences from the University of the National Education Commission in Krakow, where he is affiliated with the Institute of Management and Social Affairs specifically in the Department of Tourism and Regional Studies. He is an academic lecturer and has authored several publications in the fields of tourism, geomorphology, cartography, and Geographic Information Systems (GIS). A dedicated advocate for Krakow and the Low Beskids, Warcholik is also a licensed guide, tour operator, and qualified tourism instructor.

Josep Boyra

<http://orcid.org/0000-0002-2924-4901>
Escola Universitaria Formatic Barcelona
josepboyra@formaticbarcelona.com

Jordi Garcia

<http://orcid.org/0000-0002-5388-7050>
Escola Universitaria Formatic Barcelona
jordigarcia@formaticbarcelona.com

Joan Sorribes

<http://orcid.org/0000-0003-1074-0734>
Escola Universitaria Formatic Barcelona
jsorribes@formaticbarcelona.com

Anna Alvado

<http://orcid.org/0000-0003-2440-853X>
Escola Universitaria Formatic Barcelona
annaalvado@formaticbarcelona.com

Jucinara Schena

<http://orcid.org/0000-0002-6912-2204>
Escola Universitaria Formatic Barcelona
jschena@formaticbarcelona.com

Joaquín García-Lavernia

<http://orcid.org/0000-0002-9581-0852>
Escola Universitaria Formatic Barcelona
joaquin@formaticbarcelona.com
DOI: 10.35765/pk.2024.4603.29

The Casa Vidua Marfà Building. A Testimony of a Past Time

ABSTRACT

The Escola Universitària Formatic Barcelona (EUFB) is a prestigious university institution located in the center of Barcelona in a listed historical building at *Passeig de Gràcia* avenue n° 66. This article investigates the origins and characteristics of the Casa Vidua Marfà, the current headquarters of the EUFB, retracing its history and that of the families who made it a reality. A period that goes from the 18th century to the beginning of the 20th century at a time when Catalan traders known as 'Indians' left their mark on the architecture, gastronomy and traditions of Catalonia. The analysis of Casa Vidua Marfà constitutes an exponent of that period when Catalan merchants tended to set sail when they were young and poor and go to the Americas, especially to Cuba and Puerto Rico, in search of new job opportunities. Back from their journey abroad, if successful, 'Indians' continued to invest in businesses and industries

Suggested citation: Boyra, J., Garcia, J., Sorribes, J., Alvado, A., Schena, J., & Garcia-Lavernia, J. (2024). The Casa Vidua Marfà Building. A Testimony of a Past Time. © *Perspectives on Culture*, 3(46), pp. 461–478. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.29

Submitted: 07.05.2023

Accepted: 02.03.2024

throughout Catalonia and, in this particular case, contributing to the urbanization process in the center of Barcelona.

KEYWORDS: architecture, heritage, Barcelona Catalan Cultural Capital, 19th century

STRESZCZENIE

Budynek Casa Vidua Marfà. Świadectwo minionej epoki

Escola Universitària Formatic Barcelona (EUFB) jest prestiżową uczelnią wyższą zlokalizowaną w centrum Barcelony, w zabytkowym budynku przy alei Passeig de Gràcia 66. Artykuł zgłębia początki oraz cechy charakterystyczne budynku Casa Vidua Marfà, obecnej siedziby EUFB, rekonstruuje jego historię oraz dzieje rodzin, które przyczyniły się do jego powstania. Okres ten trwał od XVIII w. do początku XX w., gdy katalońscy kupcy znani jako „Indianie” odcisnęli swoje piętno na architekturze, gastronomii i tradycjach Katalonii. Analiza Casa Vidua Marfà obrazuje okres, w którym katalońscy kupcy, wyruszając w świat młodzi i ubodzy, udawali się do Ameryki, szczególnie na Kubę i do Portoryko, w poszukiwaniu nowych możliwości zawodowych. Po powrocie z podróży, o ile odnieśli sukces, „Indianie” kontynuowali inwestycje w przedsiębiorstwa i przemysł w całej Katalonii, przyczyniając się do procesu urbanizacji centrum Barcelony.

SŁOWA KLUCZE: architektura, dziedzictwo, Barcelona – Katalońska Stolica Kultury, XIX w.

Introduction

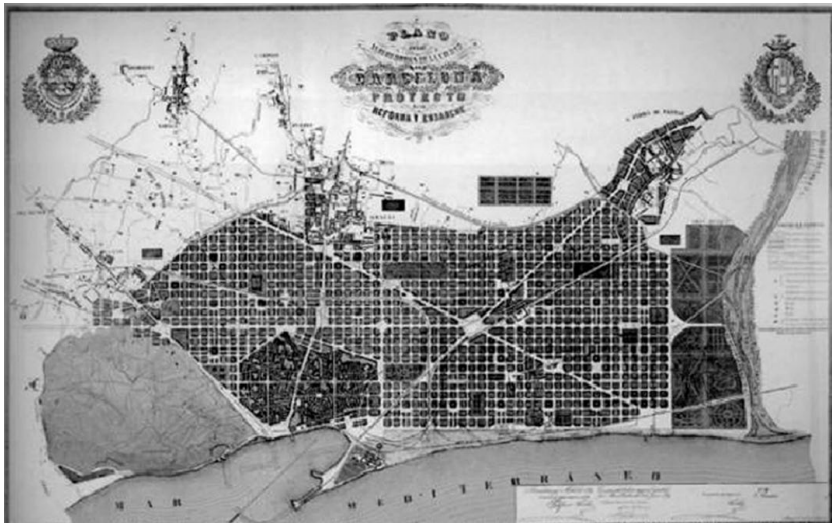
The objective of this study is to explore the significance of a specific architectural element in Barcelona, illustrating how such elements contribute to a city's cultural identity and serve as tourist attractions. This architectural feature evolves over time to become a symbol of the city's historical legacy and cultural heritage. The research employs an empirical-analytical method, utilizing an evidence-based approach to study and interpret available information about the architectural element and its impact on the city's identity and tourism.

In the nineteenth century, Barcelona transformed into an industrial hub, actively engaged in trade through its port, which maintained historical connections with other Mediterranean ports for both goods and passenger traffic. The industrial revolution led to significant urban densification, integrating bourgeois society, the working class, and factories within the confines of the medieval city walls. Outside the densely populated

urban core, the Barcelona Valley remained largely agricultural, characterized by orchards and vineyards, and connected to the Old City by rural routes. Urban development surged following the approval of the Cerdà Plan in 1859, with rapid expansion particularly evident during the early decades of the twentieth century (Pallares-Barbera, 2011).

The final decade of the 19th century marked a high point in the development of Barcelona's Eixample, as envisioned by Ildefons Cerdà's urban plan. Fueled by economic prosperity, capital repatriated from Cuba and the Philippines, and the incorporation of the eight towns that shaped the Barcelona basin, the city experienced a substantial population surge. Within just forty years, Barcelona transformed from a compact, enclosed city into an expansive metropolis (López Guallar, 2010). The Escola Universitària Formatic Barcelona (EUFB) is headquartered in two prominent buildings located at numbers 71 and 66 on Passeig de Gràcia, a central area within the Eixample. The building at number 66, known as Casa Vidua Marfà, houses various university programs, serving as a key educational site within this dynamic district.

Figure 1. Cerdà's 1861 Map for the Urban Expansion of Barcelona



Source: https://www.researchgate.net/publication/263230559_Cerda_and_Barcelona_The_need_for_a_new_city_and_service_provision/figures?lo=1

This iconic building, known as Casa Vidua Marfà, has been cataloged as a Bé Cultural d'Interès Local (BCIL) – a Cultural Asset of Local Interest – within the Catalan Cultural Heritage Catalog of the Department of Culture of the Generalitat de Catalunya since 2000. The Casa Vidua

Marfà is renowned for its artistic, monumental, and architectural significance, noted for its originality and aesthetic appeal. Constructed in the historicist style, the building harmoniously blends elements from Romanesque and Gothic architectural traditions. It is situated at the prominent corner of Passeig de Gràcia and Carrer València, designed by architect Manuel Comas i Thos in 1901 and completed in 1905 (Garcia et al., 2017).

During the late 19th and early 20th centuries, Barcelona thrived in a vibrant economic and cultural environment, fostering the development of Catalan Modernism alongside the final expressions of academicism and historicism (Martínez Nespral, 2023).

Table 1. File of the Inventory of Cultural Assets of Local Interest

Name: CASA VIDUA MARFÀ
Address: Passeig de Gràcia, 66 / Carrer de Valencia 274–276
Location: Barcelona (Barcelonès)
Protection: BCIL
No. Register / Catalog: 4065-I
Disposition: Final approval urban planning commission
Disposition Date: 05/26/2000
Publication: BOP
Publication date: 06/14/2000

Source: <https://invarquit.cultura.gencat.cat/card/40400>

The Casa Vidua Marfà

Casa Vidua Marfà, originally a residential building, features five levels, including a ground floor, a main floor, and three additional stories. Its design cleverly utilizes the chamfer created by the intersection of Passeig de Gràcia and Carrer València, and includes a sloped roof on two sides, complemented by a flat, accessible roof. This chamfer significantly influences the building's internal layout, spatial distribution, and the unique character of its facade.

The facade is segmented into three distinct sections of varying widths and decorative treatments, a direct consequence of the chamfer. The central section, which is the chamfer itself, stands out as the most prominent feature. It is flanked by two tower-like elements, each extending one additional floor beyond the rest of the building – totaling six floors – topped with steeply pitched roofs.

