

No. 51 (4/2025)

perspektywy kultury

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

**Jezuickie dziedzictwo kulturowe
Krakowa i Małopolski
The Jesuit Cultural Heritage
of Cracow and Małopolska Region**

Redaktorki tematyczne/ Thematic editors

dr hab. Beata Bigaj-Zwonek, prof. UIK; dr hab. Izabela Kaczmarzyk, prof. UIK;
dr hab. Monika Stankiewicz-Kopeć, prof. UIK

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 Pazienza (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 Formic 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 Formic 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-Duśko

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

Projekt graficzny / Graphic design: Joanna Panasiewicz

Tłumaczenia / Translation: Karolina Socha-Duśko

Okladka / Cover: Lesław Sławiński

Na okładce wykorzystano: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tate.modern.weather.project.jpg>

Skład i opracowanie techniczne / DTP: Jacek Zaryczyny

ISSN (print): 2081-1446

e-ISSN 2719-8014

Korekta językowa niniejszej publikacji została [częściowo] sfinansowana ze środków Wydziału Filologicznego w ramach Programu Strategicznego Inicjatywa Doskonałości w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Proofreading of this publication has been [partly] supported by a grant from the Faculty of Philology under the Strategic Programme Excellence Initiative at Jagiellonian University.

Deklaracja / Declaration: wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną /

The original version of this journal is the print version

Nakład / Print run: 25 egz. / copies

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

Adres redakcji / Publisher Address

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

tel. 12 39 99 525

Spis treści / Table of Contents

Jezuickie dziedzictwo kulturowe Krakowa i Małopolski / The Jesuit Cultural Heritage of Cracow and Małopolska Region

Beata Bigaj-Zwonek, Izabela Kaczmarzyk, Monika Stankiewicz-Kopeć, *Edytoriał*

7

Beata Bigaj-Zwonek, Izabela Kaczmarzyk, Monika Stankiewicz-Kopeć, Editorial

9

Andrzej Paweł Bieś, Dariusz Kuźmina, *Jezuickie Archiwum Cyfrowe*
www.jac.ignatianum.edu.pl

11

Bogdan Zemanek, *Dwadzieścia tysięcy stron kulturoznawczej żeglugi:
miesięcznik „Misje Katolickie” (1882–1939) jako zasób badawczy*

21

Beata Bigaj-Zwonek, Antoni Reichenberg SJ.: *opiekun ubogich, malarz,
kolega Jana Matejki*

35

Monika Stankiewicz-Kopeć, *Pośrednik „długo błakającej
się po manowcach duszy”. Wokół pojednania z Kościołem
Stanisława Przybyszewskiego oraz roli, jaką w tym względzie odegrał
ks. Jan Pawełski SJ*

57

Péter Erdősi, *The Response of the Transylvanian Jesuit Mission to the Plague
of 1585–1586*

77

Małgorzata Rygielska, *Tynieckie „zabawy”. O jednym rękopisie Ignacego
Skrockiego SJ (1799–1851)*

97

Izabela Kaczmarzyk, *Górnoląaska kultura religijna w czasach uprzemysłowienia
(na przykładzie relacji Jana Badeniego SJ)*

117

Maria Szcześniak, *Matka Boska zw. Kupiecką – uwagi na marginesie wystawy
In splendore Dei gloria*

129

Barbara Hryszko, *Symbol kultu Serca Jezusa nad prezbiterium kościoła jezuitów
w Krakowie – nowe badania*

143

VARIA

Jędrzej K. Skibowski, <i>Konferencje Eranos: zapoznany fenomen XX-wiecznej kultury</i>	159
Robert Tyrała, <i>Jan Paweł II i jego wkład w zmiany w Europie Środkowo-Wschodniej. Wybrane aspekty i zagadnienia</i>	181
Agata Świerżowska, Izabela Trzecińska, <i>Wanda Dynowska's Educational Laboratory: Elements of Performative Education among Tibetan Refugees in India in the Early Formation of the Community in Exile</i>	207
Magdalena Laszczka, <i>Niepamięć o artyście. Mechanizmy depozytariuszy. Studium przypadku rzeźbiarza Konstantego Laszczki</i>	223
Karol Hryniewicz, <i>Stanisława Lema archeologia przyszłości. Przypadek Kongresu futurologicznego</i>	245
Iwona Kowal, <i>Ubiór jako element wiedzy socjokulturowej w podręcznikach do nauki języków obcych</i>	259
Hanna Arciszewska, <i>Przykłady (cyber)kultury edukacyjnej pokolenia App Generation w szkolnictwie wyższym</i>	275
Paula Pyplacz, Janusz Sasak, Marta Miszczak, <i>RPA Technology and Organizational Culture in Hospitals</i>	289
Katarzyna Drąg, Anna Miśkowiec, <i>„Cyfrowa chronemika”. Nowe wzorce zachowań niewerbalnych w komunikacji zapośredniczonej</i>	305
Tomasz Kopczyński, Anna Studenska, Monika Kornaszewska-Polak, Marta Klekotko, Agata Olszanecka-Marmola, <i>The Role of Age, Gender and Education in the Relationship Between Critical Thinking and Conspiracy Belief Susceptibility</i>	323
Krzysztof Gerc, Jean Marie Novak, <i>Neurodiversity: Conceptualizing Self-Identity Conditions</i>	345
Emilia Miodońska, Krzysztof Nowakowski, <i>Postrzeganie postaci seryjnych morderców przez polskich widzów popularnych produkcji kryminalnych</i>	361
Maria Magdalena Morawiecka, <i>Merkator kontra surrealiści. O krytycznym potencjale kartograficznej fikcji</i>	375
Edyta Żyrek-Horodyska, <i>Reportażowe meandry niepamięci. Na marginesie Kajś Zbigniewa Rokity</i>	391
Anna Duda, Paweł Plichta, <i>Prolegomena do relacji międzykulturowych i dziedzictwa Kioto według Alexa Kerra</i>	407

Małgorzata Krakowiak, *Aksjologia i rzemiosło – rozważania o postawach wobec (nie tylko) malarstwa w trzech odsłonach*

435

Marcin Piątek, *Armia turecka jako siła budząca respekt w epice bohaterskiej XVII wieku*

449

Magdalena Patro-Kucab, *Od rokokowej modnisi do damy oświeconej. O wybranych poetyckich portretach księżnej Izabeli Czartoryskiej w poezji okolicznościowej końca XVIII wieku*

463

Maciej Jemioł, *Divergent and Convergent Perspectives on Anthropological Naturalism in Christian and Non-religious Philosophies*

481

Łukasz Burkiewicz, Paweł F. Nowakowski, *Wykorzystanie ministerialnych programów finansowania nauki na rzecz popularyzacji badań historycznych i politologicznych – na styku mediów i działalności naukowej. Przykład „Historia dzieje się!”*

493

Barbara Sitko, *Edukacja ekologiczna NGO w świetle nauczania papieża Franciszka. Analiza działalności komunikacyjnej projektu „Caritas Laudato si”*

513

ARTYKUŁY RECENZYJNE

Michał Zalewski, *Dekolonialne szczeliny*

529

Piotr Mikietyński, *Recenzja*

535

Beata Bigaj-Zwonek

<http://orcid.org/0000-0003-1316-375X>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

beata.bigaj@ignatianum.edu.pl

Izabela Kaczmarzyk

<http://orcid.org/0000-0001-7310-2209>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

izabela.kaczmarzyk@ignatianum.edu.pl

Monika Stankiewicz-Kopeć

<http://orcid.org/0000-0003-1650-3887>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

monika.kopiec@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.01

Edytorial

Proponujemy Państwu lekturę kolejnego numeru „Perspektyw Kultury”, szczególnie dla nas ważnego tematycznie, ponieważ poświęconego wielowiekowym związkom Towarzystwa Jezusowego z dziejami kultury. Poszczególne artykuły stanowią badawczy namysł nad jezuickimi źródłami i śladami, współtworzącymi materialne i niematerialne dziedzictwo kulturowe. Obejmuje ono znaczenie wybranych postaci, wydarzeń, miejsc, dzieł i obiektów, dzięki którym kształtowały się więzi oraz budowały tradycje o jezuickiej proveniencji. Dziedzictwo to zarówno w perspektywie historycznej, jak i współczesnej niesie ze sobą uniwersalne, wciąż aktualne wartości, pozwalające wzbogacać oraz dopełniać wiedzę o przeszłości, kształtować tożsamość kulturową, a przede wszystkim prowadzić dyskurs o kulturowej roli Towarzystwa Jezusowego.

Niniejszy tom stanowi efekt prac zespołu badawczego związanego z realizowanym w latach 2024–2027 projektem „Wzrost potencjału badawczego w naukach o kulturze i religii w obszarze wkładu kulturowego jezuitów” („Regionalna inicjatywa doskonałości” ogłoszonego komunikatem Ministra Edukacji i Nauki z dnia 29 czerwca 2023 r.). W numerze znalazły się artykuły naukowe poświęcone wybranym, związanym przede wszystkim z Krakowem i Małopolską, aspektom dziedzictwa kulturowego jezuitów, zwłaszcza tym zapoznanym, mało znanym, które są szczególnie warte przypomnienia, reinterpretacji i analizy w kontekście współczesnych badań humanistycznych.

Na początku uwaga została poświęcona znaczeniu źródeł jezuickich zgromadzonych w krakowskim Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego. Znaczenie digitalizacji tych zbiorów przedstawili w artykule *Jezuickie Archiwum Cyfrowe* Andrzej Paweł Bieś i Dariusz Kuźmina. Autorzy wskazali, że powstanie Jezuickiego Archiwum Cyfrowego (JAC), które doskonale wpisuje się we współczesne trendy w humanistyce cyfrowej, spełnia funkcję nowoczesnego warsztatu naukowego, dzięki czemu badacze mają możliwość dotarcia do mało

znanych rękopisów i druków oraz publikacji związanych tematycznie z dziejami jezuitów, szczególnie krakowskich i małopolskich. Potencjał tego rodzaju źródeł przeanalizował Bogdan Zemanek w artykule *Dwadzieścia tysięcy stron kulturoznawczej żeglugi: miesięcznik „Misje Katolickie” (1882–1939) jako zasób badawczy*.

Kolejna grupa artykułów podejmuje syntetyczną refleksję nad zagadnieniami związanymi z wybranymi źródłami jezuickimi, stanowiącą efekt przeprowadzonych kwerend archiwalnych, muzealnych i bibliotecznych. Beata Bigaj-Zwonek w artykule *Antoni Reichenberg SJ: opiekun ubogich, malarz, kolega Jana Matejki* przypomniła biografię tego polskiego artysty-jezuitę oraz poddała analizie i interpretacji jego spuściznę twórczą. O relacjach pomiędzy kontrowersyjnym pisarzem młodopolskim Stanisławem Przybyszewskim a związanym z Krakowem jezuitą Janem Pawelskim SJ traktuje artykuł *Pośrednik „długo błakającej się po manowcach duszy”. Wokół pojednania z Kościołem Stanisława Przybyszewskiego oraz roli, jaką w tym względzie odegrał ks. Jan Pawełski SJ* autorstwa Moniki Stankiewicz-Kopeć. Natomiast Péter Erdősi na podstawie relacji ocalałych z epidemii dżumy pokazał, jak jezuici radzili sobie z kryzysem i próbowali zwalczać zarazę. Jego artykuł *The response of the Transylvanian Jesuit mission to the plague of 1585–86* poświęcony został transylwańskiej misji jezuickiej wspieranej przez króla Stefana Batorego.

W dalszej części numeru znalazły się artykuły będące efektem podjętych przez autorów mikroanaliz i studiów przypadku związanych z jezuickim piśmiennictwem oraz dziełami sztuki. Tę grupę tekstów otwiera artykuł Małgorzaty Rygielskiej, która skoncentrowała uwagę na zachowanym rękopisie Ignacego Skrockiego SJ. W artykule *Tynieckie „zabawy”. O jednym rękopisie Ignacego Skrockiego SJ (1799–1851)* autorka przeanalizowała „Opisanie przyjacielowi zabaw swoich i współmieszkańców Collegii Theologici Tynecensis Societatis Jesu. Anno 1828 mense 1 O[cto]bri” z punktu widzenia, roli, jaką utwór ten odgrywa w poznaniu niematerialnego dziedzictwa jezuitów: ich praktyk dydaktycznych, zakresu i treści głoszonych nauk oraz ich zgodności z *Ratio studiorum*. Studium przypadku poświęcone jezuickiemu piśmiennictwu stanowi również artykuł Izabeli Kaczmarzyk zatytułowany *Górnośląska kultura religijna w czasach uprzemysłowienia (na przykładzie relacji Jana Badeniego SJ)*. Autorka skoncentrowała uwagę na opublikowanym na łamach „Przeglądu Powszechnego” tekście „Z wycieczki na Górny Śląsk” autorstwa Jana Badeniego SJ. Następne dwa artykuły mają charakter analiz przeprowadzonych z punktu widzenia historii sztuki. Maria Szcześniak w artykule *Matka Boska zw. Kupiecką – studium przypadku* przyjrzała się jednemu z wyjątkowo cennych obrazów z Rezydencji Księży Jezuitów pw. św. Barbary przy Małym Rynku w Krakowie. Tom zamyka artykuł Barbary Hryszko pt. *Symbol kultu Serca Jezusa nad prezbiterium kościoła jezuitów w Krakowie – nowe badania*, w którym autorka poddała analizie dzieło wieńczące prezbiterium krakowskiej bazyliki Najświętszego Serca Pana Jezusa.

Beata Bigaj-Zwonek

<http://orcid.org/0000-0003-1316-375X>
Ignatianum University in Cracow
beata.bigaj@ignatianum.edu.pl

Izabela Kaczmarzyk

<http://orcid.org/0000-0001-7310-2209>
Ignatianum University in Cracow
izabela.kaczmarzyk@ignatianum.edu.pl

Monika Stankiewicz-Kopeć

<http://orcid.org/0000-0003-1650-3887>
Ignatianum University in Cracow
monika.kopiec@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.02

Editorial

We invite you to the latest issue of *Perspectives on Culture*, thematically significant to us as it is devoted to the centuries-long ties between the Society of Jesus and the history of culture. The individual articles offer scholarly reflections on Jesuit sources and traces that have shaped both the material and immaterial cultural heritage. This heritage encompasses the significance of selected figures, events, places, works, and objects through which bonds were formed and traditions of Jesuit provenance were built. Viewed both historically and in the present day, this heritage carries universal and continually relevant values that enrich and complement our knowledge of the past, shape cultural identity, and – above all – enable an ongoing discourse on the cultural role of the Society of Jesus.

This issue is the result of the work carried out by the research team involved in the 2024–2027 project “Enhancing Research Capacity in Cultural and Religious Studies in the Area of the Jesuit Cultural Contribution” (as part of the “Regional Initiative of Excellence” announced by the Polish Minister of Education and Science on 29 June 2023). The issue includes scholarly articles dedicated to selected aspects of Jesuit cultural heritage – primarily those connected with Kraków and the Małopolska region – especially the overlooked or little-known elements that merit renewed attention, reinterpretation, and analysis within the context of contemporary humanities research.

The issue opens with a discussion of the importance of Jesuit sources held in the Archive of the Southern Poland Province of the Society of Jesus in Kraków. The significance of digitizing these collections is presented by Andrzej Paweł Bieś and Dariusz Kuźmina in their article *The Jesuit Digital Archive*. The authors note that the creation of the Jesuit Digital Archive (JDA), which fits seamlessly into contemporary trends in digital humanities, serves as a modern scholarly tool that enables researchers to access little-known manuscripts,

prints, and publications thematically related to the history of the Jesuits, particularly those of Kraków and the Małopolska region. The potential of such sources is further examined by Bogdan Zemanek in his article *Twenty Thousand Pages of Cultural Exploration: the Monthly "Misje Katolickie" (1882–1939) as a Research Resource*.