Figure 2. Casa Vidua Marfà (1901–1905)



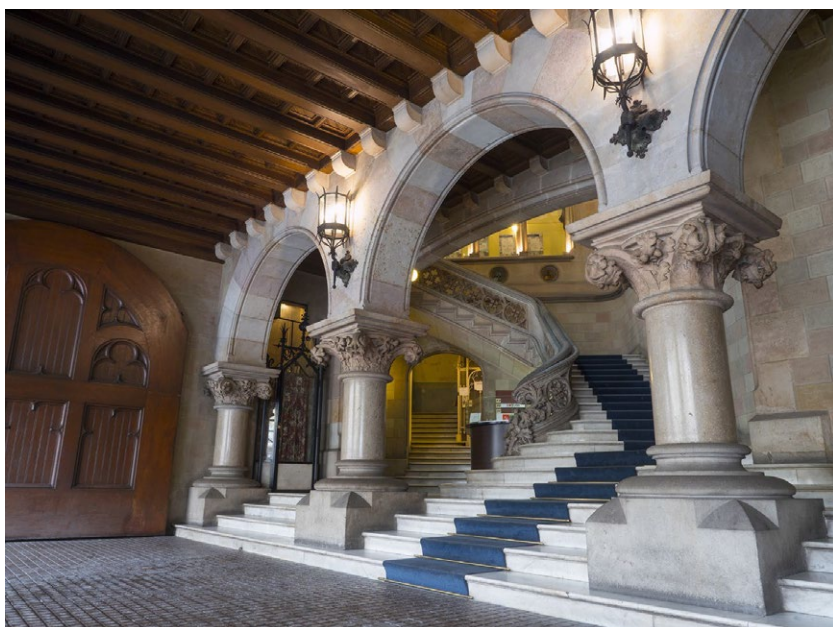
Source: <https://www.arquitecturacatalana.cat/es/obras/casa-vidua-marfa>

The towers of Casa Vidua Marfà rise from the noble floor and feature an open tribune adorned with columns capped by vegetal capitals and intricate tracery. The base of this tribune also showcases sculptural decoration inspired by natural forms. Above the tribune, a grand Gothic-style window stretches across two levels, creating a dramatic vertical opening.

On the ground floor, the building presents three half-point arcades supported by columns with vegetal capitals and short shafts. These arcades are among the most distinctive elements of the facade. Above them, a Gothic-inspired tribune with slender columns provides a contrast to the broader, more robust columns below.

This tribune, featuring an openwork tracery railing, supports a curved balcony extending from the second floor. At the center of this balcony is a prominent crown window. The remaining openings on the facade are styled with smooth lintels, framed by a decorative dust guard, further enhancing the building's architectural complexity.

Figure 3. Casa Vidua Marfà's main entrance



Source: <https://www.barcelona.cat/es/conocebcn/pics/la-casa-vidua-marfa-99400071818>

The top floor of Casa Vidua Marfà is designed as a gallery featuring a semicircular arch supported by small columns, all enclosed in a molding that mirrors the decorative dust guards of the windows. The wall sections flanking the facade are simpler compared to the central portion, yet they retain the same window design with smooth lintels and dust guards, ensuring a cohesive appearance.

The facade facing Carrer València is largely uniform, with the exception of the tribune on the main floor. Unlike the tribunes in the central section, this one is rectangular, adding a distinctive element to the otherwise consistent facade. Access to the building is through a porticoed entrance located in the central section of the facade. This entrance leads into an initial hall, which was originally used for carriages. From this hall, a few steps ascend to a secondary hall. The central part of the staircase connects to a grand, monumental staircase that ascends to the first floor, enhancing the building's sense of grandeur and architectural sophistication.

This staircase gives access only to the main floor, while the rest of the levels are accessed via a neighbor's staircase located in a corner of the hall and clearly differentiated formally and stylistically from the main one. Unlike the neighboring one, the monumental one is developed in a very

open space, covered with an iron skylight and polychrome stained-glass that is characterized by its angular arrangement, the result of the chamfered configuration of the estate.

Figure 4. Construction Project of the Casa Vidua Marfà (1901)



Source: Contemporary Municipal Archive of Barcelona.

The building's porticoed gallery on the main floor is particularly striking, featuring semicircular arches that rest on columns adorned with floral capitals and slender shafts. The sculpted railing further enhances the gallery's architectural appeal. Notably, the entrance door to the noble floor is crafted from wood and showcases a unique concave structure, designed to conform to the building's curved walls.

Inside, the spaces on the main and first floors have been repurposed for educational use by the Formatic Barcelona University School. The former noble floor halls are now classrooms, yet they retain several original architectural features, including the intricately designed ceilings, woodwork, and some of the original flooring.

Figure 5. The three half-point arcades above columns of the Casa Vidua Marfà

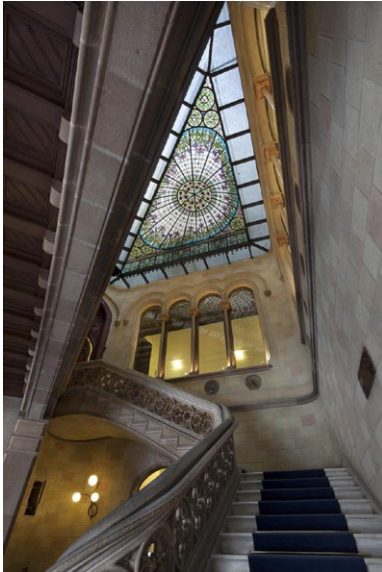


Source: Ana Meneses Nogué.

The molded plaster ceilings of the rooms facing Passeig de Gràcia and the hallway are notable for their elegant adaptation to the building's curved walls. These ceilings, along with the exposed wooden beams, enhance the architectural character of the space.

The noble floor also connects to the neighboring staircase, providing access to the first floor, which is similarly utilized by the university. Here, much of the original “noia” pavement – a polychrome tile prevalent in Barcelona's architecture from the late 19th to early 20th century – remains intact. The original carpentry is also a highlight, including the entrance door adorned with bronze elements. Noteworthy features include a latticed peephole and several molded plaster ceilings with intricate gilding, one of which includes coffered detailing and overlooks one of the building's internal courtyards (Architectural Heritage Inventory, 2016).

Figure 6. Casa Vidua Marfà's main staircase & iron skylight and polychrome stained glass



Source: <https://invarquit.cultura.gencat.cat/card/40400>

Figure 7. Access concave door of the Casa Vidua Marfà



Source: <https://invarquit.cultura.gencat.cat/card/40400>

Figure 8. Main street door detail of the Casa Vidua Marfà



Source: Ana Meneses Nogué.

The Casa Vidua Marfà therefore enjoys great tourist attraction and competes due to its architectural characteristics, alongside such emblematic nearby buildings as Casa Milà or Casa Batlló, among others.

The Marfà's: a Catalan Family and their Origins

At the turn of the 19th century, trade with the Americas presented a lucrative opportunity for many wealthy and adventurous Catalan families. The drive to “make their fortune” in the New World was often motivated by a strong network of familial trust, which was crucial for business success. The Marfà family, originally from Mataró – a coastal city approximately 30 km north of Barcelona – was emblematic of this merchant class that prospered through American trade. These prosperous returnees, commonly referred to as “Indians” by locals, had traveled to the Americas, particularly to Cuba and Puerto Rico, in search of wealth. Upon their return to Catalonia, often after decades abroad, they brought back substantial fortunes. Known in Spanish as “Indianos” or in Catalan as “Americanos,” these individuals represent a significant part of Catalonia’s economic and cultural history, though there is no direct English equivalent for the term. These merchants often embarked on their journeys as young, aspiring individuals, hailing not only from Catalonia but also from other regions of the Iberian Peninsula. The Catalan socio-economic progress of the late 18th and early 19th centuries would have not been possible without the wealth the Indians brought from overseas. In the last quarter of the 19th century, the knitwear industry emerged, which in a few years would replace the cotton industry. Thus, at the end of the 19th century and after the arrival of the Spain’s first railway (Barcelona–Mataró), the manufacture of knitted fabrics constitutes the industrial characteristic of the city and its productions acquire world fame. Precisely, one of the key industries is the one maintained for decades by the Marfà family, successors of former intermediaries who, due to the accumulation of capital, progressively mechanized their industry.

Gaietà Marfà i Guanyabens, a draper who established his business in Mataró in 1815, specialized in creating knitted goods such as stockings, socks, and gloves using manual looms (Cabana, 2001). Operating a factory in Mataró equipped with six looms (Llonch, 2007), Marfà produced items for both the domestic market and American colonies, particularly Mexico, where he benefited from the support of established Catalan merchants. Notably, his export focus was on silk stockings, renowned for their quality and desirability.

Marfà married Teresa Baladia, whose brother was a cotton spinner in Mataró. They had two children, Gaietà and Llorenç, who tragically

became orphans at a young age. Gaietà Marfà i Baladia emigrated to Cuba at sixteen to work with his uncle Jaume in Havana. After gaining valuable experience, he returned to Mataró to launch his own industrial enterprise. Under his leadership, the company expanded rapidly and became a leading force in the burgeoning knitwear industry (Museu Arxiu de Santa Maria, 2012).

Gaietà Marfà's success in the textile industry enabled him to commission the construction of the Casa Viuda Marfà at Passeig de Gràcia, 66, in Barcelona, further cementing his family's prominent status. Gaietà Marfà became one of the most veteran and recognized manufacturers in Mataró participating in the Catalan Textile Exhibition of 1877 and achieving great recognition related to the introduction of a pioneering material that consisted of the dyeing and preparation given to the fabrics of cotton knit with the appearance of wool or what is called a merino finish (Cabana, 2001).

During the peak of the knitting industry's prominence, Gaietà Marfà i Baladia emerged as a leading figure. In 1881, he established a new cotton yarn factory that became pivotal in supplying yarn for the knitting sector. This factory consumed approximately 4,000 bales of cotton annually and produced around 20,000 kilograms of yarn each week. Daily output included about 1,000 dozen T-shirts and 1,800 dozen underpants and socks. Notably, the factory employed around 900 workers, predominantly women, who received relatively high wages for that era. Additionally, Marfà acquired a warehouse in Barcelona to store part of his production (García, 1983).

Gaietà's sons, Gaietà and Emili, played crucial roles in further establishing the family business at the close of the 19th century (Cabana, 2001; Llonch, 2007). The Marfà family demonstrated remarkable innovation and industrial prowess by continually upgrading their textile production model. They integrated cutting-edge technology, transitioning from powerful steam engines to advanced electric motor systems, including 26 engines with a combined output of 314 horsepower (Costa, 1988; Llonch, 2007). By 1882, their factory was a leader in engine utilization, featuring three circular looms and 22 steam batteries (Costa, 1987).

Under the leadership of Gaietà and Emili Marfà, the business expanded further with the inauguration of a new spinning mill in Santa Eugènia de Ter, near Girona. This facility utilized hydraulic energy from the Monar ditch, allowing for a complete cycle of spinning, weaving, bleaching, and finishing. The family also relocated their office to Barcelona, initially at 246 Gran Via de les Corts Catalanes, and then settling at 26 Balmes Street in 1897.

Figure 9. Company poster



Source: Cabana, 2001.

The two brothers died a few months apart, Gaietà in 1903 in Mataró, and Emili in 1904 in Barcelona. Before that, however, Emili obtains the permits to be able to build Casa Marfà on the lot that was there at that time:

permission is granted to Mr. Emilio Marfà to build a house with basements, basements and four floors and eight rooms on the terrace on a plot of land on Calle Valencia chamfer with Paseo de Gracia (...) he has satisfied by permit rights the amount of two thousand fifty and seven pesetas and eight cents (Ayuntamiento Constitucional de Barcelona, 1902).

Manuel Comas i Thos: The Architect of Casa Vidua Marfà

The Comas family, originally from Mataró, had a long-standing tradition in maritime activities. The earliest preserved document dates back to the 17th century and mentions Gaspar Comas. His son, also named Gaspar, worked as a fisherman, and his grandson, Josep Comas, was the first in the family to achieve social advancement as a merchant. Josep Comas would become the grandfather of Manuel Comas i Thos, the architect of Casa Marfà (Museu Arxiu de Santa Maria, 2008).

Josep Comas had seven children, among whom was Manuel Comas i Font. Like many of his contemporaries, Manuel left for America in search of fortune and settled in Havana. He returned to Catalonia in 1843 after spending twenty-three years abroad. During this period, trade with the West Indies presented new opportunities for conquest, adventure, and wealth. Many young Catalans seized these opportunities, with nearly 40% of the approximately one thousand peninsula merchants established in Havana being Catalan (García, 1990).

In Havana, Manuel Comas engaged in the trade of a wide variety of goods between Cuba, the United States, and the Iberian Peninsula. His transactions included rice, butter, potatoes, onions, leeks, cider, beer, chickpeas from Santander and Cadiz, lentils, oil, Catalan wine, round cheese from Flanders, pork, almonds, ham, cod, flour, and Boston beef (Museu Arxiu de Santa Maria, 2008). In 1845, Manuel Comas returned to Mataró and married Narcisa Thos i Bonshoms, a native of Malgrat de Mar and descendant of several generations of notaries. With her, twenty-five years younger than him, he had seven children, the second of whom was Manuel Comas and Thos, architect of Casa Marfà. Manuel Comas i Thos (Mataró 1854–Barcelona 1914) was graduated in 1879 by the Barcelona School of Architecture, breaking suddenly with family tradition. In particular, the architect's work is an example of how some architects of the modernist era started from the postulates of neomedievalism, specifically from Gothic forms, but adding to them floral and vegetal elements typical of Modernism in the ornamentation of the buildings (MasPOCH, 2008). His work focused on single-family homes for private use, thus materializing the usual use of patronage at the time where the bourgeoisie entrusted their constructions to a related and trusted architect, who would become his personal brand that projected to society.

The Casa Viuda Marfà stands out as the most renowned work of architect Manuel Comas i Thos. This building exemplifies a unique blend of neo-Romanesque and neo-Gothic styles, featuring two prominent side towers and an impressive façade with three semicircular arches at the entrance. The main floor includes a distinctive tribune adorned with Gothic arches (Lacuesta & González, 1997).

Comas designed the plans for the Casa Viuda Marfà at the end of 1901, and these were approved by the owner, Emili Marfà. Construction, overseen by Comas, was completed by the end of 1902. However, Emili Marfà passed away shortly after, in 1903, and his wife Isabel Palau inherited the building. This led to the building being named Casa Vidua Marfà, or “Marfà Widow House,” in her honor.

Comas's design was notably influenced by Josep Domènech i Estapà, with whom he studied at the Barcelona School of Architecture. Both

architects shared an eclectic style, characterized by its creative freedom and amalgamation of various architectural elements while maintaining coherence (Molet, 2005). This eclecticism marked a departure from Neoclassicism, which had constrained architectural creativity to rigid classical norms. Instead, Comas embraced a style rich in medieval references and intricate details such as forged elements, tiles, stained glass, and naturalistic motifs including plants and animals, all stylized with a touch of fantasy (Fontbona, 1983).

Domènech i Estapà, while influential, was also notably impacted by Enric Sagnier, another prolific and eclectic architect known for incorporating medieval forms into his designs (Permanyer et al., 2009).

Manuel Comas i Thos designed several notable buildings showcasing his eclectic style. Among these are Casa Moysi (Rambla de Catalunya, 23, 1895), distinguished by its bold volumes and intricate façade profiles, featuring a prominent elevated arch that serves as the central tribune on the noble floor. Casa Fiol (Passeig Sant Joan, 45, 1902) and Casa Aleu (Gran Via, 690, 1890) are other examples, alongside Casa Isabel Pladevall (Enric Granados, 78, 1895), and of course, Casa Vidua Marfà (Passeig de Gràcia, 66, 1902). Among these, Casa Vidua Marfà stands out as Comas's most ambitious and well-known project, exemplifying his architectural vision with its combination of modernist and neo-medieval elements across its façade and tribune.

About forty kilometers from Barcelona, Comas also designed the Palau Novella, a significant reflection of his personal style. Originally a 14th-century farmhouse, it was purchased by Pere Domènech i Grau, a wealthy returnee from America, who commissioned Comas to transform it into a grand summer residence in 1890 (Revetlla, 2012). During construction, Comas faced unique challenges, such as traveling from Sitges to the site on a donkey, guided by a local named Joan Olivella, and paying a gold coin for the round trip (Bassegoda & Alcalà, 2003).

The Palau Novella emerged as a stately mansion characterized by its eclectic style, blending romantic aesthetics with medieval and oriental influences (Olsina, 2012).

As an interesting anecdote, when the Domènech family hosted distinguished guests, they would empty the palace laundry – traditionally used for washing clothes – and fill it with spirits. These drinks, effervescently flowing from the main fountain, added a unique touch to their hospitality. Additionally, the architectural feature included small zinc wind trumpets that produced musical notes when blown by the wind (Bassegoda & Alcalà, 2003).

Since 1996, the Palau Novella has served as a Buddhist monastery, a non-invasive religious practice that has contributed to the excellent

preservation of the palace and its original elements, including the on-site chapel. The palace is situated within the Garraf Natural Park, which is protected by a special conservation plan ensuring its ongoing preservation and safeguarding the surrounding landscape.

Figure 10. The Palau Novella



Source: <https://estimadaterra.wordpress.com/tag/safareig>

Conclusion

The study of Casa Vidua Marfà offers a glimpse into the socio-economic prosperity that defined Catalan society during its time. Today, Casa Vidua Marfà stands as one of Barcelona's prominent attractions. This architectural marvel, marked by its exceptional beauty and originality, reflects the vision of both affluent patrons – many of whom were wealthy returnees from the Americas—and the creative genius of architects and artisans of the era. Such buildings now serve as significant cultural landmarks and embody the rich cultural identity of Barcelona. This brief exploration of Casa Vidua Marfà underscores the vitality, grandeur, and enduring significance of Catalonia's historical and architectural heritage.

REFERENCES

- Arxiu Municipal Contemporani (1902–2017). *Plànol d'emplaçament Casa Viuda Marfà*, número d'expedient Eix-8368/1902. Productor: Comissió d'Eixample.
- Ayuntamiento Constitucional de Barcelona (1902–2015). *Minuta original del Servei d'Edificació d'Obres Particulars, sessió ordinària del 25 de febrer 1902*. Fondo: Arxiu Municipal Contemporani.
- Bassegoda, J. & Alcalà, S. (2003). *El Palau Novella: projecte de restauració del safareig històric. IV Trobada d'Estudiosos del Garraf*. Diputació de Barcelona.
- Cabana, F. (2001). *Fábricas y empresarios: los protagonistas de la revolución industrial en Cataluña*. Barcelona: Diputació de Barcelona, Red de Municipios.
- Cabré, T. (2004). *Catalunya a Cuba: un amor que fa història*. Barcelona: Edicions 62.
- Costa, F. (1987). La Febre d'or a Mataró: evolució del tèxtil la segona meitat del segle XIX. *Revista Sessions d'Estudis Mataronins*, n. 4, 103–118.
- Costa, F. (1988). *La revolució industrial a Mataró: etapes de la mecanització*. Fulls del Museu Arxiu de Santa Maria de Mataró, n. 32, 16–23.
- Fontbona, F. (1983). *Del Neoclassicisme a la Restauració: 1808–1888*. Barcelona: Edicions 62.
- García, L. (1983). Viatge a Mataró. *Revista La Il·lustració Catalana*, n. 303, 61–62.
- García, M. (1990). El sector comercial en las matrículas de 1833. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, vol. XXXII, n. 1, 65–88.
- Gracia, I. (2004). *Luciano García del Real, un escritor olvidado*. Retrieved from: <http://www.ignaciogracionoriega.net/enh/20040823.htm>
- García, J., Alvado, A., Sorribes, J., Boyra, J., Nogue, E., Molero, S., & Molina, J. (2017). *L'Escola Universitària Formatic Barcelona a la Casa Marfà*. Escola Universitària Formatic Barcelona: Àrea de Recerca, Formació i Publicacions.
- Llonch, M. (2007). *Tejiendo en red: la industria del género de punto en Cataluña (1891–1936)*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- López Guallar, M. (ed.) (2010). *Cerdà and the First Barcelona Metropolis, 1853–1897*. Ajuntament de Barcelona: MUI-IBA, Museu d'Història de Barcelona: Gobierno de España, Ministerio de Cultura, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. Retrieved from: <https://www.barcelona.cat/museuhistoria/en/formats/posits/cerda-and-first-barcelona-metropolis-1853-1897>.
- Martínez Nespral, F.L. (2023). Arab Revival, Art Nouveau, and Migrant Identities. The Architecture of Iberian Migrants in Latin America. IV coupDefouet International Congress on Art Nouveau proceedings. The Art Nouveau European Route, Barcelona City Council and Barcelona University. Barcelona, 29th June to 2nd July 2023. Retrieved from: http://www.artnouveau.eu/en/congress_mainstrands_4th.php.