The next group of articles offers a synthetic reflection on issues related to selected Jesuit sources, resulting from archival, museum, and library queries. In her article *Antoni Reichenberg SJ: Caregiver of the Poor, Painter, Colleague of Jan Matejko*, Beata Bigaj-Zwonek revisits the biography of this Polish Jesuit artist and analyses and interprets his creative legacy. Monika Stankiewicz-Kopeć examines the relationship between the controversial Young Poland writer Stanisław Przybyszewski and the Kraków-based Jesuit Jan Pawełski SJ in her article *The Mediator of a 'Soul Long Lost in the Wilderness': On Stanisław Przybyszewski's Reconciliation with the Church and the Role Played in It by Fr. Jan Pawełski SJ*. Drawing on accounts of survivors of the plague epidemic, Péter Erdősi shows how Jesuits confronted crisis situations and attempted to combat the disease. His article, *The Response of the Transylvanian Jesuit Mission to the Plague of 1585–86*, focuses on the Transylvanian Jesuit mission supported by King Stephen Báthory.

The following section of the issue presents articles that result from micro-analyses and case studies conducted by the authors in relation to Jesuit writings and works of art. This group of texts opens with an article by Małgorzata Rygielska, who focuses on a preserved manuscript by Ignacy Skrocki SJ. In her article *The Tyniec Amusements: On a Manuscript by Ignacy Skrocki SJ (1799–1851)*, the author examines "Opisanie przyjacielowi zabaw swoich i współmieszkańców Collegii Theologici Tynecensis Societatis Jesu. Anno 1828 mense 1 Octobri," analyzing the role this work plays in understanding the Jesuits' intangible heritage: their didactic practices, the scope and content of their teaching, and its alignment with the *Ratio studiorum*. A further case study dedicated to Jesuit writing is offered by Izabela Kaczmarzyk in her article *Religious Culture in Upper Silesia during Industrialisation (Based on the Accounts of Jan Badeni SJ)*. The author examines the text "Z wycieczki na Górny Śląsk" by Jan Badeni SJ, published in "Przegląd Powszechny." The next two articles present analyses from the perspective of art history. In her article *Our Lady Known as the Merchant's Madonna: A Case Study*, Maria Szcześniak investigates one of the particularly valuable paintings held at the Jesuit Residence of St Barbara at Mały Rynek in Kraków. The volume concludes with an article by Barbara Hryszko titled *The Symbol of the Sacred Heart Devotion above the Presbytery of the Jesuit Church in Kraków: New Research*, in which the author examines the artwork crowning the presbytery of the Basilica of the Most Sacred Heart of Jesus in Kraków.

Andrzej Paweł Bieś

<http://orcid.org/0000-0002-2857-8125>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

andrzej.bies@ignatianum.edu.pl

Dariusz Kuźmina

<http://orcid.org/0000-0002-7620-0952>

Uniwersytet Warszawski

d.kuzmina@uw.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.03

Jezuickie Archiwum Cyfrowe www.jac.ignatianum.edu.pl

STRESZCZENIE

Jezuickie Archiwum Cyfrowe (JAC) to narzędzie badawcze, stworzone w ramach projektu realizowanego w konkursie „Nauka dla Społeczeństwa”. Jego celem jest zapewnienie łatwego i darmowego dostępu do zdigitalizowanych źródeł, materiałów pomocniczych oraz opracowań naukowych dotyczących znaczenia Towarzystwa Jezusowego w historii Polski. Narzędzie jest dostępne na stronach internetowych Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie pod adresem: www.jac.ignatianum.edu.pl. JAC skupia się na udostępnianiu mało znanych rękopisów i druków pochodzących głównie z Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Materiały te, obejmujące ponad 100 tysięcy skanów, zostały opatrzone profesjonalnymi opisami archiwalnymi, co wyróżnia JAC na tle wielu innych bibliotek cyfrowych. Całość zasobu JAC jest podzielona na cztery główne kolekcje: „Archiwum” (323 rękopisy i starodruki), „Bibliografie” (3 opracowania), „Inwentarze” (6 jednostek) oraz „Książki” (56 publikacji). Powstanie JAC jest odpowiedzią na współczesne trendy w humanistyce cyfrowej i założenia otwartej nauki. Doskonale spełnia funkcję warsztatu naukowego, który w jednym miejscu gromadzi archiwalia, literaturę przedmiotu i katalogi, stanowiąc fundament dla pogłębionych badań. Tym samym JAC znacząco przyczynia się do pogłębiania i upowszechniania wiedzy o roli jezuitów, szczególnie w Małopolsce.

SŁOWA KLUCZE: jezuici, Małopolska, archiwum cyfrowe, dokumentacja, dostępność, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

ABSTRACT

Jesuit Digital Archive www.jac.ignatianum.edu.pl

The Jesuit Digital Archive (JAC) is a research tool developed through a project that was part of the “Science for Society” competition. The JAC aims to

Sugerowane cytowanie: Sugerowane cytowanie: Bieś, A.P. i Kuźmina, D. (2025). Jezuickie Archiwum Cyfrowe. www.jac.ignatianum.edu.pl. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(51), ss. 9–???. DOI: 10.35765/pk.2025.5104.03

Nadesłano: 31.07.2025

Zaakceptowano: 29.11.2025

provide free and easy access to digitized sources, supporting materials, and scientific studies on the significance of the Society of Jesus in Polish history. The tool is available on the website of Ignatianum University in Krakow at www.jac.ignatianum.edu.pl. The JAC focuses on making little-known manuscripts and prints available, primarily from the Archives of the Southern Polish Province of the Society of Jesus in Krakow. These materials, comprising over 100,000 scans, are accompanied by professional archival descriptions, distinguishing JAC from many other digital libraries. The entire JAC content is divided into four collections: "Archive" (323 manuscripts and old prints), "Bibliographies" (three volumes), "Inventories" (six units), and "Books" (56 publications). JAC's creation responds to contemporary trends in digital humanities and the principles of open science. JAC fulfills the role of a scientific workshop by collecting archives, subject literature, and catalogs in one place, providing a foundation for in-depth research. Thus, JAC significantly contributes to deepening and disseminating knowledge about the Jesuits' role, especially in Małopolska.

KEYWORDS: Jesuits, Małopolska, digital archive, documentation, accessibility, Ignatianum University in Cracow

Wprowadzenie

Jezuickie Archiwum Cyfrowe (dalej JAC) powstało w wyniku realizacji projektu pt.: „Digitalizacja archiwaliów Towarzystwa Jezusowego w Polsce w 460 lat od przybycia do Rzeczypospolitej” w konkursie „Nauka dla Społeczeństwa” Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Grant był realizowany przez Wydział Pedagogiczny Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie od 1 lipca 2022 roku do 30 czerwca 2024 roku. Celem projektu było stworzenie narzędzia badawczego służącego ludziom nauki i miłośnikom historii, które umożliwi zainteresowanym łatwy dostęp do źródeł i materiałów archiwalnych, materiałów pomocniczych, a także opracowań naukowych i popularnonaukowych świadczących o znaczeniu Towarzystwa Jezusowego w rozwoju religijnym, kulturalnym i gospodarczym Polski. Stąd też realizatorzy grantu zdecydowali się na digitalizację mało znanych w obiegu naukowym rękopisów i druków, które mogą się przyczynić do pogłębienia badań nad historią zakonu na ziemiach Rzeczypospolitej, oraz na umieszczenie skanów w przestrzeni cyfrowej pod nazwą JAC na platformie Omeka, o otwartym kodzie źródłowym, co umożliwia m.in. udostępnianie kolekcji cyfrowych, a także tworzenie bogatych w multimedia wystaw i prezentacji online. Narzędzie jest dostępne na stronach internetowych Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie pod adresem: www.jac.ignatianum.edu.pl.

Zasób archiwum cyfrowego

Podstawowy zasób archiwalny udostępniony w JAC stanowią materiały znajdujące się w Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. W przeprowadzonym doborze materiału do digitalizacji zasadniczą rolę odgrywał katalog obejmujący informacje o rękopisach wytworzonych do roku 1820 i przechowywanych aktualnie w Archiwum Prowincji. Opracowany i wydany przez ks. profesora Ludwika Grzebień SJ w 2017 roku ukazał się w serii wydawniczej „Źródła do dziejów kultury. Inwentarze i Katalogi” (Grzebień, 2017).

Samo Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego posiada bardzo długą tradycję. Jego początki sięgają utworzonego w pierwszej połowie XIX w. Archiwum Prowincji Galicyjskiej, do którego trafiła część materiałów z okresu białoruskiego, czyli sprzed wygnania jezuitów z granic imperium rosyjskiego, a także dokumentacja wytwarzana na bieżąco przez władze nowej prowincji. Stąd też archiwum zmieniało miejsce wraz z aktualną rezydencją prowincjałów od Tarnopola i Lwowa do Krakowa, a od 1909 r. nieprzerwanie znajduje się przy kościele św. Barbary pod adresem Mały Rynek 8. Dopiero w latach 70. XIX stulecia zaczęto w archiwum gromadzić materiały archiwalne sprzed kasaty Towarzystwa Jezusowego w 1773 r., rozproszone w różnych bibliotekach zakonnych i kolekcjach prywatnych. Pozyskiwano i przechowywano zarówno oryginały, jak i odpisy materiałów pomocnych do opracowania dziejów zakonu, m.in. manuskryptów ascetycznych, homiletycznych i szkolnych, a także dokumentacji majątkowej. Prace te były kontynuowane nieprzerwanie do wybuchu II wojny światowej.

Materiał udostępniony w Jezuickim Archiwum Cyfrowym opatrzony został profesjonalnymi opisami archiwalnymi pozwalającymi na fizyczne i treściowe zidentyfikowanie dokumentu. Warto podkreślić ten aspekt, albowiem zarówno w polskich, jak również europejskich bibliotekach cyfrowych opisy bibliograficzne są najczęściej pomijane, a kustosze zasobów cyfrowych nagminnie udostępniają wyłącznie zdigitalizowany materiał, bez kart katalogowych przygotowanych zgodnie z instrukcjami wydawniczymi.

W ramach realizacji projektu do JAC trafiło ponad 100 tysięcy skanów rękopisów i druków. Całość archiwum cyfrowego podzielona została na cztery zasadnicze działy tematyczne, nazywane kolekcjami: właściwe archiwalia oraz bibliografie, inwentarze i opracowania, stanowiące materiały wspierające badania.

W kolekcji „Bibliografie” zamieszczono fundamentalne dla badaczy historii jezuitów dwutomowe opracowanie z roku 2009 opublikowane w serii wydawniczej „Studia i Materiały do Dziejów Jezuitów Polskich” (Grzebień, 2009). Obejmuje ono najważniejsze publikacje od XIX w. do 2008 r. na temat sposobu funkcjonowania zakonu i jego zaangażowań, poszczególnych placówek

zakonnym, rejestruje również biogramy oraz opracowania biograficzne. Dopelnieniem wspomnianej wyżej publikacji jest wersja robocza tomu trzeciego w opracowaniu Andrzeja Pawła Biesia SJ zawierająca uzupełnienia do wcześniejszych tomów oraz nowe publikacje z lat 2009–2023. Kolekcja „Bibliografie” daje tym samym pełen obraz prac, jakie ukazały się w przestrzeni naukowej i odnoszą się do dziejów Towarzystwa Jezusowego.

Doceniając współczesne trendy związane z tzw. nauką otwartą, twórcy JAC uruchomili przestrzeń cyfrową, w której umieścili 56 publikacji książkowych omawiających różne aspekty dziejów zakonu: historię kolegiów, seminariów, biografie wybitnych jezuitów oraz monografie ich dzieł edukacyjno-ewangelizacyjnych. Zawarta w kolekcji „Książki” baza pomocniczych lektur dla badaczy udostępnionych w formacie pdf powstała dzięki wsparciu ze strony Wydawnictwa WAM, które było wydawcą prawie wszystkich publikacji umieszczonych w JAC. Książki te nigdy nie były w wolnym dostępie, a ze względu na przeprowadzoną digitalizację rękopisów, dającą możliwość weryfikacji naukowej i dalszych badań naukowych, zostały udostępnione społeczeństwu.

Bardzo dużym wsparciem dla prowadzenia międzynarodowych kwerend do badań nad dziejami zakonu jest dział trzeci z JAC. Kolekcja „Inwentarze” obejmuje pięć tomów wykazu dokumentów odnoszących się do działalności jezuitów na ziemiach Rzeczypospolitej, a przechowywanych w centralnym archiwum zakonu w Rzymie, wydanych w serii wydawniczej „Źródła do dziejów kultury. Inwentarze i Katalogi” (Bieś, Grzebień i Inglot, 2002, 2003; Bieś, Danieluk, Grzebień i Inglot, 2006; 2008a; 2008b). Spisy dokumentów zostały sporządzone w języku oryginału, głównie w języku łacińskim, niekiedy uzupełnione krótkim streszczeniem treści dokumentu w języku polskim. W miarę możliwości podano też opisy bibliograficzne wydawnictw, w których poszczególne dokumenty zostały już opublikowane. Uzupełnieniem kolekcji jest wspomniana już wyżej publikacja (Grzebień, 2017) stanowiąca podstawę do stworzenia JAC.

Niewątpliwie największą wartość dla badaczy dziejów Towarzystwa Jezusowego stanowić będzie część czwarta JAC. Kolekcja „Archiwum” zawiera łącznie 323 rękopisy i starodruki, które zostaną omówione w następnych rozdziałach artykułu.

Znaczenie udostępniania zasobów archiwalnych i bibliotecznych w przestrzeni cyfrowej

Pierwsze kolekcje cyfrowe na świecie zaczęto tworzyć od roku 1995. W Polsce, co warto odnotować, pierwsze ważne opracowania i wytyczne do tworzenia i użytkowania zasobów zdigitalizowanych pod względem chronologicznym były ujęte w podręczniku wydanym przez Bibliotekę Narodową (Paradowski, 2010). Celem budowania kolekcji cyfrowych jest ich zabezpieczenie papierowych

wydań przed zniszczeniem, dlatego początkowo podjęto się w Polsce i na świecie cyfryzacji najstarszych rękopisów i druków, aby ograniczyć bezpośredni dostęp do nich i zachować w dobrym stanie archiwalno-bibliotecznym.

Współcześnie tworzenie nowych kolekcji cyfrowych jest nastawione na bardzo konkretnego odbiorcę, podczas gdy powstające pierwotnie biblioteki cyfrowe udostępniały praktycznie wszystkie zasoby manuskryptów i starodruków przechowywanych w danej instytucji biblioteczej. Na przykład stworzona przez Bibliotekę Narodową „Polona” zawiera bardzo dużo cennych, zdigitalizowanych obiektów, ale największym problemem dla badaczy, a tym samym użytkowników, jest sprawne odnalezienie poszukiwanych materiałów. Badacze powinni mieć możliwość łatwego i darmowego dotarcia do zasobów, które stanowią dla nich wartość ze względu na prowadzoną kwerendę badawczą. Ponadto zasoby cyfrowe poza tradycyjną stroną w internecie powinny być dostępne także na urządzeniach przenośnych, np. telefonach, aby usprawnić i przyspieszyć poszukiwanie obiektów. Przejrzystość zgromadzonego zasobu cyfrowego także powinna ułatwiać wyszukiwanie.