- Maspoch, M. (2008). *Galeria d'autors: ruta del Modernisme de Barcelona*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, Institut del Paisatge Urbà i la Qualitat de Vida.
- Molet, J. (2005). L'arquitectura eclèctica a Catalunya, una història per escriure. *Matèria, Revista Internacional d'Art*, n. 5, 45–68.
- Museu Arxiu de Santa Maria (2008). *Manel Coma i Font (1800–1884): breus notes biogràfiques d'un comerciant mataroní que féu les amèriques*. XXV Sessió d'Estudis Mataronins, Patronat Municipal de Cultura.
- Museu Arxiu de Santa Maria (2012). Apendiciformes (1917): Pequeña Gaceta del régimen local. *Fulls del Museu Arxiu de Santa Maria de Mataró*, n. 103, 33–40.
- Olsina, M. (2012). *Las moradas de los americanos de Sitges: un ejemplo de arquitectura modernista en el contexto de la Cataluña de Gaudí*, file:///C:/Users/Biblioteca/Downloads/99429-160167-1-PB.pdf
- Pallares-Barbera, M., Badia, A., & Duch, J. (2011). Cerdà and Barcelona: The need for a new city and service provision. *Urbani Izziv*, 22(2), 122–136. DOI: 10.5379/urbani-izziv-en-2011-22-02-005.
- Permanyer, Ll. et al. (2009). *Ruta Sagnier, arquitecte: Barcelona 1858–1931*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, Institut del Paisatge Urbà i la Qualitat de Vida.
- Rodrigo, M. (2007). *Indians a Catalunya: capitals cubans en l'economia catalana*. Barcelona: Fundació Noguera.

Josep Boyra – holds a Ph.D. in Geography with the Mention of European Doctor, awarded by the University of Barcelona in 2005. His doctoral thesis, titled “Tourism and Environment in the Attica Region: A Spatial Analysis at Different Scales,” reflects his expertise in spatial analysis. He also earned a Master’s Degree in Cartographic Production and Geographic Information Systems from the University of Barcelona in 2008. Doctor Boyra is the Deputy Director and Head of Research at Formatic University School Barcelona, which is affiliated with the University of Girona. He leads the Research Group for the Analysis and Planning of Tourism (GREPAT) at Formatic Barcelona University School. Additionally, he serves as an Associate Professor at both Ramon Llull University and the University of Barcelona. Dr. Boyra is accredited by ANECA.

Jordi Garcia – a Ph.D. Candidate with a Master’s Degree in Political Science and Administration from the University of Barcelona. He also holds a Law degree from Antonio de Nebrija University and a Diploma of Advanced Studies (DEA) in the Doctorate in Political Science and Management of University Institutions from Abat Oliba University. He currently serves as the Director of Escola Universitària Formatic Barcelona, affiliated with the University of Girona. Additionally, he is a member of the

Research Group for the Analysis and Planning of Tourism (GREPAT) at Formatic Barcelona University School.

Joan Sorribes – holds a Ph.D. in Economics, specializing in Applied Economics, from the University of Girona. He is a member of the INSETUR Research Group and the Research Group for the Analysis and Planning of Tourism (GREPAT) at the Formatic Barcelona University School. Additionally, he is affiliated with the competitive consolidated research group SGR “TRIP” at the University of Girona. At Formatic Barcelona University School, he serves as the Head of Quality and the Head of the Department of Economic and Legal Sciences. He also holds positions as an Associate Professor in the Department of Applied Economics at the Faculty of Economic and Business Sciences, University of Girona, and at the School of Social and Business Sciences, Pompeu Fabra University. His scientific interests include economic crises, corporate social responsibility, human resource management, sustainable tourism, and e-learning.

Anna Alvado – a Ph.D. candidate and holds a Master’s Degree in Information and Knowledge Society from the Open University of Catalonia. She also completed a Postgraduate program in Corporate Communication and Service Quality at the Blanquerna Faculty of Communication Sciences, Ramon Llull University, where she earned her degree in Communication Sciences. Currently, she serves as Head of Studies and Head of the Department of Marketing and Communication at Formatic Barcelona University School. Additionally, she is a member of the Research Group for the Analysis and Planning of Tourism (GREPAT) at Formatic Barcelona University School.

Jucinara Schena – holds a Ph.D. in Communication from Pompeu Fabra University. She is a professional at the intersection of project management in the theme parks and attractions industry, uniquely integrating her background in journalism into her role as Head of Project Management and Producer. Additionally, she is a member of the Research Group for the Analysis and Planning of Tourism (GREPAT) at the Formatic Barcelona University School.

Joaquin Garcia-Lavernia – a professional consultant, researcher, and university lecturer specializing in the field of Communication, encompassing advertising, journalism, public relations, propaganda, and image consultancy for both individuals and organizations. He is a distinguished member of the European Council of Doctorates and Doctores Honoris Causa. Additionally, he is a member of the Research Group for the Analysis and Planning of Tourism (GREPAT) at the Formatic Barcelona University School.

Joanna Bachura-Wojtasik

<http://orcid.org/0000-0003-3247-7420>

Uniwersytet Łódzki

joanna.wojtasik@uni.lodz.pl


DOI: 10.35765/pk.2024.4603.30

Złote czasy literatury dźwiękowej non-fiction¹

(recenzja książki: Michalak, K. (2023). *Dźwięk bez fikcji. O radiowym reportażu artystycznym*. Warszawa: PWN, ss. 232)

Recenzowana książka jest publikacją wyjątkową. Po pierwsze dlatego, że dotyczy reportażu dźwiękowego, który narodził się w radiu już w latach 20. XX w., a do tej pory doczekał się tak niewielu opracowań (zob. Białek, 2010; Klimczak, 2011; Pleszkun-Olejniczakowa, 2012), co w zestawieniu choćby z pracami naukowymi o dokumencie filmowym czy literackim wydaje się bardzo zaskakujące i wręcz niezrozumiałe. A po drugie dlatego, że jest to pierwsza tego typu książka, która wyszła spod pióra praktyczki – reportażystki radiowej, ale także, co w tym wypadku bardzo istotne, badaczki gatunku². Istotą rozważań genologicznych dla autorki jest materia semiotyczna reportażu radiowego i rekonstrukcja „najważniejszych mechanizmów funkcjonowania dźwięku w radiowym reportażu artystycznym” (s. 12). Autorka proponuje nowe spojrzenie na literaturę dźwiękową non-fiction jako na literaturę nieprzekładalną na język innego tworzywa, eksponującą cechy i wartości nie do odnalezienia w realizacjach prasowych, literackich czy audiowizualnych. Dźwięk to dla Michalak osobny, autonomiczny, rządzący się swoimi prawami język sztuki narracyjnej. Świadome użycie tworzywa dźwiękowego przez autorów stanowi determinantę gatunkową reportażu audio, wcześniej objętego wyłącznie nomenklaturą reportażu radiowego, związanego z medium, w którym się narodził, współcześnie – za sprawą przemian kulturowych i technologicznych – gatunku realizowanego także poza medium radiowym. Monografia obok pogłębionych rozważań teoretycznych proponuje

- 1 Termin „literatura dźwiękowa” jest stosunkowo nowy. Został on wprowadzony do nauk humanistycznych przez Marylę Hopfinger w odniesieniu do literatury (fiction i non-fiction) powstałej w radiu i tworzonej z myślą o tym medium. Zob. Hopfinger, 2010, s. 131–163.
- 2 K. Michalak obroniła pracę doktorską na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w 2023 r. Od ponad dwudziestu lat zajmuje się artystycznym reportażem radiowym, jest jurorką ogólnopolskich i zagranicznych konkursów radiowych, popularyzatorką sztuki „świadomego słuchania” i organizatorką spotkań oraz konferencji poświęconych gatunkowi.

Sugerowane cytowanie: Bachura-Wojtasik, J. (2024). Recenzja: Michalak, K. (2023). *Dźwięk bez fikcji. O radiowym reportażu artystycznym*. Warszawa: PWN, ss. 232. ©  *Perspektywy Kultury*, 3(46), s. 479–484. DOI: 10.35765/pk.2024.4603.30

także cenne wskazówki dotyczące praktycznych realizacji jakościowego reportażu dźwiękowego.

Choć Katarzyna Michalak przedmiotem naukowego wywodu uczyniła reportaż radiowy, to w gruncie rzeczy podjęła się rozważań na temat roli i znaczenia dźwięku w kulturze współczesnej. Książka Michalak wydaje się podporządkowana hipotezie – słusznie zresztą – iż specyfika natury dźwięku jako tworzywa radiowego warunkuje tryb pracy autora reportażu artystycznego w czasie gromadzenia materiału, spotkania z interlokutorem, selekcji nagrań i montażu, decydując o tożsamości gatunku. A gatunek na przestrzeni lat bardzo ewoluował. Michalak, by z jednej strony wskazać na tożsamość ontologiczną reportażu, a z drugiej zaakcentować przemiany w obrębie gatunku, posłużyła się metodą analizy źródeł zastanych oraz analizą zawartości wybranych reportaży z elementami analizy semiotycznej. Badania naukowe wzbogaciły liczne wywiady pogłębione z reportażyстами polskimi i zagranicznymi, których celem było zebranie informacji na temat metod pracy z rozmówcą i technik nagrywania dźwięku. Są to wywiady, które autorka przeprowadziła w latach 2011–2021. Z kolei zakres chronologiczny materiałów dźwiękowych analizowanych w publikacji można zamknąć w latach 1989–2019, chociaż Michalak odwołuje się też do audycji wcześniejszych, które można uznać za szczególnie istotne dla rozwoju gatunku (*Dom* Mariana Bekajło i Andrzeja Mularczyka z 1962 r. i *Dahoman* Witolda Zadrowskiego z 1970 r.).

Publikacja składa się z pięciu głównych rozdziałów, w których autorka rozpoczyna swój wywód (rozdział pierwszy *Radiowy reportaż artystyczny. Słuchanie dźwięku*) od radiowego reportażu artystycznego z pozycji genealogicznej. Jest przy tym świadoma, chociaż nie jest to jej główny aspekt rozważań, że literatura dźwiękowa non-fiction występuje też i rozwija się poza medium radiowym. Do tej konstatacji wróć w dalszej części recenzji. Trudno o jedną optymalną definicję reportażu radiowego, bowiem ten tekst kultury znajduje się na pograniczu literatury faktu, teatru, filmu i muzyki. Jego przemiany społeczno-technologiczne na przestrzeni dekad (jak choćby pojawienie się magnetofonów przenośnych w radiu i wyjście reportażyistów poza studio), o których autorka szeroko pisze, nie sprzyjały stworzeniu zamkniętej definicji słownikowej tego gatunku. Z pewnością jego cechą charakterystyczną, podobnie zresztą jak i innych estetycznych tekstów kultury, jest dotarcie najpierw do emocji odbiorcy, a dopiero potem walory informacyjne audycji. Oddziaływanie reportażu na emocje jest możliwe w momencie, gdy zbudowana zostanie pogłębiona relacja między reportażyistą a bohaterem. Zaistnienie takiej relacji odbywa się tylko w sytuacji świadomego słuchania Innego. Dlatego tak istotne dla autorki stały się rozważania Waltera Onga, Marshalla McLuhana, Derricka de Kerckhove'a, a zatem myślicieli, którzy zastanawiali się nad

sposobami słuchania w kulturach niepiśmiennych, gdy dźwięczące słowo miało ogromną moc, zanim zostało uwiecznione w druku.

W kolejnej części książki (rozdział drugi *Reportaż artystyczny w radiu jako film audialny*) Michalak skupia się na pozyskiwaniu dźwięku rejestrowanego w różnych planach – analogicznie do planów filmowych – i komponowaniu reportażu dźwiękowego jako swoistego „filmu bez obrazu”. Mikrofon – udowadnia autorka – jest jak kamera, oferuje autorowi pracę w różnych planach dźwiękowych, każdy z nich ma przypisane sobie właściwe funkcje i znaczenia, a następnie odpowiednie łączenie tych planów ewokuje w umyśle słuchacza obrazy mentalne. Poszczególne sekwencje scen będą się układać w narracyjnie skomponowaną całość zdolną w sposób przekonujący intelektualnie i emocjonalnie oddziaływać na odbiorcę, a ten dokona interpretacji całości. Radio artystyczne, o czym wielokrotnie pisze Michalak, jest medium angażującym, a nie zaledwie towarzyszącym.

Rozdział trzeci (*Fenomen „spotkania” w procesie powstawania reportażu artystycznego*) traktuje o fenomenie spotkania wywiedzionym z filozofii dialogu jako sytuacji budowania więzi społecznej, emocjonalnej i psychologicznej między reportażystą a bohaterem. Interakcja reportażysta – bohater staje się interakcją uczeń (reportażysta) – Mistrz (bohater). Autorce niezwykle bliskie są teksty Ryszarda Kapuścińskiego, Józefa Tischnera czy Emmanuela Levinasa, dla których spotkanie z Innym było zawsze darem. Michalak argumentuje, iż szczerzy ludzki głos w reportażu może być nośnikiem dodatkowych znaczeń, ale tylko w sytuacji, gdy jest naturalny i wypływa z autentycznej potrzeby zwierzenia się bohatera. Otwarta rozmowa, swoista „spowiedź” jest możliwa tylko w atmosferze zaufania i uważności.

Dwa ostatnie rozdziały (rozdział czwarty *Dramaturgia reportażu artystycznego*; rozdział piąty *Realizacja dźwięku w reportażu artystycznym*) odnoszą się do kwestii zasadniczych, jeśli chodzi o naturę, specyfikę i tożsamość reportażu audio. Przedmiotem pogłębionej refleksji stały się: dramaturgia i ewokowanie emocji, realizacja dźwiękowa i możliwości transponowania treści tkwiących w materii dźwiękowej (cisza, muzyka, ale też brzmienie głosu czy audioscenografia). W analizie opowieści dźwiękowej istotne są takie jej cechy jak: rytm, tempo, harmonia, pauzy i cisza. Stanowią one nie tylko o wartości estetycznej dzieła, ale mają także walor komunikacyjny. W narracjach audialnych, w przeciwieństwie do radiowej publicystyki, ważną rolę odgrywa metaforyzacja przekazu reportażowego, tzw. idea czy drugie dno. Wartości muzyczne z kolei komunikują to, co niewypowiedziane. Michalak wskazuje na analogię kompozycji reportażu radiowego z dziełem muzycznym, powołując się choćby na słowa Edwina Brysa (s. 182).

Właściwe, sugestywne, świadome operowanie materiałem dźwiękowym w tej niezwykle wartościowej i oryginalnej sztuce dźwiękowej,

podporządkowane układowi dramaturgicznemu, będzie wywoływać tzw. porządek emocjonalny. Narzędziem przydatnym do analizy „porządku emocjonalnego” jest opracowana przez autorkę „hipsometryczna mapa uczuć”. Ten autorski pomysł zainspirowany geograficzną mapą hipsometryczną, stanowiący graficzne odzwierciedlenie zakresów emocji bohaterów audycji, może się stać użytecznym narzędziem analizy radiowego reportażu, ale też słuchowiska (dźwiękowej literatury fiction).

Autorka pisze także o tym, że aby pobudzić emocje odbiorcy za pomocą dźwiękowej opowieści non-fiction, nie wystarczy ciekawa, ważna, istotna z różnych punktów widzenia historia i odpowiednio zbudowana dramaturgia opowieści. To, czego nie da się przenieść na inną materię, to warstwa brzmieniowa i prozodia, wszelkie pozawerbalne aspekty wypowiedzi, „ziarno głosu”, jak pisał Roland Barthes (2015, s. 229–237).

Dla radioznawców i teoretyków mediów książka stanowi cenny głos w dyskursie na temat tzw. drugiego zwrotu audialnego, określanego też zwrotem audytywnym lub audiocentrycznym. Współczesną kulturę wypełniają elementy oralności, przekazy dźwiękowe, które nigdy wcześniej nie miały tak dużego wpływu na społeczeństwo, obserwuje się coraz większe zainteresowanie uczestników kultury audiosferą otaczającego świata i przestrzeni, prowadzi się „koncerty głębokiego słuchania”³, badacze zajmują się ekologią akustyczną (zob. Łosiak, 2017), rozwijają się *sound studies* (zob. Misiak, 2021; Sterne, red., 2012). „Czyszczenie uszu”, pejzaż dźwiękowy (*soundscape*), wpływ dźwięku i muzyki na wyobraźnię i wybory odbiorców, a także badania nad językiem opisu doświadczenia dźwięku i narracji dźwiękowych zyskały uzasadnioną popularność w środowisku naukowym, ale też w komunikacji społecznej. Obecnie ludzie słuchają tak dużo, jak nigdy dotąd w zmieniającej się kulturze. Maryla Hopfinger mówi wprost o drugim „zwrocie audialnym”⁴. Uczestnicy kultury, nasyceni, a nawet przesyleni wizualnością i ikonosferą, zmęczeni obrazami zaczęli poszukiwać innych, bliskich, intymnych kontaktów z kulturą. Przekazy audio im to oferują. Zwrotowi audiocentrycznemu sprzyja, jak zawsze w przypadku przemian i rekonfiguracji kultury, pręźnie rozwijająca się technologia. Entuzjaści i pasjonaci medium

3 Koncerty Głębokiego Słuchania zrealizowane były w Domu Utopii – Międzynarodowym Centrum Empatii w Krakowie. O cyklicznym wydarzeniu opowiadał Rafał Mazur, muzyk i filozof (Wach, 2022).