Pod tym względem powstanie Jezuickiego Archiwum Cyfrowego jest bardzo dojrzałym projektem, ponieważ w jednym miejscu w wolnym dostępie (otwarta nauka) mamy archiwalia, pomocną literaturę przedmiotu i katalogi pozwalające badaczom historii Towarzystwa Jezusowego na dalsze poszukiwania. W tym sensie JAC jest specjalnym urządzeniem badawczym; można je także nazywać warsztatem naukowca, dla którego źródła, opracowania i katalogi stanowią fundament dla pogłębionych badań naukowych i prezentacji ich wyników.

Publikacje promujące działalność jezuitów małopolskich w JAC

Z punktu widzenia badań nad kulturowym dziedzictwem Małopolski wyjątkowe znaczenie ma udostępnienie w kolekcji „Książki” edycji tomu piątego kroniki domu jezuitów przy kościele św. Barbary obejmującego lata 1630–1639 (Wielewicki, 1999). Edycja na podstawie maszynopisu ks. Jana Poplatka SJ została przygotowana do druku oraz uzupełniona przypisami i indeksami przez ks. prof. L. Grzebień w roku 1999, czyli sto lat po opublikowaniu tomu czwartego dzieła przez Akademię Umiejętności. Umieszczenie tej publikacji w wolnym dostępie ma wielkie znaczenie dla poszerzenia bazy źródłowej w badaniach historycznych i kulturoznawczych, ponieważ autor kroniki zawarł w niej nie tylko opisy wydarzeń bezpośrednio związanych z zakonem, ale także obszernie odniesienia do innych zdarzeń politycznych i społecznych w Rzeczypospolitej XVII w. (por. Pawelczyk, 2006).

Inny przykład publikacji zamieszczonej w tej samej kolekcji to współczesna praca zbiorowa zatytułowana *Z powrotem w Krakowie*, gruntownie analizująca jezuicką obecność w stolicy Małopolski od drugiej połowy XIX w. do drugiej dekady XXI w. (Cieślak, Stankiewicz-Kopeć i Wenklar, 2022). Monografię otwiera artykuł ks. Jacka Urbana i Stanisława Cieślaka SJ omawiający przybycie jezuitów do Krakowa w 1867 r. Warto zwrócić uwagę na tekst Justyny Łukaszeńskiej-Haberkowej omawiający duszpasterskie zaangażowanie jezuitów w stolicy Małopolski. W książce odnaleźć możemy także artykuł o aresztowaniu przez Niemców 25 jezuitów z kolegium krakowskiego 10 listopada 1939 r. autorstwa S. Cieślaka SJ. Ponadto w pracy zamieszczono rozdziały poświęcone współczesnej historii zakonu, m.in. o współczesnej działalności wyższego szkolnictwa jezuickiego w Krakowie, o rozwoju Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, o przekształcaniach w funkcjonowaniu jezuickich bibliotek. W publikacji są też informacje o miejscu pochówku członków zakonu na cmentarzu Rakowickim. Autorzy poszczególnych artykułów bardzo starannie omówili trwające półtora stulecia różne formy działalności duszpasterskiej, naukowej i kulturowego oddziaływania członków Towarzystwa Jezusowego na Kraków i społeczność małopolską.

Kolejna ważna praca prezentująca działalność Towarzystwa Jezusowego w Małopolsce, która trafiła do kolekcji, to napisane przez ks. Jan Preisnera SJ (1920–1980) dwutomowe dzieje jezuickiej wspólnoty w Nowym Sączu (Preisner, 2003). Jest to wyjątkowa monografia określana jako regionalna, oparta na gruntownej kwerendzie źródłowej i obejmująca okres od 1832 do 1975 r. Książka jest także niezwykle wartościowa poprzez bardzo dobrze skomponowany aparat krytyczny i starannie dobrane źródła pozwalające uchwycić działalność jezuitów sądeckich w kontekście dziejów tego regionu Małopolski, m.in. nowatorskich rozwiązań duszpasterskich czy znaczenia kultu maryjnego propagowanego poprzez cudowny obraz Matki Bożej Pocieszenia.

Źródła rękopiśmienne i drukowane w JAC

Najcenniejszym pozyskany i udostępniony w kolekcji „Archiwum” zasobem w JAC są niewątpliwie rękopisy, które w badaniach nad historią Towarzystwa Jezusowego w Polsce nigdy nie były dostatecznie wykorzystywane przez badaczy. Pierwszym, który na największą skalę korzystał z zasobów archiwalnych, był Stanisław Załęski SJ, wydając na przełomie XIX i XX w. wielotomowe dzieło *Jezuici w Polsce*. Należy jednak podkreślić, że chociaż z jednej strony starał się gromadzić dostępne materiały rękopiśmienne w Krakowie, to jego dzieło powstało przede wszystkim dzięki wypisom z archiwów zagranicznych. Natomiast na potrzebę dogłębnego zapoznania się z rękopisami zgromadzonymi w krakowskim Archiwum Prowincji zwracał uwagę Stanisław

Bednarski SJ (1935), historyk zakonu tworzący w okresie międzywojennym, ale ceniony również obecnie.

Wśród wielu manuskryptów udostępnionych w JAC, a odnoszących się bezpośrednio do historii miasta Krakowa, warto zwrócić uwagę na rękopis pt. „Historia kościoła św. Barbary w Krakowie, 1774–1903”, zawierający 422 karty, napisany w trzech językach: polskim, łacińskim i niemieckim. Dokument stanowi zbiór materiałów do dziejów kościoła św. Barbary, a przede wszystkim do działającej przy kościele jezuickiej Kongregacji Kupieckiej. Najważniejszy w tym zbiorze jest dokument „Translatio Congregationis Mercatorum cum suis Confraternitatibus ad Ecclesiam S. Barbarae, Cracoviae” z 1 grudnia 1774 r., który powołuje do życia sodalicję mariańską kupców krakowskich. Bardzo cennym materiałem jest również zestawienie wyposażenia kościoła św. Barbary pod względem sreber oraz innych przedmiotów potrzebnych do sprawowania Eucharystii i nabożeństw. Rękopis opisuje również ceremonie kościelne, w których na przestrzeni lat 1774–1903 członkowie kongregacji brali czynny udział.

Kolejnym rękopisem odnoszącym się bezpośrednio do historii Krakowa jest bardzo podobny dokument archiwalny „Księga rachunkowa i inwentarze Kongregacji NMP i Opatrzności Bożej Kupców przy kościele św. św. Piotra i Pawła w Krakowie, 1739–1773” zawierający 108 stron tekstu i przygotowany w języku polskim i łacińskim. Zawiera on bardzo szczegółowy opis rzeczy znajdujących się w posiadaniu Kongregacji, majątek rzeczowy, jak również zestawienia wydatków z działalności na rzecz kościoła i wspólnoty wiernych w Krakowie. Dla badaczy strojów liturgicznych z XVIII w. rękopis stanowi doskonałe źródło informacji o wyposażeniu kościoła św. św. Piotra i Pawła w Krakowie. Autorzy bowiem bardzo szczegółowo opisywali np. ornaty, ich stan, kolory zdobienia, a także określali wartość. Spisano także np. wszystkie lichtarze, kielichy mszalne, jakie były w kościele, określając również ich wartość i materiał, z jakiego zostały wykonane.

Ponadto w zasobach JAC dokumentujących działalność jezuitów w Małopolsce są m.in. dyplomy nadające prawa lub potwierdzające różne przywileje Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Pierwszym jest dyplom papieża Grzegorza XIII z 1583 r., który zatwierdza oddanie jezuitom kościoła św. Barbary przez biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego, dokonane za wstawiennictwem króla Stefana Batorego. Jest to rękopis pergaminowy bez pieczęci. Warty uwagi jest również dyplom Stefana Batorego, w którym władca uwalnia od podatków dom jezuitów przy kościele św. Barbary w Krakowie, wydany 20 lipca 1583 r. Jest to także rękopis pergaminowy bez pieczęci. Kolejnym ważnym dyplomem wydanym w XVI w. jest zatwierdzenie przez króla Zygmunta III Wazę donacji dwóch kamienic dla domu św. Barbary przekazanej przez Zofię Mnichowską w Krakowie. Dyplom wystawiono w Grodnie w wigilię uroczystości Bożego Narodzenia roku 1588.

Kolejnym ważnym źródłem archiwalnym są m.in. akta kolegium św. św. Piotra i Pawła oraz Domu Probacji św. Macieja w Krakowie z lat 1662–1776,

obejmujące 57 dokumentów dotyczących sprawy majątkowych, wyroków czynszowych, kontraktów pożyczkowych oraz spraw spadkowych. Dzięki zawartym w dokumentacji informacjom pozyskujemy szerszą wiedzę na temat ekonomicznych podstaw funkcjonowania i rozwoju jezuickich placówek w Małopolsce.

Interesującym przykładem udostępnionego rękopisu szkolnego jest współoprawny zbiór wykładów z teologii fundamentalnej prowadzonych w języku łacińskim dla kleryków jezuickich w kolegium krakowskim w latach 1765–1766. Autorem wykładów o łasce Bożej był Adama Hebda SJ (1717–1769), natomiast o sakramentach – Maciej Bartochowski SJ (1722–1789). Liczne podkreślenia i zapiski dokonane na marginesach manuskryptu ukazują potrzeby dydaktyczne i określają zakres wiedzy, jaka powinna być szczególnie utrwalana przez słuchaczy. Rękopis jest bardzo dobrym przykładem procedur dydaktycznych, jakie były wykorzystywane w procesie edukacji w XVIII w. w kolegiach Towarzystwa Jezusowego.

Odmienny charakter posiadają XVIII-wieczne druki katalogów rocznych z odręcznymi notatkami. Katalogi wydawane były w języku łacińskim i zawierały wykazy prac duszpasterskich, misyjnych oraz edukacyjnych prowadzonych w danym roku przez członków prowincji. Dzięki odręcznym notatkom i uzupełnieniom posiadamy pełniejszy wgląd w losy poszczególnych wspólnot, w zmiany personalne zachodzące w ciągu roku, a tym samym w ich działalność na rzecz społeczeństwa.

Podsumowanie

Znaczenie powstania Jezuickiego Archiwum Cyfrowego na bazie Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie jest bardzo duże. Przyczyniło się bezpośrednio do upowszechniania wiedzy na temat roli i znaczenia zakonu w dziejach Rzeczypospolitej, a w szczególności Małopolski, gdzie jezuici rozwijali bardzo prężną działalność.

Dostęp do darmowych archiwaliów, bibliografii, a także książek jest odpowiedzią na aktualne tendencje pojawiające we współczesnej humanistyce cyfrowej, w której specjalistyczne zasoby powinny być zamieszczane w wyprofilowanych bibliotekach cyfrowych i repozytoriach.

BIBLIOGRAFIA

- Bednarski, S. (1935). Polonica w archiwach jezuickich. *Nauka Polska*, t. 20, 141–167.
- Bieś, A.P., Grzebień, L. i Inglot, M. (red.). (2002). *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*. T. 1: *Polonia*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”.
- Bieś, A.P., Grzebień, L. i Inglot, M. (red.). (2003). *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*. T. 2: *Lituania*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”.
- Bieś, A.P., Danieluk, R., Grzebień, L. i Inglot, M. (red.). (2006). *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*. T. 3: *Germania*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”.
- Bieś, A.P., Danieluk, R., Grzebień, L. i Inglot, M. (red.). (2008a). *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*. T. 4: *Varia*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”.
- Bieś, A.P., Danieluk, R., Grzebień, L. i Inglot, M. (red.). (2008b). *Polonica w Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego*. T. 5: *Russia*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”.
- Cieślak, S., Stankiewicz-Kopeć, M. i Wenklar, M. (red.). (2022). *Z powrotem w Krakowie: 150 lat jezuitów przy ul. Kopernika (1868–2018)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Grzebień, L. (2009). *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*. T. 1–2. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”.
- Grzebień, L. (2017). *Inwentarz Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Rękopisy do 1820 roku*. Kraków: Akademia Ignatianum.
- Paradowski, D. (red.). (2010). *Digitalizacja piśmiennictwa*. Warszawa: Biblioteka Narodowa.
- Pawelczyk, D. (2006). Jana Wielewickiego SJ „Historicum diarium Domus Professae Societatis Jesu” – diariusz, pamiętnik, kronika czy dzieło historyczne? *Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi*, nr 1, 23–30.
- Preisner, J. (2003). *Jezuici w Nowym Sączu przy kościele Świętego Ducha*. T. 1–2. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”.
- Wielewicki, J. (1999). *Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie 1630–1639*. T. 5. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego.

Andrzej Paweł Bieś – jezuita, dr hab., prof. UIK, kierownik Katedry Historii Oświaty i Wychowania UIK, redaktor naczelny kwartalnika „Studia Paedagogica Ignatiana”, historyk wychowania, badacz dziejów Towarzystwa Jezusowego, współpracownik Polskiego Słownika Biograficznego, autor licznych tekstów w publikacjach książkowych i wydawnictwach encyklopedycznych, a także w czasopismach naukowych.

Dariusz Kuźmina – prof. dr hab., dziekan Wydziału Dziennikarstwa, Informacji i Bibliologii Uniwersytetu Warszawskiego, badacz historii Kościoła i polskiego dziedzictwa narodowego wytworzonego poza granicami kraju. Twórca i kustosz Polonijnej Biblioteki Cyfrowej www.pbc.uw.edu.pl. Ostatnia opublikowana monografia *Księżę Kościoła i mąż stanu, prymas Stanisław Karnkowski* (2024).

Bogdan Zemanek
<http://orcid.org/0000-0002-7952-3378>
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
bogdan.s.zemanek@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.04

Dwadzieścia tysięcy stron kulturoznawczej żeglugi: miesięcznik „Misje Katolickie” (1882–1939) jako zasób badawczy

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia historię czasopisma i funkcje publikowanych tekstów (informacyjną, wychowawczą, pozyskiwania środków) oraz ich znaczenie dla współczesnego badacza; dyskutuje ograniczenia wynikające z formy czasopisma i profilu ideologicznego. Obszerny (ok. 20 tysięcy stron, kilka tysięcy ilustracji) zasób tekstowo-ikonograficzny z „Misji” oferuje szeroki potencjał badawczy, szczególnie dla badań interdyscyplinarnych (kulturoznawstwo, medioznawstwo, historia itp.) w perspektywie synchronicznej, jak i diachronicznej. Proponowane zakresy tematyczne to kultury, zwłaszcza pozaeuropejskie, prezentowane w artykułach i ilustracjach; sposób kreowania ich obrazów dla czytelnika; źródła (tekstowe i osobowe) prezentowanych informacji; postawy autorów wobec omawianych zjawisk, np. kolonializmu; biografie autorów i szczegółowe analizy ich twórczości; mechanizmy redakcyjnego kształtowania narracji, w tym stosunek do kobiet autorek.