4 Słuch stanowił dominantę pierwotnej kultury oralnej. Wypowiedane słowa były dźwiękami, nie były zapisywane. Epoka oralna uległa fundamentalnej transformacji komunikacji społecznej z powodu wynalezienia pisma, a potem druku. Dźwięczące słowo zostało zamienione w uporządkowane rzędy liter. Zob. Hopfinger, 2010, s. 65–70; zob. też: Hopfinger, *Drugi „zwrot audialny”*, rękopis. Autorka recenzji bardzo dziękuje prof. Maryli Hopfinger za możliwość zapoznania się z tekstem, który jeszcze nie został opublikowany.

dźwiękowego mają do dyspozycji produkty cyfrowej rewolucji, jak doskonałej jakości słuchawki, nieograniczoną i niezbyt kosztowną możliwość rejestracji dźwięku, a potem jego postprodukcji. Hopfinger zwraca uwagę, iż rekonfiguracja cyfrowa objęła całą audiosferę (Hopfinger, rękopis). Literatura dźwiękowa i inne treści audialne są dziś dostępne nie tylko w radiu, ale wyszły z instytucji, która do XXI w. miała w zasadzie monopol na ich produkcję i dystrybucję. Zawrotną wręcz karierę robi podcasting (Stachyra, 2016), serwisy streamingowe jak Spotify, czy serwisy Audioteka i Storytel. Michalak bada niezwykle wartościowe teksty kultury, ale brakuje nieco w tych rozważaniach pogłębionego zarysowania współczesnej sytuacji reportażu audialnego. Czytelnik nie uzyska odpowiedzi na pytanie o zmieniającą się przestrzeń kulturową i usytuowanie tradycyjnego reportażu radiowego dzisiaj. Dobrze, gdyby recenzowany artefakt poświęcony ontologii radiowego reportażu artystycznego – w mojej ocenie – odpowiadał również na pytania o funkcjonowanie reportażu audio w przestrzeni mediów skonwergowanych, w dominujących coraz bardziej mediach społecznościowych i inicjatywach podejmowanych przez twórców niezależnych. Wszak tego w recenzowanej książce zabrakło. Obserwuje się wyraźną zmianę położenia literatury dźwiękowej, a co za tym idzie, wymuszone zostało uruchomienie nowej perspektywy komunikacyjnej. Michalak nie pozwala, by ambitna i ideowa sztuka radia przeminęła, niemniej jednak dostrzegam konieczność deskrypcji repertuaru zróżnicowanej sceny audialnej. Być może jest to pomysł na oddzielną publikację?

Podsumowując, pozycja naukowa *Dźwięk bez fikcji. O radiowym reportażu artystycznym* jest cennym i ważnym, nowatorskim przedsięwzięciem. Istnieje ogromna luka w literaturze naukowej na temat audialnych narracji non-fiction, takich gatunków jak dźwiękowy reportaż i dokument artystyczny. A literatury naukowej, która wychodzi w rozważaniach od istoty i właściwości dźwięku jako pełnoprawnego tworzywa sztuk narracyjnych, nie ma w ogóle. Niewątpliwie recenzowana publikacja stanowi istotny wkład w badania radioznawcze, medioznawcze i literaturoznawcze.

BIBLIOGRAFIA

- Barthes, R. (2015). Ziarno głosu. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 5(155), 229–237.
- Białek, M. (2010). *Polski reportaż radiowy: wybrane zagadnienia*. Poznań–Opole: Wydawnictwo Naukowe Scriptorium.
- Hopfinger, M. (2010). *Literatura i media. Po 1989 roku*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Hopfinger, M., *Drugi „zwrot audialny”*, rękopis.
- Klimczak, K. (2011). *Radiowe reportaże o krzywdzie i cierpieniu*. Łódź: Wydawnictwo Primum Verbum.
- Losiak, R. (2017). Wokół idei ekologii akustycznej. Koncepcje i praktyki. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, nr 17, 115–126.
- Misiak, T. (2021). *Sztuka z widokiem na ucho*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu.
- Pleszkun-Olejniczakowa, E. (2012). *Muzy rzadko się do radia przyznają. Szkice o słuchowiskach i reportażach radiowych*. Łódź: Wydawnictwo Primum Verbum.
- Stachyra, G. (2016). Podcasting w perspektywie specyfiki produkcji radiowej. *Media – Kultura – Komunikacja Społeczna*, nr 12(4), 71–87.
- Sterne, J. (red.) (2012). *The Sound Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Wach, M. (2022). *Tramwaj pełen świerszczy. Rozmowa z Rafałem Mazurem*. Pozyskano z: *Tramwaj pełen świerszczy. Rozmowa z Rafałem Mazurem – Audionomia audio reportaż dźwiękowy radio podcast* (dostęp: 15.11.2023).

Joanna Bachura-Wojtasik – dr, medioznawca, teoretyk radia, Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej. Podstawą jej zainteresowań badawczych są artystyczne gatunki radiowe. W swych badaniach skupia się na literaturze audialnej wobec Holokaustu, współautorka m.in. monografii Bachura-Wojtasik, J. i Matusiak, E. (2022). *Już nie Żydowica, a ocalona*. *Kobiety w Holocaustcie z perspektywy radiowych narracji artystycznych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego oraz autorka m.in. artykułu Bachura-Wojtasik, J. (2022). *Audio literature and the Holocaust: a study based on the material of public radio stations – Polish Radio in Warsaw, Radio Łódź, and Radio Lublin, 1950–2020*. *Historical Journal of Film, Radio and Television*, vol. 42, no. 4, s. 795–822. Jest członkiem Association of Holocaust Organizations. Pełni funkcję sekretarza ds. numerów dziennikarskich kwartalnika „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica”. Jest przewodniczącą sekcji „Radio” Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej.

Kamil Korona<http://orcid.org/0009-0000-7954-8594>

kamil.p.korona@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.31

Światło wiedzy, światło pamięci

(recenzja książki Sroka, Ł.T. (2024). *Lili Haber. Drugie pokolenie po Holokaucie w Izraelu. Narodziny nowego narodu*. Kraków: Wydawnictwo Austeria, ss. 358)

Profesora Łukasza Tomasza Srokę i Lili Haber od wielu lat łączy przyjaźń głęboko zakorzeniona we współpracy. On – urodzony w 1979 r. profesor nauk humanistycznych w zakresie historii, ona – urodzona w 1947 r. w Krakowie przysłowiowa kobieta pracująca, która w wieku dwóch lat wyemigrowała wraz z rodzicami do Izraela, a której życiorys połączył ją ponownie z miastem pochodzenia, co stało się przyczynkiem niesłabnącej ciekawości względem dziejów Żydów krakowskich. Zmarnowanym potencjałem byłoby, gdyby uznawany za jednego z czołowych polskich historyków autor, specjalizujący się m.in. w tematyce stosunków polsko-żydowskich, polsko-izraelskich, ale i historii współczesnego Izraela, nie skorzystał z bogactwa doświadczeń kobiety, której pokolenie stało się budowniczym potęgą tego młodego państwa. Na szczęście dla odbiorców książki Ł.T. Sroki do takiego marnotrawstwa nie doszło.

Pracujący na Uniwersytecie Komisji Narodowej w Krakowie historyk ma już na swoim koncie liczne publikacje naukowe, w tym książki, pośród których wyróżnia się przede wszystkim wydana w 2022 r. pozycja *Tel Awiw. Nowoczesne miasto starożytnego narodu*. Innymi tytułami poruszającymi tematykę żydowską są m.in. napisana wspólnie z Arturem Skorkiem i Krzysztofem Chaczką, wydana w 2018 r. *Demokracja izraelska*; stworzona wraz z Mateuszem Sroką i wydana w 2021 r. książka *Polskie korzenie Izraela*, która poza ambitnym wykorzystaniem źródeł archiwalnych z Polski, Izraela, Ukrainy i Austrii wyróżnia się na tle podobnych publikacji próbą przeprowadzenia heurezy historycznej dzieł literatury pięknej, na co szczególną uwagę zwrócili recenzenci książki prof. Antony Polonsky i prof. Janusz Fałowski; *Bez pożegnania. Dzieje Związku Krakowian w Izraelu*, najmniej obszerna, ale równie ważna co poprzednie publikacja, której współautorką jest przewodnicząca Związku Krakowian w Izraelu, bohaterka kolejnej książki Lili Haber. Poza działalnością wydawniczą Ł.T. Sroka jest również przewodniczącym Rady Dyscypliny Historia na

Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; przewodniczącym Komitetu Opieki nad Zabytkami Kultury Żydowskiej w Krakowie; byłym dyrektorem Instytutu Historii i Archiwistyki; profesorem wizytującym Lwowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Iwana Franki; byłym członkiem Komitetu Nauk Historycznych PAN. Profesor jest również członkiem wielu istotnych organizacji, w tym Komisji Historii i Kultury Żydów Polskiej Akademii Umiejętności, Polskiego Towarzystwa Historycznego, Polskiego Towarzystwa Studiów Żydowskich oraz Towarzystwa Miłośników Historii i Zabytków Krakowa.

Podstawowa teza książki zawarta jest w jej tytule: *Lili Haber. Drugie pokolenie po Holokauście w Izraelu. Narodziny nowego narodu*, co potwierdza w *Podsumowaniu i wnioskach końcowych* autor. Jej istotą jest ukazanie drugiego pokolenia po Holokauście, które wyemigrowało wraz z rodzinami lub rodziło się już po ich przybyciu do Izraela, jako cichych budowniczych współczesnej potęgi państwa. Według autora, opierającego się na literaturze i własnych obserwacjach, nie otrzymali oni należytej uwagi w narracji naukowej i popularnonaukowej. Ich jestestwo okrył cień Holokaustu, a polityka Izraela, kładąca duży nacisk na *Sabrow*, tj. potomków Żydów, którzy przybyli do *Erec Israel* jeszcze przed oficjalnym powstaniem państwa w 1948 r., nie pomagała w tworzeniu własnej tożsamości. Drugie pokolenie po Holokauście, zaniedbane przez dotknięte traumą rodziny i zduszone przez agresywną ideologię postępu rodzącego się państwa, musiało włożyć wiele wysiłku, aby zrozumieć powód takiego stanu rzeczy. Chociaż główną bohaterką książki teoretycznie jest Lili Haber, to Ł.T. Sroka z zamysłem godnym tradycji kulturoznawczej traktuje ją tak, jak fizyk postrzegałby atom w złożonym konstrukcie – chce ją dostrzec, by zrozumieć naturę całości. Czytelnik szybko zauważa, że bohaterami książki jest cała rodzina Lili, a w szerokim ujęciu lud Izraela. Profesor Sroka sukcesywnie prowadzi narrację po meandrach skomplikowanej historii.