SŁOWA KLUCZE: „Misje Katolickie” – miesięcznik,
badania kulturoznawcze, kultury pozaeuropejskie – opis,
kultury pozaeuropejskie – postawy

ABSTRACT

Twenty Thousand Pages across the Seas of Cultures: The Monthly “Misje Katolickie” (1882–1939) as a Research Resource

This article outlines the history of the journal “Misje Katolickie” and examines the functions of its published texts (informational, educational, and fundraising), as well as their relevance for contemporary scholarship. It also discusses the limitations imposed by the journal’s format and ideological orientation. The extensive textual and iconographic corpus (approximately 20,000 pages and several thousand illustrations) offers significant potential for interdisciplinary research in cultural studies, media studies, history, and related fields, from both synchronic and diachronic perspectives. Key areas of inquiry include

Sugerowane cytowanie: Zemanek, B. (2025). Dwadzieścia tysięcy stron kulturoznawczej żeglugi: miesięcznik „Misje Katolickie” (1882–1939) jako zasób badawczy. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(51), pp. 19–33. DOI: 10.35765/pk.2025.5104.04

Nadesłano: 15.09.2025

Zaakceptowano: 27.11.2025

representations of non-European cultures in articles and illustrations; strategies of constructing cultural images for readers; textual and personal sources of information; authors' attitudes toward phenomena such as colonialism; biographies and detailed analyses of contributors' works; and editorial mechanisms of narrative construction, including approaches to women authors.

KEYWORDS: „Misje Katolickie” monthly, cultural studies, description of non-European cultures, attitudes towards non-European cultures

Wstęp

Do niematerialnego dziedzictwa prowincji małopolskiej Towarzystwa Jezusowego można zaliczyć trwające 58 lat dzieło wydawnicze – miesięcznik „Misje Katolickie”, najdłużej ukazujące się pismo misyjne na ziemiach polskich do II wojny światowej¹. Jego tematyka odzwierciedlała ekspansję krajów cywilizacji zachodniej – polityczną, ekonomiczną i kulturową (w tym wypadku: religijną). Jako publikacja „Misje” reprezentowały gatunek przeżywający w drugiej połowie XIX w. złoty wiek: czasopismo ilustrowane. Pierwszy magazyn tego typu, „The Illustrated London News”, ukazał się w Wielkiej Brytanii w 1842 r. Wykorzystał on możliwości, jakie dały wynalazki w zakresie druku (tani papier, druk offsetowy), tworzenia i powielania obrazów (drzeworyt sztorcowy, litografia, fotografia i druk rastrowy) oraz gromadzenia i szybkiego przesyłania informacji.

Pierwsze czasopismo ilustrowane w Polsce ukazało się niemal dwadzieścia lat po londyńskim pierwowzorze (Golka, 1971); wkrótce dołączyły kolejne, w tym wyspecjalizowane tytuły, jak podróźniczo-geograficzny „Wędrowiec”. Technologicznie czasopisma polskie nie ustępowały zachodnim; ilustracje pozyskiwano zarówno od artystów polskich, jak i importowano z zagranicy (Kamisińska, 2015; Natora-Macierewicz, 1976). Do tego grona „Misje Katolickie” dołączyły w 1882 r., publikując doniesienia z całego świata. Przejrzawszy indeks artykułów z dekady czasopisma, Karol Estreicher miał powiedzieć: „Teraz dopiero możemy zorientować się, jakie skarby zawierają «Misje», z których będzie można teraz łatwo czerpać” (Natoński, 1972, s. 48). Sto lat później podobnie wypowiedział się Andrzej Kaleta:

Zamierzenie [rozwoju idei misyjnej w Polsce] realizowano dostarczając czytelnikowi niezmiernie bogaty i starannie opracowany serwis informacyjny. Tworzyły go nie tylko listy i doniesienia ze świata, lecz nade wszystko utrzymane w tonie popularnonaukowym artykuły, w których temat misji stanowił kanwę dla rozważań natury geograficznej, historycznej, etnograficznej, religioznawczej, politycznej i misjologicznej (2001, s. 105).

1 Dla porządku trzeba zaznaczyć, że w maju 1936 r. redakcję przeniesiono do Warszawy – świetność osiągnął jednak miesięcznik w okresie krakowskim, który trwał nieporównywalnie dłużej.

Mimo to pozostają one zasobem stosunkowo niezbadanym. „Misje” jako czasopismo doczekały się krótkich opisów w pracach A. Kalety (Kaleta, 1999; 2001), a o ich historii pisali Bronisław Natoński (1972) i Marcin Wrzós (2023a).

Analiz treści miesięcznika jest niedużo. Historia katolicyzmu na Islandii raczej streszcza, niż analizuje teksty z „Misji” (Adamiak, 2022). M. Wrzós (2023b) przestudiował przedstawienia życiorysów męczenników; Małgorzata Bogusiak (2010) scharakteryzowała opisy religii Indii autorstwa Władysława Zaleskiego; Marlena Sędlak (2016) analizowała teksty Marcina Czermińskiego o antyku Dalmacji, Magdalena Bogusławska (2005) i Marek Dziekan (2011) – o Bałkanach, a ja – jego artykuł o Tajwanie (Zemanek, w druku). Do tekstów z „Misji” odnosili się też autorzy w szerszych pracach o postrzeganiu Azji (Ewertowski, 2021) i Afryki (Rybiński i Ząbek, 2012).

Systematycznej analizy całości treści jeszcze się „Misje” nie doczekały. Tymczasem stanowią one ogromny zasób do badań nie tylko misjologicznych (co sugeruje charakter pisma), ale przede wszystkim kulturoznawczych. Wstępna charakterystyka tego zasobu jest celem tej pracy – a nazywając go „kulturoznawczym”, świadomie ignoruję historyczno-instytucjonalne rozgraniczenia między dyscyplinami (kulturoznawstwem, antropologią kulturową, etnologią itp.), bo nie mają one znaczenia dla jego opisu. Mogą go wykorzystać przedstawiciele wszystkich tych dyscyplin, jak również medioznawstwa, historii, literaturoznawstwa itp. – najlepiej zaś wszyscy naraz w ramach interdyscyplinarnych zespołów badawczych.

Historia i forma czasopisma

W 1881 r. prowincja galicyjska jezuitów zawarła umowę z redakcją wydawanych w Lyonie „Les Missions Catholiques”, organu Dzieła Rozkrzewienia Wiary (DRW). Krakowskie czasopismo miało mieć tytuł będący tłumaczeniem francuskiego, a redakcja przekazywać DRW fundusze ofiarowane „na misje w ogóle” – w zamian za dostęp do artykułów i ilustracji w postaci gotowych klisz drukarskich (Natoński, 1972, s. 44). Pierwszym redaktorem naczelnym został ks. Władysław Zaborski (1882–1884); funkcję tę przejął następnie ks. Józef Hołubowicz i pełnił ją do 1887 r. Po dwóch latach częstych zmian redakcję powierzono ks. M. Czermińskiemu. Doprowadził on „Misje” do świetności, zbudował wielką sieć korespondentów, dzięki którym efektywnie uniezależnił miesięcznik od francuskiego oryginału (Natoński, 1972, s. 46–47).

I wojnę światową „Misje” przetrwały kosztem zawieszenia wydawnictwa na rok² i odchudzonej formy w latach powojennych – do pierwotnej objętości

2 Przerwa nastąpiła po numerze wrześniowym 1914 r. Kolejny numer ukazał się – jako kontynuacja połączonego rocznika 1914/1915 – w październiku 1915 r. Zachowano jednak ciągłą numerację roczników, stąd ostatni (z 1939) nosi numer 58 (*de facto* jest to rocznik 57).

magazyn wrócił na początku lat 30. Redaktorem naczelnym został w 1919 r. ks. Józef Krzyszkowski i był nim do 1937 r.; ostatni dwaj redaktorzy to ks. Jan Piwoński (1937–1938) i ks. Czesław Sejbuk (1937–1938).

Układ czasopisma był stały do początku lat 20.: większość objętości zajmowały „duże” artykuły, pisane przez redakcję, lub listy z misji, przy czym dłuższe teksty dzielono na części ukazujące się w kolejnych numerach. Ostatnie kilka stron zajmowały krótkie „Wiadomości bieżące” z całego świata. Okazjonalnie ukazywały się recenzje i listy pasterskie, wspomnienia i nekrologi. Gdy ks. Krzyszkowski przejął pismo, dokonał powolnych zmian – zachował układ podstawowy, ale główne teksty uległy skróceniu. Grupowano je w stałe działy: *Szkie i artykuły* (później *Artykuły zasadnicze*) i *Listy misjonarzy*, do których dołączyły *Geografia misyjna*, *Dział religioznawczy*, *Opowiadania*. Drobne teksty też dzielono między sekcje: *Kronika misyjna*, *Rozmaitości*, *Drobiazgi ludoznawcze* itp. Więcej pojawiało się opowiadań i recenzji.

Układ graficzny czasopisma był stabilny: składane było w dwie kolumny, w które wlamywano ilustracje w różnych formatach (do połowy lat 90. XIX w. głównie drzeworyty, później – fotografie). Ozdobniki były minimalne, natomiast strona tytułowa i okładka zmieniały się zgodnie z bieżącymi trendami artystycznymi (przykładowa okładka zob. ryc. 1). Numeracja stron była ciągła w obrębie rocznika, a w numerze grudniowym zamieszczano indeks za cały rok.

Funkcje czasopisma misyjnego a możliwości badawcze

A. Kaleta wymienia sześć funkcji czasopiśmiennictwa misyjnego: informacyjną (o działalności misji, krajach i ludach, wśród których pracowali misjonarze); propagowania misji; pozyskiwania na nie środków; organizatorską; budzenia powołań misyjnych; i wreszcie – wychowawczą (Kaleta, 2001, s. 173 i nn.).

Gros materiału do analiz dostarczają materiały o funkcji informacyjnej, ale inne też można wykorzystać w badaniach. Badacze pism współczesnych mają liczne metody badania ich wpływu (Filas, 2016), które są niedostępne dla historyków-medioznawców, skazanych na śledzenie trudnych do odnalezienia i analizy ilościowej śladów, jak przedruki, listy do redakcji itp. Wypełniając funkcję gromadzenia środków, „Misje” publikowały regularnie zestawienia otrzymanych (często na konkretny cel) donacji, np. „na trędowatych o. Beyzyma”. Wpisów tych pojawia się więcej wkrótce po publikacji kolejnego listu danego autora. Była to więc reakcja czytelników, których dany tekst wystarczająco poruszył, by zareagowali w sposób wymierny i standaryzowany w jednolitych jednostkach (np. koronach austriackich).

Jednostkowe, ale za to „spektakularne” są dowody na recepcję treści w postaci udokumentowanych powołań. Korespondencja s. Pauliny Moniak z Chin zmieniła życie Wawrzyńca Strzelczyka, który pod jej wpływem został misjonarzem – i też wyjechał do Chin (Strzelczyk, 1912).

„Misje” były zalecaną lekturą szkolną, wypełniając w ten sposób swoją funkcję wychowawczą. Dla badacza jest to ważna przesłanka, by uznać je za medium opiniotwórcze, a więc godne uwagi.

Co można badać na podstawie zasobu „Misji Katolickich”?

Do dyspozycji jest 56 pełnych roczników i 8 miesięcy rocznika 1939 – łącznie ok. 660 numerów. Uwzględniając kilkanaście lat zmniejszonej objętości, jest to niemal 20 tysięcy stron tekstów i ilustracji³. Materiał ikonograficzny (wyłącznie czarno-biały) jest potężny: w numerach od 1882 do 1914/15 roku naliczyłem 4534 ilustracje, wśród nich 7 dwustronnicowych, 368 – zajmujących całą stronę, 1600 – pół strony, 1439 – 1/3 strony i 1109 mniejszych. Specyficznym typem materiału ikonograficznego są mapy – do 1918 r. opublikowano ich pięćdziesiąt (zob. ryc. 2). Ułatwieniem dla badacza pierwszego okresu wydawania pisma są dwa opublikowane spisy artykułów i ilustracji, dla lat 1892–1902 i 1902–1912, oraz indeks nazwisk i nazw geograficznych za okres 1882–1906.

Korzystne dla analiz są dwie długie kadencje redaktorów naczelnych. M. Czermiński prowadził „Misje” przez 30 lat (1889–1919). Odejmując początkowe lata na „rozruch” i lata wojny światowej, można uznać lata 1893–1913 za okres jego w pełni stabilnej pracy, co daje 20 lat zunifikowanego pod względem redakcyjnym materiału (240 numerów, ponad 7,2 tysięcy stron).

J. Krzyszkowski prowadził pismo 17 lat (1920–1937); pomijając wcześniejsze lata 20., gdy „Misje” walczyły o przetrwanie, zostaje dekada stabilnej pracy edytorskiej (1927–1937, ok. 110 numerów, ok. 3200 stron). Te dwa okresy są wewnętrznie ujednolicone, co ułatwia pracę nad wówczas publikowanymi tekstami (zwłaszcza cyklami). Dają też możliwość porównań np. w zakresie reprezentowanych postaw politycznych, światopoglądowych itp. między czasem zaborów a okresem wolnej Polski.

...kultury opisywanych krajów

Liczne są w „Misjach” opisy zwyczajów, ceremonii, świąt itp., zjawisk, które już zanikły, jednak ten materiał etnograficzny ma poważne wady. Często nie ma pewności, czy jest to opis obserwacji dokonanej przez autora, informacje „z drugiej ręki”, z literatury – czy wszystko naraz: „X. Damian Grangeon (...) opierając się na pracach dawniejszych misjonarzy Gagelin’a, Tabard’a, Archimbaud’a i innych, oraz na własnych spostrzeżeniach, przesłał niniejszy artykuł...”

3 Liczba szacunkowa, ze względu na wahania liczby stron, łączenie numerów itp. Dokładne zliczenie nie jest konieczne na potrzeby tego opracowania.

(Grangeon, 1897, s. 119). Ponadto w większości przypadków nie można określić kompetencji badawczej misjonarzy-obszerników: jak długo mieszkali na danym terenie, na ile znali język, w jakich kontaktach pozostawali z lokalną społecznością itp.

Misjonarz dokonywał obserwacji z pozycji „Obcego” o specyficznej pozycji społecznej. W jego rolę wpisane było aktywne dokonanie zmian kulturowych w obserwowanej populacji, nie zaś „wejście w nią” i przyjęcie neutralnej postawy badawczej. Rola ta utrudniała kontakt z najważniejszymi specjalistami kulturowymi, gdyż w społecznościach kultur oralnych funkcję najistotniejszych, żywych repozytoriów kultury często pełnią tamtejsi „specjaliści religijni”. Tak jest np. u ludu z południowo-zachodnich Chin, współcześnie nazywanego Yi, o którym dla „Misji” pisał o. Paul Vial (1889). Szamani-kapłani zwani *bimo*, oprócz wiedzy religijnej i rytualnej, musieli znać geografii, historię i genealogię poszczególnych rodów, mieć wiedzę z zakresu kalendarza, astrologii, chorób i ich leczenia, jak również pisanej i przekazywanej ustnie literatury (Bamo, 2001). To z *bimo* musiał pracować o. Vial i to jego skomplikowaną relację misjonarza/badacza z jego trzódką/grupą badaną opisała M. Swain (1995).

...obraz opisywanych krajów

Podstawowym materiałem, jakiego dostarczają „Misje”, są opisy krajów i ludów, wśród których działali misjonarze. Tworzą one obrazy tych krajów i ludów – i te obrazy, w postaci takiej, jakiej są przedstawione, mogą być obiektem badań. Pojęcie „obrazu grupy” definiuję (Zemanek, 2009, s. 24–25) jako wszelkie wyobrażenia i poglądy na temat tej grupy, które posiadają i dzielą między sobą członkowie innej grupy; nie jest tu istotna prawdziwość tych wyobrażeń, ważne jest natomiast, że muszą być podzielane. Zbigniew Bokszański (1997) nazywa podobny konstrukt „paradygmatem grupy”. Istotne metodologicznie jest podkreślenie, że analizie podlega właśnie ów obraz i czynniki wpływające na jego kształtowanie (źródła informacji, ich dobór i wykorzystanie itp.), nie zaś sama obrazowana rzeczywistość.

Obrazy te są warte analizy, ponieważ „Misje” opisywały miejsca, o których w Polsce nie pisał nikt inny; w XIX w. niewielu polskich podróżników odwiedzało Azję, Afrykę i inne „nowo odkrywane” regiony świata. Czytelnicy polscy otrzymywali więc teksty tłumaczone i kompilowane ze źródeł zachodnich – a dzięki szerokiej sieci korespondentów „Misje” prezentowały liczne relacje „z pierwszej ręki”, często – co podkreślano – autorstwa Polaków. Powołanie się na osobiste doświadczenie i na powinowactwo, choćby wyobrażone, twórcy z odbiorcą, zwiększa autorytet autora, a wtórnie – medium. Stwierdzenie, że dzięki temu teksty miały większą siłę oddziaływania, to przypuszczenie racjonalne, choć wymagające weryfikacji. Podobnie racjonalne jest przypuszczenie,

że jezuicki magazyn był odbierany jako bardziej wiarygodny, bo stał za nim autorytet Towarzystwa i Kościoła.

Mogła budzić zaufanie czytelników sama forma artykułów, nierzadko obszernych i starannie opracowanych. M. Wrzos pokazał, jak „Misje” stosowały

twz. technikę *backgroundu* dziennikarskiego, polegającą na przedstawieniu szerokiego kontekstu przedstawianej rzeczywistości misyjnej – a więc geograficznego, przyrodniczego, antropologicznego, kulturowego, historycznego, religioznawczego, lingwistycznego” (2023a, s. 309).

...źródła wiedzy dostępnej autorom i sposoby jej transmisji do Polski

„Misje” nie były czasopismem naukowym, nie obowiązywały w nich akademickie standardy cytowania literatury, czasem jednak informowały (w tekście lub w przypisach) o użytych źródłach. Dzięki coraz obfitszym zbiorom zdigitalizowanych książek i czasopism z epoki możliwe jest dotarcie do wykorzystanych pozycji, także tych niecytowanych. Szukanie tych ostatnich to żmudna, „detektywistyczna” praca (zob. np. analizę wileńskich „Dzieł Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej”; Zemanek, 2025). Zidentyfikowawszy źródło, można określić jego typ (naukowe, wspomnieniowe, podróżnicze itp.), datę wydania (co pozwala ocenić aktualność), język publikacji i ustalić, czy autor korzystał z oryginału, czy tłumaczenia.

Kwestia tłumaczeń jest szczególnie istotna: każdy przekład dokonuje zmian, czasem – pomyłek. Polscy autorzy często wykorzystywali pozycje tłumaczone wielokrotnie, a więc potencjalnie obciążone większą liczbą błędów (we wspomnianych „Dzielach Dobroczynności...” były tłumaczenia czterostopniowe: chiński→francuski→angielski→niemiecki→polski). Tak było i w „Misjach” – przykładowo, w artykule o Tajwanie o. Czermiński (1896) cytował nie angielski oryginał książki Johna Thomsona (1875a), lecz przekład francuski (Thomson, 1875b).

Interesująca jest też kwestia źródeł osobowych, od których piszący dla „Misji” pozyskiwali wiadomości. Czasami informatorzy są podani z nazwiska – „Oto kopia listu X. Tisserand, lekarz z King Czeu, Chüchow-Fu”⁴ (Moniak, 1910, s. 267), często jednak nie – i nie zawsze można ich zidentyfikować. Przykładowo, pisząc o zamieszkach w Nanchangu w 1906 r., P. Moniak (1906) przytaczała informacje od uratowanych z rozruchów sióstr. Można odnaleźć nazwiska tych sióstr, ale nie da się stwierdzić, od której pochodziły wieści.

⁴ Jingzhou w powiecie Quzhou, prowincja Zhejiang. Wspomniany ksiądz to Jean Baptiste Tisserand (1875-1921, pracował w Chinach od 1902 r. i tam zmarł; Brandt, 1936, s. 136).

W badaniach nad siatką informatorów należy uwzględnić autorów pozyskanych dla miesięcznika. Dzięki np. kontaktom i staraniom s. Moniak dla „Misji” z Chin pisali tak zróżnicowani autorzy jak „szeregowy” ksiądz prowadzący misję wśród chińskich rybaków (Pierre, 1910), przełożona domu i szkoły w Zhengding (Józefa, 1909) czy wreszcie biskup-koadiutor prowincji Zhili (Fer-rant, 1903).

...mechanizmy dostosowania treści na potrzeby pisma

Teksty publikowane w „Misjach” podlegały opracowaniu (autorskiemu i redakcyj-nemu), które miało dostosować je do katolicko-misyjnego profilu czasopisma. Działalność misji katolickich była przedstawiana zawsze w sposób pozytywny, zaś wszystko, co tę działalność ograniczało, było traktowane negatywnie; zasadność i powody tych ograniczeń nie były na ogół dyskutowane.

O ile jawne zarzuty są łatwo dostrzegalne, trudniejsze w detekcji jest pomi-janie „niewygodnych” kwestii (a wedle krytycznej analizy dyskursu, to, o czym się nie pisze, jest często ciekawsze od tego, co opublikowane; Fairclough, 2003). W wyimkach z narracji J. Thomsona w tekście Czermińskiego (1896) ofiarą takiej *damnatio memoriae* padł towarzysz podróży brytyjskiego fotografa, doktor James Laidlaw Maxwell, też misjonarz, ale prezbiteriański. Pominięcie tej postaci (i innych faktów) zauważalne jest dopiero po konfrontacji artykułu z „Misji” z tekstem źródłowym (Thomson, 1875b).

Ostatnią fazę redakcji części artykułów można przesledzić dzięki oryginalnej korespondencji zachowanej w Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Poprawki, skreślenia i uwagi, które o. Czer-miński umieszczał na otrzymanych listach, ukazują proces adaptacji tekstów do druku.

...postawy autorów

Postawy piszących do „Misji” były po części reprezentatywne dla ówczesnych elit społecznych, a po części indywidualne. Za typową dla przedwojennego polskiego *zeitgeistu* można uznać postawę entuzjastycznie prokolonialną (Ząbek, 2006). Z kolei pojawiające się w kilku listach s. Moniak narzekanie na „maso-nów” to raczej wyraz jej chwilowego nastawienia.

Dużo jest w krakowskim czasopiśmie materiału do badań postaw wobec innych religii. Są i przekrojowe, tematyczne artykuły, np. tekst o religiach w Kambodży, *nota bene* dość pozytywnie odnoszący się do buddyzmu (Lazard, 1908); są też liczne uwagi wtrącane mimochodem w listach o innej tematyce („...cały system hinduizmu [...] jest demonolatrią i to najpodlejszą

demonolatrią” – Zaleski, 1913, s. 205). Już pobieżna lektura sugeruje, że na większą sympatię mogli liczyć poganie niż protestanci, a stosunkowo najcieplej pisano o kościołach wschodnich, nawet jeśli „schizmatycznych”.

Interesująca z punktu widzenia zmian postaw społecznych jest wzrastająca liczba artykułów autorstwa kobiet. W latach 1892–1902 pojawiła się w „Misjach” tylko jedna autorka, s. P. Moniak – w dekadzie następnej ukazało się już pięć cykli oraz pojedyncze listy różnych autorek. Ich liczba była wciąż nikła, ale trend był wyraźny i kontynuowany w latach międzywojennych. Czy był on funkcją wzrostu ogólnej liczby piszących pań, czy zmiany postawy wobec ich twórczości i dopuszczenia jej na łamy religijnej prasy?

Dotychczasowe badania kobiecego piśmiennictwa skupiały się na prasie kobiecej i ruchu emancypacyjnym (zob. np. Maj, 2020; Żyrek-Horodyska, 2019). Siostry zakonne nie pasują do stereotypu emancypantki, choć „wspólnota zakonna często z dużym stopniem autonomii stwarzała dla kobiet możliwość wyjścia z tych tradycyjnych ram i podjęcia pracy zawodowej: w szpitalu, w szkole, czy na misjach” (A.J. Kalinowska, 1996; za: Wielichowska, 2016, s. 136). Udział kobiet ze struktur kościelnych w szeroko rozumianym procesie emancypacji na przełomie XIX i XX w. zaczyna być dostrzegany (zob. np. teksty o edukacyjnej działalności urszulanek z Czerniowców i pisarstwie s. Faustyny Kowalskiej w: Janicka i in., 2019). Nie zmienia to jednak faktu, że analiz pisarstwa katolickich sióstr misjonarek jest dużo mniej niż prac o twórczości misjonarek protestanckich (por. Tusan, 2010; Eyre, 2023).

Kolejna kwestia do zbadania to pytanie, jak rozumieć częste w listach sióstr teksty samokrytyczne: „zwroty może nie zbyt poprawne i do ogłoszenia się nie nadające. (...) Czuję, że nie dokładnie i bez systemu piszę” (Chrzęszczewska, 1904, s. 138). Czy wyrażana wdzięczność za publikację artykułów mimo ich niedoskonałości świadczyła o niskiej samoocenie autorek (wynikającej z niskiej pozycji społecznej)? Czy też był to retoryczny zabieg, dostosowujący tekst do oczekiwań czytelników? To bardzo różne postawy: realnie samokrytyczna albo proaktywnie niwelująca potencjalną mizoginię odbiorców.

...biografie i twórczość konkretnych autorów

Cytując B. Natońskiego (1972, s. 47–48): „Dzięki «Misjom Katolickim» obudziły się wspaniałe talenty pisarskie, by wspomnieć ks. Beyzyma, s. Moniak i s. Chrzęszczewską”. Autorzy ci publikowali długie cykle korespondencji: Paulina Moniak – 38 listów z Chin w latach 1900–1915; Janina Chrzęszczewska – 41 tekstów z Trynidadu (1904–1910); Jan Beyzym – 63 listy z Madagaskaru (1899–1911). Takie zbiory dostarczają wielu informacji o ich życiu, pozwalają śledzić sposób opisywania świata i jego zmiany, wpływy, jakim podlegali itp. Można też wykorzystać je do „obejrzenia” krajów, w których

pracowali przez pryzmat ich postaci i pisarstwa – aktualnie opracowuję tak twórczość s. Moniak⁵.

„Cyklicznych” autorów było więcej: o. G. Piotrowski z Chin, ks. A. Płaczek z Hongkongu, s. J. Słomkowska z Iranu, ks. J. Świętek z Japonii i inni. Niestrudzonym korespondentem był wikariusz apostolski Indii, kard. Władysław Zaleski – jego pisma kulturoznawczo-etnograficzne doczekały się krótkich opracowań (Bogusiak, 2010; Ewertowski, 2016), choć więcej chyba uwagi poświęcono jego dokonaniom na polu botaniki (Karpowiczowa, 1969; Mączewska, 2014).

Podsumowanie

Powyższe wyliczenie nie wyczerpuje możliwości badawczych, jakie oferują „Misje Katolickie”. Stanowią one ogromne repozytorium listów misjonarzy i innych tekstów, gdzie indziej niezachowanych. Przykładowo, w roczniku 1937 Łukasz Burkiewicz i Andrzej Wadas (2025) odnaleźli tekst omawiający manuskrypt jezuickiego historyka Tomasza Dunina Szpota, zawierający kopie listów misjonarskich z Chin (Krzyszkowski, 1937) – i jest to jedyna informacja, jaka po tym dziele została, bo oryginał uległ zniszczeniu w czasie II wojny światowej. Zawierają „Misje Katolickie” znaczny materiał lingwistyczny (transkrypcje, obce wyrażenia, próbki pism niełacińskich, zob. ryc. 3), a także (dużo mniej obszerne) wypowiedzi przedstawicieli ludów nieeuropejskich.

Nie uszczegółowiłem możliwych analiz materiału ikonograficznego, a dla opisu „obrazu” krajów czy ludów jest to materiał ważny i wymaga specjalnego podejścia badawczego. Jest cenny jako część wyżej zaproponowanych zakresów badawczych; osobnej wszakże analizy wymaga np. relacja tekstu i obrazu (czasem dość przypadkowa), rola wpływających na interpretację podpisów itp.

Znaczna część roczników „Misji” jest zdigitalizowana, jednak należałoby podjąć prace nad uzupełnieniem braków i pełną digitalizacją tekstualną. Umożliwiłoby to zastosowanie w pełni automatycznej, komputerowo wspomaganej analizy treści. Na obecnie dostępnych materiałach można jednak przeprowadzić analizę jakościową, opierającą się na ręcznym kodowaniu. Stosowne metody i oprogramowanie są łatwo dostępne i umożliwiają badanie zarówno treści, jak i wyrażanych w nich sentymentów (zob. np. Jura i Kałużyńska, 2023).

Idealny do badań byłby interdyscyplinarny zespół, złożony ze specjalistów od konkretnych obszarów kulturowych i z różnych dziedzin (etnologzy, medjoznawcy, historycy, misjologzy itp.). Można zastosować podejście synchroniczne,

5 Takie biograficzne podejście wykorzystuje się w Polsce stosunkowo rzadko, ale jest to prawomocna metoda – specjalizował się w niej wielki historyk Chin, Jonathan Spence. *Nota bene*, jednym z bohaterów jego książek jest wczesny misjonarz w Chinach, jezuita Matteo Ricci (Spence, 1984).

analizując treści w określonych okresach wydawania czasopisma, lub diachronicznie śledzić przemiany np. postaw wobec określonych krajów, ideologii itp. Chciałoby się powiedzieć, pole wielkie, robotników mało, ale w tym przypadku robotnicy zapewne by się znaleźli, tylko nie wiedzą o istnieniu tego pola.