Książkę otwiera przedmowa Mariana Turskiego, Prezydenta Międzynarodowego Komitetu Oświęcimskiego, w której to Turski zauważa prawdę, towarzyszącą podczas lektury dość często:

miął profesor Sroka szczęście. Napotkał zwykłą kobietę zwykłą, ponieważ mogłaby odwzorować wiele podobnych kobiet, które przybyły do Izraela w ramach *aliji* z różnych stron świata. (...) Ale zarazem Lili Haber jest człowiekiem niezwykłym (...).

Pierwszy rozdział *Polskie korzenie* przedstawia czytelnikom zarys dziejów polskich, ale przede wszystkim krakowskich Żydów z naciśkiem położonym na przodków tytułowej bohaterki. Rozpoczyna się on

od onieśmielającej praktyki upamiętnienia przez autora innych twórców, których teksty w wielu przypadkach towarzyszyły badaczowi w jego pracy, a dotyczą podobnej co on tematyki. Bogactwo przywołanych nazwisk i tytułów, zarówno rodzimych, jak i zagranicznych, wskazuje na erudycję autora połączoną z pokorą godną człowieka nauki. Oto wskazuje on, „skąd przybył”, a dokąd czytelnik, zainteresowany lekturą, może się później udać. Profesor Bohdan Dziemidok, wybitny polski filozof, napisał kiedyś:

Prace naukowe z humanistyki powinny mieć czytelników, dlatego nie rezygnując z erudycji i wnikliwości analiz, powinny być napisane prosto, jasno i w miarę możliwości pięknie (Małyszko, za: Dziemidok, 2013).

Faktem popartym głosem innych recenzentów książek Ł.T. Sroki (za: Polonsky, 2019; za: Dyduch, 2022) jest, że z godną najlepszej prozy narracją prowadzi czytelnika za rękę po przedstawianej historii. Nie jest to rzecz spotykana często w polskiej literaturze naukowej, co świadczy nie tylko o bardzo dobrej znajomości tematu, ale i nabytej z czasem umiejętności przedstawiania badań w sposób intrygujący i angażujący odbiorcę. Nie zmienia tego nawet zasadna obawa, którą dzieli się z czytelnikami autor, jakoby subiektywizm przekazów ustnych (*oral history*) nie należał do najczystszych z diamentów naukowej metodologii. Kraków prezentowany przez Ł.T. Srokę wydaje się wyjęty z pocztówki podartej jednak przez zawieruchę historii. Wyobraźnię pobudzają, zamieszczone w różnych momentach, archiwalne fotografie. Oto bohaterowie narracji Sroki nie są już jedynie wytworami wyobraźni czytelnika – bliżej nieokreślonym, plastycznym symulakrum, ale stają się ludźmi, których twarze będą towarzyszyły podczas lektury. Chociaż Ł.T. Sroka rozpoczyna narrację w przedwojennym Krakowie, który może się wydawać znany, to przemieszanie pamięci historycznej z komunikacyjną sprawia, że pewne fakty nabierają intymności, którą zapewnić mogły jedynie opisy przeżyć Żydów doświadczonych przez nazistowski, ale i polski element. Można zauważyć słodko-gorzki charakter przemysleń Ł.T. Sroki bazującego na materiałach archiwalnych, w tym korespondencji członków rodziny Lili. Z jednej strony wydawać by się mogło, że Leserowie i ich najbliżsi dzięki umiejętnościom nabytym przed wojną radzili sobie w getcie wybitnie dobrze, ale z drugiej strony, nie udało się im uratować wszystkich. Wojna się jednak skończyła, a na świat przyszła Lili.

Drugi rozdział *Początki w Izraelu* to obraz dorastania dziecka oraz dopasowywania się jego rodziców do nowej rzeczywistości. Izrael przedstawia się jako nowe państwo, targane wewnętrznymi niepokojami oraz groźbami ataku ze strony państw arabskich. Zawijaże się tu obraz rodziny

przybywającej do Izraela w poszukiwaniu lepszego życia, na które jednak muszą poczekać w warunkach gorszych niż w powojennej Polsce. Godna podziwu jest wytrwałość rodziców Lili; pomimo przebytej traumy, które nigdy się nie wyzbyli, parli wciąż naprzód. Dla swoich dzieci.

Trzeci rozdział *Własna droga* to część najbardziej poświęcona Lili Haber. Oto młodość przypadająca na czasy wojen: sześciodniowej i *Jom Kippur*, miesza się ze snuciem planów o przyszłości, życiu z ukochanym, utworzeniu rodziny, pracy. Lili staje się dla czytelnika pełnowymiarowa. Nie jest już tylko dzieckiem doświadczonych przez Holokaust rodziców, które niewiele pamięta, i jeszcze mniej wie o sobie i swojej przeszłości. Tytułowa bohaterka staje się na oczach czytelnika charakterną kobietą z planem na życie i cechami przejętymi od rodziców. Fragmenty życia bohaterki stają się jeszcze bardziej niż wcześniej pretekstem do przybliżenia konkretnych aspektów izraelskiej państwowości, kultury i realiów.

Czwarty rozdział *Powrót do korzeni* niejako spina klamrą narracyjną życie rodziców Lili, a czytelnikowi pokazuje, co stworzyło bohaterkę, którą już bardzo dobrze zna – nie tylko przez jej biografię, ale również liczne wypowiedzi rozmieszczone na kartach publikacji. W końcu Lili, która mówi do czytelnika od samego początku przez Ł.T. Srokę, staje się sobą. Jak mówi w korespondencji, mając czterdzieści lat, w końcu poznała miasto swojego urodzenia, zyskała tożsamość i historię – stała się „Żydówką, Izraelką, rodem z Polski”. Lili przeobraża się tu w działaczkę społeczną, skupioną mocno na krzewieniu informacji o Holokauście, ale też będącą ostoją dla wszystkich pragnących pamiętać. Książka kończy się – jak przystało na rozprawę naukową – *Podsumowaniem i wnioskami końcowymi*, w których Ł.T. Sroka wydaje się rozliczać poniekąd z samym sobą, referując wcześniejsze kilkaset stron; ze współczesnością i obecnymi niepokojami w Strefie Gazy; oraz zadając pytania o przyszłość i rolę pamięci o Holokauście dla kolejnych pokoleń.

Autor na 352 stronach przedstawia obraz rodzinny Żydów, którzy przeszli Holokaust, opowiadając równocześnie o historii wciąż rozwijającego się państwa. Choć nie jest to książka, która nakreśla *sensu stricto* jakiegokolwiek pogłębiony rys psychologiczny, to autor zwraca uwagę również i na ten aspekt, który mimowolnie kształtował otaczający Lili świat. Niestety drugie pokolenie po Holokauście poniekąd przejęło traumy rodziców, dlatego autor zauważa, że to konkretne pokolenie, chociaż nie przeżyło piekła wojny lub go nie pamięta, zostało pokrzywdzone swoistymi odłamkami pamięci, które pozostawiły trwały ślad w umysłach ich rodziców, co skutkowało np. oziębłością lub innymi dotkliwymi dla dziecka zachowaniami. Sroka oddaje również sprawiedliwość Żydom, którzy doświadczyli zła ze strony Polaków. Owszem, robi to nie bezkrytycznie, natomiast z klasą łączącą należyłą empatię z przywiązaniem historyka do prawdy – również

tej niewygodnej. Żydzi przybyli do Izraela z doświadczeniem Holokaustu musieli dopasować się do wymagań – założyć maski. Idąc za Szekspirowskim „Cały świat to scena, a ludzie na nim to tylko aktorzy”, można przyjąć, że Żydzi nie tylko wspaniale wcielili się w role, których oczekiwało od nich państwo, ale też – co zauważa sam autor w porównaniu ze światem filmu, zagrali te role po swojemu, nadając im personalny wydźwięk. Sroka przywołuje figurę „świacy pamięci” (ang. *memorial candle*) określającą osoby będące piastunami historii swoich rodów dotkniętych piekłem Holokaustu. Wyrażenie ukute przez Dinę Wardi oddaje bardzo trafnie to, kim stała się Lili Haber, ale też to, czym historia jej rodziny jest dla dyskursu naukowego. Jest pewnego rodzaju światłem, które rozbudza ciekawość przyglądającym się mu z boku. Chociaż metafora posiada bardzo konkretną konotację, bliższą czemuś rodzinnemu i intymnemu, warto zaznaczyć, że Ł.T. Sroka podtrzymał ogień „świacy” rodziny Lese-rów i innych z nią związanych. Publikacja *Lili Haber. Drugie pokolenie po Holokauście w Izraelu. Narodziny nowego narodu* powinna na stałe wpisać się w kanon lektur ważnych dla nauki, ale też bliskich człowiekowi poszukującemu światła w międzykulturowym dialogu polsko-żydowskim oraz polsko-izraelskim.

BIBLIOGRAFIA

- Małyшко, A. (2013). *Bestie i Ofiary*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Sroka, Ł.T. i Sroka, M. (2019). *Polskie korzenie Izraela*. Kraków: Wydawnictwo Austeria.
- Sroka, Ł.T. (2022). *Tel Awiw. Nowoczesne miasto starożytnego narodu*. Kraków: Wydawnictwo Austeria.
- Sroka, Ł.T. (2024). *Lili Haber. Drugie pokolenie po Holokauście w Izraelu. Narodziny nowego narodu*. Kraków: Wydawnictwo Austeria.