BIBLIOGRAFIA

- Adamiak, G. (2022). Historia Kościoła katolickiego na Islandii na podstawie publikacji w czasopiśmie „Misje Katolickie”. *Studia Gdańskie*, 50, 80–92.
- Bamo, Ayi. (2001). On the Nature and Transmission of Bimo Knowledge in Liangshan. W: S. Harrell (red.), *Perspectives on the Yi of Southwest China*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 118–134.
- Bogusiak, M. (2010). Religie Indii w relacjach arcybiskupa Władysława Michała Zaleskiego opublikowanych w „Misjach Katolickich” (1891–1897). *Annales Missiologici Posnanienses*, 17, 167–172.
- Bogusławska, M. (2005). Obraz stosunków międzywyznaniowych w Bośni i Hercegowinie końca XIX wieku w zapisach z podróży ks. Marcina Czermińskiego. *Pamiętnik Słowiański*, 55(1), 59–76.
- Bokszański, Z. (1997). *Stereotypy a kultura*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Brandt, J. van den. (1936). *Les Lazaristes en Chine, 1697–1935: Notes biographiques, recueillis et misés à jour*. Pei-p’ing: Imprimerie des Lazaristes.
- Burkiewicz, Ł. i Wadas, A. (2025). Życie i dzieło Tomasza Ignacego Dunina Szpota SJ (1644/1645–1713) oraz jego wkład w etnografię nowożytnych Chin. *Perspektywy Kultury*, 2(49), 337–357. DOI: 10.35765/pk.2025.4902.21
- Chrzęszczewska, J. (1904). Polka wśród trędowatych na Wyspie Św. Trójcy. *Misje Katolickie*, 23(5), 136–139.
- Czermiński, M. (1896). Formoza. *Misje Katolickie*, 15(1), 18–23.
- Dziekan, M.M. (2011). Islam na Bałkanach w relacji z podróży po Bośni i Hercegowinie ks. Marcina Czermińskiego SJ (1860–1931). *Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe. Język – Literatura – Kultura*, 8, 133–163.
- Ewertowski, T. (2016). The Image of the Chinese in the Southeast Asian contact zone. National Comparisons in the Travelogues of Milan Jovanović and Władysław Michał Zaleski. *Imagologiya i komparativistika*, 6(2), 40–57. DOI: 10.17223/24099554/6/2
- Ewertowski, T. (2021). *Images of China in Polish and Serbian travel writings (1720–1949)*. Leiden–Boston: Brill/Rodopi.
- Eyre, A. (2023). *Women’s writing and mission in the nineteenth century: Jane Eyre’s missionary sisters*. Routledge, Taylor & Francis Group. DOI: 10.4324/9781003332961

- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. London–New York: Routledge.
- Ferrant, P.-L. (1903). Z Chin – List X. biskupa Ferrant’a. *Misje Katolickie*, 23(11), 290–294.
- Filas, R. (2016). Od studiów etnograficznych do ogólnopolskich sondaży, od socjografii do socjologii – czyli pół wieku badań nad czytelnictwem prasy. W: R. Filas, M. Kawka i P. Płaneta (red.), „Zeszyty Prasoznawcze”. *Analiza zawartości (1957–2012). Metody – Tematy – Autorzy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 321–338.
- Golka, B. (1971). Rozwój drukarstwa prasowego i układu graficznego prasy polskiej do roku 1939. *Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego*, 10(3), 277–302.
- Grangeon, D. (1897). Wymierający lud w Annamie. Ciamowie i ich zabobony. *Misje Katolickie*, 16(5), 119–126.
- Janicka, A., Fournier Kiss, C. i Bracka, M. (red.). (2019). *Przemiany dyskursu emancypacyjnego kobiet. Seria I: Perspektywa środkowoeuropejska*. Białystok: Temida2 : przy współpracy Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku.
- Józefa, siostra. (1909). Dom miłosierdzia chrześcijańskiego w Chinach. *Misje Katolickie*, 28(12), 313–315.
- Jura, J. i Kałużyńska, K. (2023). Mixed Integrative Heuristic Approach in content analysis: A study of the image of China in Africa based on mixed-methods approach. *International Journal of Social Research Methodology*, 26(1), 83–96. DOI: 10.1080/13645579.2021.1987826
- Kaleta, A. (1999). Rozwój polskiego katolickiego czasopiśmiennictwa misyjnego do 1939 roku. *Rocznik Historii Prasy Polskiej*, 2(4), 5–24.
- Kaleta, A. (2001). *Polskie katolickie czasopiśmiennictwo misyjne w II Rzeczypospolitej*. Kalisz: Wega A.
- Kamisińska, D. (2015). Dessiné et gravé... Francuskie drzeworyty w polskich tygodnikach ilustrowanych XIX w. Na przykładzie tygodnika „Wędrowiec” (część I). *Toruńskie Studia Bibliologiczne*, 7(2(13)), 9. DOI: 10.12775/TSB.2014.016
- Karpowiczowa, L. (1969). Sylwetka Władysława Zaleskiego (1852–1925) na tle jego zainteresowań botanicznych. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 14, 513–518.
- Krzyszkowski, J. (1937). „Misyjny” rękopis Warszawskiej Biblioteki Narodowej. *Misje Katolickie*, 56(9), 269–272.
- Lazard, J. (1908). Religie w Kambodży, przez O. Lazard’a, ze stowarzyszenia misyj zagranicznych w Paryżu. *Misje Katolickie*, 28(8), 201–207.
- Maj, E. (2020). *Dziennikarki prasy dla kobiet w Polsce 1918–1939: Portret zbiorowy na podstawie publicystycznego samoopisu*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Mączewska, K. (2014). Flore Tropicale. Kolekcja ikonograficzna Władysława Michała Zaleskiego w Ogrodzie Botanicznym Wydziału Biologii Uniwersytetu Warszawskiego. *Muzealnictwo*, 55, 107–117.

- Moniak, P. (1906). List Siostry Miłosierdzia Pauliny Moniak. *Misje Katolickie*, 25(8), 213–215.
- Moniak, P. (1910). List Polki z Chin. *Misje Katolickie*, 29(10), 266–271.
- Natoński, B. (1972). Powstanie i rozwój WAM. W: Z. Wilkosz i L. Grzebień (red.), *Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1872–1972: Historia, opracowania, bibliografia*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Natora-Macierewicz, H. (1976). Rozwój warszawskiej ilustracji prasowej do początku XX w. (Na przykładzie wybranych tygodników ilustrowanych). *Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego*, 15(3), 273–286.
- Pierre, ojciec (1910). Misyja dla chińskich rybaków. *Misje Katolickie*, 29(4), 110–111.
- Rybiński, A. i Ząbek, M. (2012). Obrazy Afryki i Afrykanów w oczach europejskich podróżników z końca XIX. *Konteksty*, t. 2012 (1–2), 197–204.
- Sędlak, M. (2016). W Dalmacji i Czarnogórze Marcina Czerwińskiego jako przykład zainteresowania antykiem chrześcijańskim w drugiej połowie XIX wieku. W: J.C. Kałużny (red.), *Starożytność Chrześcijańska: Materiały zebrane*. T. 4. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, 163–188. DOI: 10.15633/9788374385282.10
- Skorowidz ważniejszych nazw osób i miejscowości, o których mowa w XXV tomach „Missyj Katolickich” od stycznia r. 1882 do grudnia r. 1906.* (1907). Kraków: Wydawnictwo Missyi Katolickich.
- Spence, J. (1984). *The memory palace of Matteo Ricci*. New York: Viking Penguin.
- Spis rzeczy zawartych w „Missjach Katolickich” od roku 1892 do roku 1902.* (1903). Kraków: Wydawnictwo Missyi Katolickich.
- Spis rzeczy zawartych w „Missjach Katolickich” od roku 1902 do roku 1912.* (1913). Kraków: Wydawnictwo Missyi Katolickich.
- Strzelczyk, W. (1912). Moje powołanie i pierwsze prace kapłańskie. List X. Wawrzyńca Strzelczyka, misjonarza w Chinach, ze Zgrom. XX. Misjonarzy, do X. M. C. w Krakowie. *Misje Katolickie*, 31(7), 190–192.
- Swain, M.B. (1995). Pere Vial and the Gni-p’a. *Orientalist Scholarship and the Christian Project*. W: S. Harrell (red.), *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*. University of Washington Press, 140–185.
- Thomson, J. (1875a). *The straits of Malacca, Indo-China and China; or, Ten years’ travels, adventures and residence abroad*. London: S. Low.
- Thomson, J. (1875b). *Voyage en Chine. Le Tour du monde: nouveau journal des voyages*, 2, 209–240.
- Tusan, M. (2010). Gleaners in the Holy Land: Women and the Missionary Press in Victorian Britain. *Nineteenth-Century Gender Studies*, Issue 6.2.
- Vial, P. (1889). Jun-nan w Chinach. Igrzyska u dzikich Lolosów. *Misje Katolickie*, 15(12), 376–378.
- White, D.M. (1950). The “Gate Keeper”: A Case Study in the Selection of News. *Journalism Quarterly*, 27(4), 383–390. DOI: 10.1177/107769905002700403

- Wielichowska, S. (2016). „Feministyczny” rykoszet? Charakterystyka polskiego piarstwa poświęconego historii żeńskich zgromadzeń zakonnych oraz kobiet świętych i błogosławionych. W: J. Kolbuszewska i R. Stobiecki (red.), *Historia i pamięć. Studia i szkice historiograficzne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. DOI: 10.18778/8088-412-0.08
- Wrzos, M. (2023a). Jezuickie „Missye Katolickie” (1882–1891) – początkowy okres działalności pierwszego polskiego czasopisma misyjnego: Jego rozwój, kształtowanie, tematyka i funkcje wydawnicze. *Studia Włocławskie*, 25, 290–314. DOI: 10.52404/ttnwloc.stwl.25.16
- Wrzos, M. (2023b). Misjonarze męczennicy na łamach „Missyi Katolickich” (1882–1891) i współczesnych czasopism misyjnych (2013–2022). W: P. Jabłońska i P. Szuppe (red.), *Misjonarze męczennicy a wolność religijna: Praca zbiorowa*. Warszawa: Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej; Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 27–62.
- Zaleski, W. (1913). Z podróży wizytacyjnej dyecezyj indyjskich. *Misje Katolickie*, 32(8), 204–209.
- Ząbek, M. (2006). Ciągłość i zmiany w polskich obrazach Afryki w kontekście europejskim. *Forum Politologiczne*, 3, 39–100.
- Zemanek, B. (2009). *Tajwańska tożsamość narodowa w publicystyce politycznej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Zemanek, B. (2025). Polityka wiejska w Chinach, a raczej w Wilnie. W poszukiwaniu źródeł tekstów o Chinach w „Dziejach Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej”. W: K. Kamińska (red.), *Kreacja i komunikacja. Sztuka, media, społeczeństwo*. Wrocław: Ośrodek Badawczy Facta Ficta, 15–29.
- Zemanek, B. (w druku). A View from Afar: “Formoza” as Depicted in the Polish Missionary Magazine *Misje Katolickie* (*The Catholic Missions*) in 1896. *Monumenta Taiwanica*.
- Żyrek-Horodyska, E. (2019). Gazeciarki. O dziennikarskich karierach kobiet w I połowie XIX wieku. *Rocznik Historii Prasy Polskiej*, 19–40. DOI: 10.24425/rhpp.2019.130229

Bogdan Zemanek – doktor, wykładowca Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ; odbył staże badawcze na Minzu University (ChRL), National Chengkung University, National Taiwan Normal University (Tajwan) oraz Taiwan Fellowship na Academia Sinica. Zainteresowania badawcze: orientalizm i historia polskiego poznawania Chin, kwestia tajwańska i kwestie tożsamości etnicznej i stereotypów kulturowych. Autor książek *Tajwańska tożsamość narodowa w publicystyce politycznej* i *Taipingowie w Poznaniu*.

Beata Bigaj-Zwonek

<http://orcid.org/0000-0003-1316-375X>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

beata.bigaj@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.05

Antoni Reichenberg SJ.: opiekun ubogich, malarz, kolega Jana Matejki

ABSTRACT

Artykuł poświęcony jest Antoniemu Reichenbergowi – polskiemu artyście, który po wstąpieniu do zakonu jezuitów na wiele lat związał swoje życie z działalnością społeczną na rzecz ubogich w Tarnopolu. Jego droga życiowa prowadziła od Gorlic, przez Lwów, Budapeszt, Starą Wieś k. Brzozowa do Tarnopola, a na jej kształt wpływ miały zarówno wydarzenia Wiosny Ludów, jak i studia w akademii sztuk pięknych w Monachium, gdzie zetknął się m.in. z Janem Matejką. W artykule przypomniana zostaje biografia Reichenberga, ze szczególnym uwzględnieniem jego aktywności artystycznej. Omówiono jego dorobek twórczy, pokrótce zarysowano cechy warsztatu malarskiego oraz powiązania ze środowiskiem artystycznym. Analiza ukazuje także znaczenie jego działalności charytatywnej, która stała się podstawą określania go mianem opiekuna ubogich i stanowi istotny element kulturowego dziedzictwa.

SŁOWA KLUCZE: Antoni Reichenberg, opiekun ubogich, kolega Jana Matejki, malarz, jezuickie dziedzictwo kulturowe

ABSTRACT

Antoni Reichenberg SJ: Caregiver of the Poor, Painter, Colleague of Jan Matejko

The article is devoted to Antoni Reichenberg, a Polish artist who, after joining the Jesuit order, dedicated many years of his life to social work for the poor in Tarnopol. His life journey took him from Gorlice, through Lviv, Budapest, Stara Wieś near Brzozów, to Tarnopol, shaped both by the events of the Revolutions of 1848 and by his studies at the Academy of Fine Arts in Munich, where he encountered, among others, Jan Matejko. The article revisits Reichenberg's biography, with particular attention to his artistic activity. It discusses his creative output, outlines the characteristics of his painting technique, and explores his connections with the artistic milieu. The analysis also highlights

the significance of his charitable work, which underpins his reputation as a caregiver of the poor and constitutes an important element of cultural heritage.

KEYWORDS: Antoni Reichenberg; caregiver of the poor; colleague of Jan Matejko; painter; Jesuit cultural heritage

Antoni Reichenberg (1825–1903) należy do ważnych, lecz szerzej nieznanых postaci Towarzystwa Jezusowego. Pamięć o nim wiąże się przede wszystkim z działalnością na rzecz ubogich upamiętnioną ufundowaniem mu nagrobka oraz z jego znajomością z Janem Matejką.

Najwięcej wiadomości o Reichenbergu zawdzięczamy ks. Józefowi Brząkałskiemu, określanemu nawet mianem jego kronikarza. Jego publikacja *O. Antoni Reichenberg T.J.* (pierwsze wydanie w 1904 r.), oparta na osobistej znajomości współbrata zakonnego, dokumentach oraz relacjach świadków, zawiera szczegółowy opis charyzmy zakonnika i stanowi istotne źródło wiedzy, także w tym artykule. W tekście uwzględniono również szereg cytatów z innych opracowań, uznając ich przywołanie za zasadne, gdyż pochodzą w większości z dawnych publikacji będących samodzielnymi tekstami kultury i stanowiących podstawę późniejszych opracowań słownikowych.

Niniejszy tekst skupia się na drodze artystycznej Reichenberga, przybliżając m.in. przyczyny późnego podjęcia studiów artystycznych oraz jego niewątpliwie trudną decyzję o porzuceniu malarstwa na rzecz posługi ubogim: „Nie mała musiała się tam w tem gorącym sercu rozegrać walka; nie tylko bowiem świat miał Bogu poświęcić, ale i tę ukochaną sztukę, do której wzdychał od lat niemal dziecinnych” (Czencz, 1903, s. 77).

Przyjrzymy się również dorobkowi twórcemu Reichenberga. Zachowało się jednak niewiele źródeł, które przywołują konkretne dzieła, a w większości przypadków ich lokalizacja wymaga ustaleń. Brząkałski wymienia obrazy, które powinny znajdować się tam, gdzie były lub są jezuickie placówki, m.in. w Tarnopolu, Chyrowie, Krakowie oraz w Starej Wsi k. Brzozowa¹. Niestety, nie udało się potwierdzić obecności większości tych prac w wymienionych miejscach. W artykule zostaną zatem szerzej przybliżone pojedyncze dzieła przypisywane Reichenbergowi, podczas gdy pozostałe obrazy będą omówione jedynie na podstawie wzmianek źródłowych. Materiały, do których udało się dotrzeć, mogą być jednak przyczynkiem do dalszych poszukiwań.

Ze względu na ograniczoną liczbę obrazów z potwierdzonym autorstwem trudne jest dziś głębsze opisanie stylistyki malarskiej Reichenberga, tym bardziej że analizie można poddać jedynie skromne formatowo, jednopostaciowe

1 We wszystkich miejscach poniższego artykułu, gdzie mowa o Starej Wsi, chodzi o Starą Wieś koło Brzozowa.

działa, podczas gdy tworzył on także większe kompozycje. W pewnym okresie swojego życia Reichenberg zarabiał, wykonując portrety, istnieje zatem możliwość, że część jego dorobku znajduje się w rękach prywatnych, co – po ewentualnym zidentyfikowaniu – mogłoby umożliwić opisanie jego warsztatu. „Niem mało jest jego obrazów po kościołach jezuickich” – stwierdził Feliks Koneczny (1939, s. 608). Warto je odnaleźć, bo już tylko te potwierdzone dowodzą słuszności opinii jednego z malarzy z Innsbrucka, który otrzymawszy od jezuitów zlecenie na obraz, miał odpowiedzieć: „Czemu się udajecie do mnie? Macie przecież u siebie znakomitego, a pobożnego malarza, ks. Reichenberga, którego talent znam, bo byłem z nim razem w Monachium. On to lepiej potrafi” (Brząkański, 1922, s. 69).