Kamil Korona – mgr; absolwent studiów kulturoznawczych drugiego stopnia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie; jego zainteresowania naukowe obejmują zagadnienia związane z dialogiem międzykulturowym oraz szeroko pojętą popkulturą – jej rozwojem, kształtem i oddziaływaniem na społeczeństwo.

Sylvia Janina Wojciechowska

<http://orcid.org/0000-0001-7390-6952>

Ignatianum University in Cracow

sylwia.wojciechowska@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2024.4603.32

Essays on Joseph Conrad in Memory of Professor Zdzisław Najder (1930–2021)

Book review: Dudek, J., Juszczak, A., & Skolik, J. (eds.). (2022). *Essays on Joseph Conrad in Memory of Professor Zdzisław Najder (1930–2021)*. Kraków: Jagiellonian University Press, pp. 380.

In Poland, the names of Joseph Conrad and Zdzisław Najder are profoundly intertwined across various domains, including literary and political spheres. This connection is natural, given that Najder was a preeminent Conradian scholar in post-war academia. The volume *Essays on Joseph Conrad in Memory of Professor Najder (1930–2021)* serves as a testament to Najder's esteemed global reputation as a leading authority on Conrad. The collection, featuring contributions from distinguished scholars such as John G. Peters, Cedric Watts, Laurence Davies, and Andrzej Busza, highlights the significant impact and enduring legacy of Najder's work in Conradian studies. Already at first glance, the collection attracts general attention by its careful layout whose focus is the dual linguistic vestige, both English and Polish, which justly reflects the divided national loyalties of Joseph Conrad, a Polish-born English writer: while the first section includes nearly two dozen of essays in English composed by scholars from Poland and abroad, the second part consists of the texts written in the Polish language. Moreover, both sections seem carefully designed counterparts, with their argumentation opened with the biographical details and personal recollections of Professor Najder as a Conradian scholar, through the notes upon Conrad's prose as explored by prof. Najder, and closing with the articles considering Conrad in the context of intertextuality.

For a Pole with memories of the 1980s in Poland and even clearer recollections of the 1990s, the opening texts of each section are particularly valuable. The general public in Poland likely remembers Zdzisław Najder as an academic who became involved in post-communist politics, notably serving as a political advisor to Lech Wałęsa. Cedric Watts' *Notes on Professor Najder* and Stefan Zabierowski's corresponding Polish article are especially engaging, depicting Najder as a person who was once persecuted and even sentenced to death in absentia by the Jaruzelski government. Zabierowski's

extensive contribution is remarkable for its panoramic portrayal of both past eras and Najder's academic achievements within the Polish academic landscape. The English counterpart by John G. Peters, titled "Zdzisław Najder's Contribution to Conrad Studies in English," is equally revealing. Both Zabierowski and Peters compellingly illustrate Najder's exceptional contributions to Conrad studies through their meticulously crafted and insightful explorations of Najder's excellence as a literary scholar.

The major part of the volume consists of literary investigations authored by outstanding scholars such as Jakob Lothe, Hugh Epstein, Anthony Fothergill, Andrzej Busza, and Jolanta Dudek. The wide range of topics and themes discussed attests to Conrad's remarkable achievement. Thematic articles by Laurence Davies, Cedric Watts, and Gene M. Moore explore Conrad's prose in terms of contingency, pity and sympathy, and fidelity, respectively. Subsequent elaborations examine Conrad's technique, engaging with the technicalities of the Gothic (Joanna Pyplacz), the impressionistic (Joanna Kurowska), and narrative hermeneutics (Jakob Lothe). Language itself becomes an issue, with Conrad's personal voice and linguistic identities discussed by Jakob Lothe and Ewa Kujawska-Lis. Hugh Epstein's investigation of words as representatives of reality forms a separate and engaging contribution, further enriching this part of the volume.

The English section closes with an intertextual inquiry into Conrad's relations with other writers and thinkers. This dialogue includes analyses of Conrad's interactions with the prose of Tolstoy (Brygida Pudelko), Kafka (Anthony Fothergill), and Forster (Andrzej Busza), while the philosophical perspective centers on Roman Ingarden (Jolanta Dudek). The section concludes with three personal notes on Conrad and Najder by Marcin Piechota, Joanna Kurowska, and Gene M. Moore, forming a conceptual bracket that highlights the biographical intimacy of those who knew Najder as a fellow scholar and mentor.

The Polish section closely mirrors the thematic structure of its English counterpart. Stefan Zabierowski's article stands out, offering a personal reflection on Najder's influence in academia. Subsequent articles delve into the biographical intersections of Conrad and Najder, such as Agnieszka Adamowicz-Pośpiech's examination of Conrad as a reader of the Polish magazine *Wędrowiec*, and Marek Pacukiewicz's analysis of Polish literary and cultural contexts. Other Polish scholars explore various aspects of Conrad's work, including his nuanced use of implication (Grażyna Maria Teresa Branny), the dialectic of dual personalities (Andrzej Juszczyk), and themes of adventure (Anna Szczepan-Wojnarska). This section also engages with Conrad's phenomenology, referencing Roman Ingarden's theory (Łukasz Front). Contributions discuss the complexities of literary reality (Monika Malessa-Drohomirecka), Conrad's engagement with literary conventions

(Wiesław Ratajczak), and his connections to Polish Romanticism (Karol Samsel). The section concludes with personal reflections on Najder by Michał Komar and Joanna Skolik, complementing those in the English section. The final text provides a comprehensive bibliography of Najder's publications and interviews, both in Poland and abroad.

The volume is a unique interdisciplinary publication that not only offers fresh insights into Conrad's scholarship but also highlights the perseverance of Polish scholars, particularly Zdzisław Najder, in their literary and academic pursuits. It is valuable for both non-Polish academics and Polish scholars. The former may uncover new interpretations of concepts like "conviction and solidarity" (Epstein, in: Dudek, Juszczak, & Skolik, eds., 2022, p. 125), linking the Polish *Solidarność* to Conrad's notion of fidelity. Meanwhile, Polish scholars can explore "Conrad's own creative restlessness" (Epstein, in: Dudek, Juszczak, & Skolik, 2022, p. 126), reflecting ideas that transcend national boundaries and are rooted in a "belief in a common humanity" (Hampson, 2020, p. 49). The volume provides new readings of Conrad's "innumerable shades ... so fine, so difficult to render in colourless words" (Conrad, 2012, p. 76).

BIBLIOGRAPHY

- Conrad, J. (2012). *Lord Jim. A Tale...*, ed. by J.H. Stape, Ernest W. Sullivan II. Cambridge: Cambridge University Press.
- Epstein, H. (2022). Conrad: Words and Reality. In: J. Dudek, A. Juszczak, & J. Skolik (eds.), *Essays on Joseph Conrad in Memory of Professor Zdzisław Najder (1930–2021)*. Kraków: Jagiellonian University Press, 117–128.
- Hampson, R. (2020). *Joseph Conrad*. London: Reaktion Books.

Sylwia Janina Wojciechowska – an Associate Professor in the Department of Literary Studies at the Institute of Modern Languages, Ignatianum University in Cracow. She holds a degree in Classical Philology from Nicolaus Copernicus University in Toruń, and in English and Italian Philology from the University of Stuttgart, Germany. Her research interests include British modernist literature, idyllic literature, nostalgia studies, and the pastoral mode. Wojciechowska has authored numerous articles and two monographs: *Re(Visions) of the Pastoral in Selected British and American Post-Romantic Fiction* (2017) and *Nostalgia as a Mode of Reflection in the Autobiographical Narratives of Joseph Conrad and Henry James* (2023). She also edited the volume *Colossus: How Shakespeare Still Bestrides the Cultural and Literary World* (2018). She is an active member of several scholarly associations, including the British Comparative Literature Association, the Polish Association for the Study of English, the Joseph Conrad Society (UK), the Joseph Conrad Society of America, and the Polish Conrad Society.

Perspektywy Kultury

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

ISSN (druk) 2081-1446
e-ISSN 2719-8014

„Perspektywy Kultury” to regularnie ukazujący się od 2009 roku kwartalnik Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Czasopismo jest beneficjentem programu „Rozwój Czasopism Naukowych” (nr umowy RCN/SN/0007/2021/1) na lata 2022–2024 i jest ujęte w wykazie czasopism naukowych MEiN, w którym przyznano mu 100 punktów. Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Każdy numer czasopisma wydawany jest z określonym tematem przewodnim (tzw. temat numeru) oraz stałymi działami, którymi są:

1. **Zarządzanie i marketing** (*Management and Marketing*)
2. **Europejskie dziedzictwo duchowe** (*European Spiritual Heritage*)
3. **Przestrzenie cyberkultury** (*Areas of Cyberculture*)
4. **Religia i media** (*Religion and media*)
5. **Varia**
6. **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 39 99 525
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

Perspectives on Culture

Academic Journal of the Institute of Cultural Studies and Journalism,
Ignatianum University in Cracow

ISSN (print) 2081-1446
e-ISSN 2719-8014

Perspectives on Culture is a regularly published quarterly of the Institute of Cultural Studies and Journalism of Ignatianum University in Cracow since 2009. The journal is a beneficiary of the program "Development of Scientific Journals" (contract number RCN/SN/0007/2021/1) for 2022–2024 and is included in the list of scientific journals published by the MEiN, where it was assigned 100 points. The archival numbers and the guidelines for authors can be found in libraries and in the digitised form in the Open Journal Systems platform: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Each issue of the journal has a specific leading theme and the following regular sections:

1. **Management and Marketing**
2. **European Spiritual Heritage**
3. **Areas of Cyberculture**
4. **Religion and media**
5. **Varia**
6. **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 39 99 525
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