Antoni Reichenberg

Antoni Reichenberg urodził się 7 czerwca 1825 r. w Gorlicach, wówczas pod zaborem austriackim. Jego rodzice, Piotr i Franciszka de Thyme Reichenbergowie, byli niezamożnymi Polakami niemieckiego pochodzenia.

W 1834 r. Reichenbergowie przenieśli się z Gorlic do Lwowa, a trzy lata później – do Sambora. Po ukończeniu szkoły średniej Antoni powrócił do Lwowa i podjął studia na Wydziale Filozoficznym. Nie ukończył jednak uniwersytetu – po roku nauki zachorował na febrę, a w konsekwencji w kolejnym roku nie udało mu się zaliczyć jednego z zaległych egzaminów. Ta okoliczność, w połączeniu ze zbliżającym się poborem do wojska, skłoniła go do podjęcia decyzji o wyjeździe do Pesztu (1845 r.). Przywiodły go tam wieści o przygotowaniach do powstania na Węgrzech, w którym później wziął udział. Po jednej z przegranych bitew został zatrzymany przez węgierski patrol i posądzony o szpiegostwo; uniknął egzekucji dzięki interwencji adiutanta komendanta. Brząkański podkreśla, że Reichenberg przypisywał ocalenie wstawiennictwu Matki Boskiej, której opiece powierzał także późniejsze decyzje życiowe, w tym wybór drogi duchownej.

Po klęsce powstania Reichenberg zaczął rozważać wybór innego zawodu, który mógłby zapewnić mu utrzymanie. Po powrocie do Pesztu pracował jako ślusarz, w drukarni, w końcu został malarzem pokojowym. Z czasem „odezwał się w nim duży talent malarski” (Brząkański, 1922, s. 29). Właśnie z tego okresu pochodzi reprodukowany w artykule autoportret (il. 7). Wkrótce poznał portrecistę, który pomógł mu zgłębić podstawy warsztatowe. Z listu Reichenberga do Biskupa Generalnego Konsystorza w Przemyślu z 1864 r. wynika, że odwiedzał wtedy instytucję, z której później wyłonił się uniwersytet sztuk pięknych w Budapeszcie. Z czasem zaczął utrzymywać się jako prywatny nauczyciel nauk elementarnych, a później zdecydował się wyjechać do Monachium, by rozpocząć naukę w tamtejszej akademii sztuk pięknych – Akademie der Bildenden Künste München.

Do obrania zakonnego życia przyczyniła się choroba, na którą zapadł w okresie studiów malarskich. W tym czasie, pozostając sam, szersze wsparcie otrzymał od stróża kamienicznego – gorliwego katolika. To doświadczenie skłoniło Reichenberga do refleksji, że tylko żywa wiara jest zdolna „wlać w serce ludzkie taką miłość bliźniego i takie poświęcenie” (Brząkałski, 1922, s. 36). Podczas choroby Reichenberg złożył ślub poświęcenia życia Bogu. Po odzyskaniu sił spotkał jezuیتę i artystę, ks. Fryderyka Rinna. Ich pierwsza rozmowa dotyczyła głównie malarstwa religijnego, a jej dodatkowym owocem stała się wspólna modlitwa różańcowa, do której Reichenberg początkowo odnosił się z oporem, lecz z czasem się w niej rozmyślał. Kontakt z Rinnem przyczynił się do decyzji Reichenberga o obraniu drogi zakonnej. Za jego radą rozpoczął jednak najpierw studia teologiczne w Monachium (w 1862 r.), łącząc je z pracą malarską, co wszakże utrudniało mu naukę.

W 1864 r. Reichenberg wysłał podanie do Konsystorza Diecezji Przemyskiej z prośbą o przyjęcie do seminarium duchownego. Po otrzymaniu jego zgody oddał się studiom teologicznym i życiu duchowemu. Święcenia niższe otrzymał w 1867 r., a wyższe – rok później. Brząkałski podaje, że choć Reichenberg „wybitnych zdolności w naukach teologicznych wprawdzie nie posiadał”, to jednak w miarę postępów coraz bardziej rozwijało się w nim usposobienie ascetyczne (Brząkałski, 1922, s. 49).

Kolejny etap życia Reichenberga związany był z Kołaczycami, gdzie podjął pracę duszpasterską jako wikariusz. Opowiadano, że już wtedy niósł pomoc ubogim. Ciągnęło go jednak ku życiu zakonnemu. W 1869 r. doszło do zamieszek związanych ze sprawą Barbary Ubryk (Cieślak, 2013, s. 25–26), której efektem były ataki m.in. na zakon jezuitów w Krakowie; wówczas Reichenberg miał stwierdzić: „że Jezuici muszą być nie tylko dobrymi kapłanami, ale szczególnie niebezpiecznymi dla wrogów Kościoła, kiedy tacy ludzie z taką wściekłością na nich się rzucają” (Czencz, 1903, s. 77), co skłoniło go do wyboru zakonu jezuitów.

W 1869 r. Reichenberg wstąpił do Prowincji Galicyjskiej Towarzystwa Jezusowego w Starej Wsi k. Brzozowa. Ukończywszy dwuletni nowicjat w 1871 r., został najpierw wysłany do Łańcuta, gdzie przebywał do 1875 r., a dalej udał się do Tarnopola, gdzie pracował w szkole i w kościele. Pełnił również funkcję profesora rysunków w konwikcie – do 1887 r., kiedy to konwikt przeniesiono do Chyrowa. Przełożeni oddelegowali go także do opieki nad chorymi. Oddał się tej pracy z zaangażowaniem. Niejednokrotnie widziano go, jak podnosił chorych z łóżek, sam je ściecił i wynosił nieczystości. Z równym zapałem pracował także w więzieniu. Dalsze losy zakonne Reichenberga oraz jego działalność dla ubogich zostaną przedstawione w skrócie, po wspomnieniu jego drogi twórczej.

Ścieżka artystyczna

W życiorysie Antoniego Reichenberga interesujący w kontekście założeń niniejszego artykułu jest okres studiów artystycznych w Monachium rozpoczęty, jak to rysuje się według listu Reichenberga do Konsystorza w Przemyślu, nie wcześniej niż na jesieni w 1855 r., a które to – z przerwami – trwały do 1862 r. Reichenberg miał wtedy paszport od rządu węgierskiego na podstawie dziesięcioletniego pobytu i uczciwego zachowania się w Peszcie. W archiwach jezuickich znajdziemy pismo z 1858 r., w którym zaświadcza się, że uczeń klasy malarstwa technicznego Antoni Reichenberg z Pesztu na Węgrzech udowodnił swoją zdolność do wstąpienia do akademii, złożył przysięgę posłuszeństwa statutowi, staranności, moralnego postępowania i szacunku dyrektorowi i profesorom poprzez podanie ręki oraz został mianowany studentem. Otrzymał w związku z tym wszystkie przywileje przyznane takiej osobie na mocy statutow, co opatrzone pieczęcią i co zostało podpisane przez dyrektora akademii Wilhelma von Kaulbacha.

Nazwisko Reichenberga nie figuruje na listach studentów w opracowaniach Haliny Stępień i Marii Liczbińskiej dotyczących polskich artystów kształcących się w Monachium do 1914 r., co może wynikać z określenia go jako przybyłego z Pesztu. Zarazem jego postać jest odnotowana w pozycji *Artyści polscy w środowisku monachijskim w latach 1856–1914* i występuje: w pierwszym przypadku za notami prasowymi, według których jest na liście „młodzieży kształcącej się w Monachium w sztukach pięknych”, jako Reichenberg z Sambora (Stępień, 2003, s. 30), później zaś, za „Kurierem Warszawskim” z 1962 r., wymieniany jest jako malarz krajowy i ujęty jako Antoni Reichenberg ze Lwowa (Stępień, 2003, s. 35).

W akademii znalazł się wtedy „niemały poczet Polaków kształcących się w malarstwie” (Brząkałski, 1922, s. 30). Monachium było jednym z wiodących centrów artystycznych w Europie, a studenci mogli korzystać z królewskich prywatnych zbiorów sztuki, m.in. kopiować artefakty do celów edukacyjnych oraz odwiedzać prywatne galerie (Ciciora, 2007). Było też tolerancyjne dla napływających cudzoziemców, a Polacy przybywali tu, słysząc o dogodnych warunkach ekonomicznych (Stępień, 1990). Monachijska akademia pod przewodnictwem Wilhelma von Kaulbacha oraz Carla von Piloty’ego była ważnym ośrodkiem realistycznego malarstwa historycznego. Decydującym czynnikiem wyboru tej placówki kształcenia artystycznego była jednak charyzma profesorów: „Ich program odnowy religijnej i moralnej oraz dążenie do odrodzenia sztuki narodowej były pod wieloma względami zgodne z ideami polskiego romantyzmu” (Axel Feuß, 2015).

Aby jakkolwiek szerzej określić twórczość Reichenberga, warto wymienić artystów, z którymi miał kontakt. W Monachium był to wspomniany Kaulbach (1805–1874) – profesor malarstwa świeckiego oraz Schraudolf [Johann

von Schraudolph] (1808–1879) – profesor malarstwa religijnego (który musiał być dla niego ważny, jako iż wymienia go w podaniu do Konsystorza). Podobnie jak Matejko, był także u Hermanna Anschütza (1802–1880), kształcącego w akademii w malarstwie historycznym.

W „Lamusie” wymienia się również Kazimierza Przyszychowskiego (1838–1917) z Ukrainy, związanego z Odessą, z którym przez jakiś czas mieszkał także Matejko: „zaczny, jako człowiek skromny, i dość zamożny, którego Antoni Reichenberg bardzo poważał” (Jabłoński, 1911, s. 296). Tekst opublikowany w „Lamusie” przywołujący Antoniego przygotował Izydor Jabłoński Pawłowicz (1835–1905), przyjaciel Matejki, profesor Krakowskiej Szkoły Sztuk Pięknych – obaj malarze znali się zatem z Monachium.

W życiorysie Reichenberga pojawia się ważna dla niego postać ks. Fryderyka Rinna SJ (1791–1866) – prefekta kościoła, kaznodziei w konwiktie szlacheckim we Lwowie, rektora kolegium w Innsbrucku, autora książek (Grzebień, 1996, s. 570). Był to „wyborny malarz szkoły wiedeńskiej”, którego obraz św. Filomeny znajdował się w kościele jezuitów św. św. Piotra i Pawła we Lwowie i którego działalność przypomina m.in. Stanisław Załęski (1906).

Reichenberg, tak w życiu zakonnym, jak i artystycznym, odznaczał się skromnością i niechętnie podkreślał swój talent plastyczny. „Zmuszony posłuszeństwem w wolnej chwili chwycił za pędzel i przenosił swoje natchnienia religijne na płótno” (Świątek 1930, s. 180). Z czasem jednak zajęcia malarskie porzucił, jakkolwiek do końca życia jego pokój wyglądał jak pokój praktykującego malarza:

choć tu obecnie nikt nie malował ani nie myślał malować. (...) Dowodem tego stojąca dotąd sztaluga, w kąt wsunięta, a na niej niedokończony obraz przyproszony kurzem. (...) Zdaje ci się, że tu przed godziną artysta malował, gdy tymczasem już dwadzieścia lat minęło, jak te pędzle nie były ruszane (Brząkałski, 1922, s. 160).

Znajomość z Janem Matejką

W okresie, w którym Reichenberg kształcił się w sztuce w Monachium, na akademię zapisał się również Jan Matejko. Obaj artyści nawiązali wówczas znajomość. Matejko przebywał jednak w Monachium dość krótko. Tęsknił za przyjaciółmi, choć w liście do Stanisława Giebułtowskiego pisał, że w Monachium „znalazł zacnych rodaków” (1858 r., s. 21). Same studia również oceniał krytycznie – nie tego się spodziewał, nie podobał mu się sposób malowania w szkołach (1859, s. 25). Szkoła „nie bardzo wysoko stoi” – pisał do Leonarda Serafińskiego – „nauka tutejsza niezmiernie nudna, nie dla nas, za ciężka; gdybym mógł, to bym dziś wyjechał do Francji” (1859 r., s. 27).

Matejko wkrótce opuścił Monachium, kierując się najpierw do Wiednia, potem zaś wrócił do Krakowa.

Spotkanie Reichenberga z Matejką jest istotne z kilku powodów. Po pierwsze wywarło ono wpływ na pamięć o nim – osoby pamiętające jezuickiego artystę podkreślają jego przyjaźń z wybitnym polskim malarzem. Relacja ta miała w przyszłości przyczynić się również do duchowego zwrotu Reichenberga. Ich znajomość rozpoczęła się, kiedy:

Śród starszych kolegów zjawił się warty, ale wielce utalentowany i pobożny 17-letni chłopczyzna z Krakowa [informację tę należy skorygować – Matejko miał wtedy lat 20]. Był to Jan Matejko, który już od pierwszych chwil zaczął zwracać na siebie uwagę tak kolegów, jak i nauczycieli. Starszy od Matejki Reichenberg nie tylko należał do wielbicieli jego talentu, ale – opiekując się nim w jego chorobie i przekonawszy się z bliska o jego czystej i iście ascetycznej duszy – począł ze złością patrzeć na jego niezwykle życie duchowe... (...) Pamiętam do dziś dnia dobrze (...) z jakim ożywieniem wspominał różne epizody z tego artystycznego życia i swoje zdumienie, kiedy na stoliczku obok chorego Matejki, znalazł rzecz naówczas niepraktykowaną – książeczkę Tomasza a Kempis „O naśladowaniu Chrystusa Pana”... (Czencz, 1903, s. 77).

Postać Reichenberga pojawia się także w *Kopii notatek sprzed 30 lat w karykaturze piśmiennej o Janie Matejce, od 1852 do 1864 r. włącznie, z przyczynkiem nieco późniejszych i okolicznościowych* Jabłońskiego z 1894 r., zamieszczonej w „Lamusie”. Jako iż to jeden z nielicznych świeckich dowodów artystycznej aktywności środowiskowej przyszłego jezuity, przyjrzyjmy się mu uważniej.

W pierwszej kolejności został tu wymieniony wśród kolegów Matejki, uczących się u Anschütza (Jabłoński, 1911, s. 287). Dalej dowiadujemy się, że wykonał jeden z portretów – przedstawiający [Ignacego?] Jakubowicza – „jakby jeden z uczniów Tycjana” (Jabłoński, 1911, s. 290). Przywołano też spotkania studentów w domu Jakubowiczów, gdzie „bawiono się uczciwie, a przy grze Pani na fortepianie, ochoczo po kolacyi hulano – w celibacie, bo bez poci pięknej – a przeciągało się to nieraz do północy” (Jabłoński, 1911, s. 290).

W notatkach ujęto również charakter Reichenberga, a także jego uważność na rozwój talentu Matejki:

człowiek nieco starszy, pełen poczucia estetycznego – uczyć pięknych w życiu, pracował skromnie, znał wszystkich i oni jego. Jak duch opiekuńczy szlachetnie zjawiał się w kłopotliwych, nieraz bardzo krytycznych, chwilach swych ziomek, umiejętnie i pilnie zaradzając złemu, lub potrzebie niezbędnej, zalecający młodszemu bez zrażania, ogłębłość, moralność, religijność, pracowitość, zawsze z brewiarzykiem łacińskim w kieszeni, wzór chrześcijanina Polaka. Raz w pracowni wiadomej, wpatrując się w twarz Matejki, wyrzekł „O ty Napoleonie!” i jakby przepowiedział mu przyszłość. Kolegę Jana (...) za niepilność łagodnie strofował.

„A.R.” – skwitował Jabłoński informacje o Reichenbergu, potwierdzając tożsamość monachijskiego kolegi, to „dziś ksiądz S. J. w Tarnopolu” (Jabłoński, 1911, s. 294).

Kiedy Matejko chorował, to właśnie Reichenberg otoczył go opieką i nie odstępował tak dalece, „że wskutek tego przywiązania do siebie Matejko nazywał go poufale swoim starym psem” (Brząkałski, 1922, s. 34). W notatkach Jabłońskiego znajdziemy wspomnienie opiekuńczości Reichenberga:

[Matejko] Narzekał na mocny ból głowy. Zawezwany lekarz orzekł, że to są symptomata niebezpieczne i tego samego dnia Jan został odwieziony do szpitala głównego. Dr Horner poznał symptomata (Schleimfieber), oznajmując, że pacjent musi tu pozostać dłużej. (...) Słyszając o zapadłym wyroku, prosił tylko Matejko o sprowadzenie rzeczy w kuferku i utensylii rysunkowych (...). Uczyniono zadość żądaniu i tu uczynność Antoniego Reichenberga zdziałała wszystko co najważniejszym było (...) (Jabłoński, 1911, s. 297).

Nawet po latach Matejko wspominał Reichenberga, którego – za opiekę i czuwanie przy nim w czasie choroby – nazywał z czułością „starym psem”. Kiedy więc w późniejszym wieku malarz przybył do ojców jezuitów w Tarnopolu,

zaraz na progu kolegium pyta się na głos: – Żyje tu jeszcze mój stary pies? – Jakiż to pies? – pytano ze zdziwieniem. A mój stary, pocziwy Reichenberg! (...). I tu począł opowiadać swe koleżeńskie lata i miłe chwile w Monachium spędzone z Reichenbergiem i jego przywiązanie do siebie w czasie choroby (Brząkałski, 1922, s. 34).

Obrazy

Nieliczne źródła wspominają o pracach artystycznych Reichenberga – ich zestawienie przedstawiono poniżej. W przypadku dzieł o zbliżonej tematyce, wzmiankowanych w różnych opracowaniach, nie zawsze jest jasne, czy chodzi o ten sam obraz, który zmieniał miejsce przechowywania, czy też o kilka odrębnych prac odnoszących się do tej samej sceny.

Autorce artykułu udało się zapoznać z pierwszymi pięcioma obrazami z poniższej listy dzieł Reichenberga (il. 1–6). Zgodnie z notami inwentarzowymi cztery z nich uznawane są za oryginalne prace artysty. Szóste dzieło widoczne w materiale ilustracyjnym (il. 7) znane jest jedynie z opisów oraz – co istotne – z fotografii. Pozostałe prace zostały wskazane na podstawie źródeł i wciąż wymagają zlokalizowania.

- W kolegium ojców jezuitów w Starej Wsi znajdziemy dzieło, o którym w „Gazecie Kościelnej” z 1903 r. czytamy, że powstało przed udaniem się Reichenberga do seminarium przemyskiego –

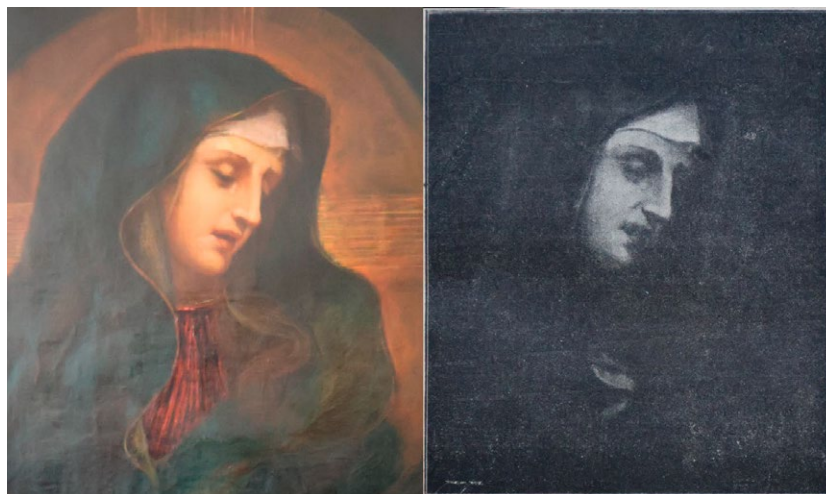
takśliczny obraz Matki Boskiej Bolesnej [il. 1], że – kiedy nagle wyjechał był do seminarium w Galicyi, nie wykończywszy jeszcze w zupełności rąk Najśw. Panny, dyrekcyja akademii malarskiej pisała doń do seminarium z prośbą i z ofiarowaniem kosztów podróży, by zechciał przybyć i dokończyć [zważywszy na kontekst akademii jest to prawdopodobnie obraz sprzed 1862 r.]. Nie pojechał już więcej, ale obraz taki, jakim go zostawił, otrzymał mimo to – o ile wiem – nagrodę na wystawie, a dzisiaj zdobi ołtarz P. J. Ukrzyżowanego w Starej Wsi i każdego mimo woli przykuwa do siebie (Czencz, 1903, s. 77).

Zdjęcie tego obrazu zamieszczono w książce Brząkałskiego, można go więc przyrównać do dzieła, które znajduje się w Starej Wsi. Porównanie to wydaje się potwierdzać autorstwo starowiejskiego obrazu (il. 2).

Il. 1. Obraz Matki Boskiej Bolesnej z kolegium ojców jezuitów w Starej Wsi, olej na płótnie, wymiary – b.d.



Il. 2. Porównanie zdjęcia obrazu Matki Boskiej Bolesnej z kolegium ojców jezuitów w Starej Wsi (fragm.) ze zdjęciem obrazu zamieszczonego w książce Brząkalskiego. Widoczne są różnice między obrazami – dotyczy to przede wszystkim fałdy na welonie w części pod głową Marii, jak również brak nimbu z krzyżem w tle obrazu. Takie zmiany mogą być jednak efektem tak niedoskonałości warsztatu fotograficznego, jak i druku.



Jest to obraz w kategorii malarstwa portretowego średnioformatowy. Przedstawia Matkę Boską w typie ikonograficznym Mater Dolorosa. Maria ma opuszczony wzrok i melancholijny wyraz twarzy wyrażający ból duchowy. Jest ubrana w ciemnoniebieski welon, spod welonu wylania się ciemna czerwonawa suknia. Wokół jej głowy jaśniejszymi kolorami w tonacji brązów oddano delikatny nimb, na nim rysuje się znak krzyża.

Obraz ma intymny, kontemplacyjny charakter. Jego forma i kolorystyka nawiązują do malarstwa hiszpańskiego lub włoskiego, np. do dzieł Murilla lub Guida Reniego.

Obraz był konserwowany: z tyłu znajduje się tekst: „Odnowił prof. Marian Słonecki, Kraków 1954 rok. Płótno w nowej ramie”.

W Starej Wsi k. Brzozowa, w bazylice Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, na ołtarzu św. Krzyża znajduje się także inny obraz przedstawiający Matkę Boską Bolesną (il. 3). Jak jednak podaje się na oficjalnej stronie jezuickiej, jest to „kopia obrazu Matki Boskiej Bolesnej o. Antoniego Reichenberga SJ – oryginał znajduje się w kolegium” (starawies.jezuici.pl) z 1965 r. Obraz ten nie posiada nimbu z krzyżem, który jest elementem dzieła z kolegium, przez co jest bardziej zbliżony do ilustracji zamieszczonej w książce Brząkalskiego.

Il. 3. Obraz Matki Boskiej Bolesnej w sanktuarium Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Starej Wsi, na ołtarzu św. Krzyża, technika i wymiary – b.d.



- W Muzeum Towarzystwa Jezusowego Prowincji Polski Południowej w Starej Wsi znajdziemy portret św. Franciszka Regis SJ (il. 4) – francuskiego jezuitę, który opiekował się chorymi w czasie epidemii dżumy. Prawdopodobnie jest to obraz, „który znajdował się w rekreacyjnej sali księży” (Brząkalski, 1922, s. 72).

Il. 4. Portret św. Franciszka Regis SJ z muzeum w Starej Wsi, olej na desce, 47 x 36,5 cm, w ramie – 57 x 47 cm



W przypadku tego obrazu możemy posłużyć się notą inwentarzową opracowaną w 2002 r. przez Dariusza Kucię:

Sportretowane popiersie świętego ma twarz skierowaną ku prawej stronie w lekkim przechyleniu. Wokół głowy delikatną kreską zaznaczona aureola. Na twarzy zarost. Włosy krótkie, zaczesane lekko ku przodowi, (...) Święty ubrany jest w czarny habit i płaszcz profeski, z postawionym kołnierzem. Kompozycja utrzymana w tonacji beżów, brązów i czerni.

Na odwrocie deski znajduje się napis: „*Święty Franciszek Regis / pinxit o. Reichenberg SI*”.

Pozwolę sobie na osobistą uwagę dotyczącą dwóch obrazów Reichenberga o potwierdzonym autorstwie ze Starej Wsi. Jako praktykujący malarz chciałabym spojrzeć na nie z perspektywy warsztatowej. W przypadku innego dzieła Reichenberga – wspomnianego portretu Jakubowicza – autor opisu odwołał się do warsztatu Tycjana i ja pozwolę sobie na potwierdzenie tego śmiałego porównania. Mamy tu do czynienia z dziełami artysty, który wykształcił własną metodę budowania przejmującego wyrazu. W obrazach ujawnia się dojrzałość twórcza, co przejawia się w pewnej zauważalnej dobitności, jak i spójności kompozycyjnej oraz w wyczuciu koloru. Plamy barwne kładzione są z płynnością, kontury są miękkie, a materia malarska – gęsta, nasyciona, pozbawiona wyraźnego rysunku pędzla. Prace emanują wyważonym urokiem – są pełne wdzięku, lecz pozbawione przesadnej słodyczy.

- Na wystawie *In splendore Dei gloria* w Muzejonie Jezuickim w Krakowie, pokazującej dzieła ze zbiorów rezydencji ojców jezuitów przy kościele św. Barbary w Krakowie (czerwiec–październik 2025 r.) prezentowane były dwie prace przypisywane Reichenbergowi. W inwentarzach jezuickich są one odniesione do *Katalogu Zabytków Sztuki w Polsce*, w którym wymienia się „głowy Chrystusa i Marii, sygn. Antoni Reichenber S.J., z końca w. XIX” (Bochnak i Samek, 1971, s. 104). Podczas pobieżnej inspekcji rewersów obu dzieł, przeprowadzonej przy okazji wystawy, nie odnaleziono sygnatur, choć nie można wykluczyć, że znajdują się one np. pod ramą. Poniżej w pierwszej kolejności przedstawiono obrazy, posilkując się identyfikującym podpisem do wystawy w opracowaniu Marii Szcześniak (2025). Z uwagi na brak widocznej sygnatury oraz dostrzegalne różnice stylistyczne autorstwo obu obrazów zostało na wystawie opatrzone znakiem zapytania, co sugeruje potrzebę pogłębionych analiz. Jednocześnie należy podkreślić, że obiekty te odpowiadają opisom zawartym w notach inwentarzowych, którym towarzyszą fotografie dzieł.

- Antoni Reichenberg (?), *Ecce Homo* (kopia: Guido Reni, *Ecce Homo*, 1620), druga połowa XIX w., olej, płótno (il. 5)

Il. 5. *Ecce Homo*: po lewej stronie obraz Reichenberga – olej na płótnie, 40,5 x 33 cm. Po prawej (dla porównania) dzieło Guida Reniego, wikiart.org



Karta inwentarzowa zbiorów krakowskiej rezydencji jezuitów informuje, że obraz powstał w końcu XIX w. i jest przypisany do stylu: historyzm. Jest to *Głowa Chrystusa*:

Przedstawienie Chrystusa w popiersiu, w ujęciu frontalnym, o lekko uniesionej głowie, twarzy ujętej *trois-quatre* zwróconej w prawo, ekspresyjnej, pełnej cierpienia. (...) Wzrok skierowany ku górze, nieruchomy, o wyraźnych źrenicach. (...) Na głowie cierniowa korona, spod której opadające na ramiona włosy. Całość obrazu w tonacji ciemnej. (...) Na ramionach słabo widoczna brązowa szata (opis, fragm.: Alina Sienkiewicz, 1987 r.).

- Antoni Reichenberg (?), *Matka Boska Bolesna* (kopia: Carlo Dolci, *Mater Dolorosa*, XVII w.), druga połowa XIX w., olej płótno (il. 6)

Il. 6. Matka Boska Bolesna: po lewej stronie obraz Reichenberga – olej na płótnie, 45 x 33 cm. Po prawej – dla porównania Carlo Dolci, *Mater Dolorosa*; wikimedia.org



W karcie inwentarzowej Sienkiewicz określiła, że obraz *Głowa Marii* powstał pod koniec XIX w. w stylu: historyzm. Jest to:

Matka Boska o głowie pochylonej ku przodowi, lekko przechylonej na prawe ramię, okolonej ciemno-szafirowym, (...) welonem. Ręce uniesione ku górze, okryte szatą, z widocznym spod niej palcem. Twarz ujęta *en trois-quatre* (...), młoda, o regularnych rysach, dużych opuszczonych ku dołowi oczach. (...) Czoło i oczy ocienione welonem. Pod szyją widoczny sfaldowany w dwóch poprzecznych fałdach brzeg białej sukni. Obraz w tonacji ciemnej. Tło gładkie, ciemno-brązowe, wokół głowy Marii rozjaśnione.

Jeśli chodzi o różnice stylistyczne między obrazami z krakowskiej rezydencji jezuitów a pracami ze Starej Wsi, warto zauważyć, że dzieła z Krakowa charakteryzuje bardziej wyrazisty ślad pędzla. Obie prace różnią się także między sobą: głowa Chrystusa została namalowana impresyjnie, z ekspresyjnym gestem, natomiast głowa Marii ma formę bardziej zwartą, a modelunek twarzy – szczególnie w partii nosa – opiera się na ostrym konturze.

Odmienność stylistyczną obrazów – zarówno w stosunku do prac ze Starej Wsi, jak i między sobą – można tłumaczyć ich zbliżeniem do dzieł innych autorów. Jeżeli zaś chodzi o wyraźne kontury i brak płynności w prowadzeniu pędzla

barwnej w przypadku głowy Marii, nie można wykluczyć, że zjawisko to wiąże się z wcześniejszymi konserwacjami obrazu (o ile takie były) bądź stanowi rezultat wprawek malarskich związanych z przygotowaniem kompozycji o tego typu tematyce.

- W publikacji Brząkałskiego znajduje się fotografia autoportretu o. Reichenberga (il. 7).

O tym obrazie 25-letniego wówczas Reichenberga Brząkałski pisał:

Miarą jego postępów z tego czasu może być jego własny miniaturowy portret, który sam namalował kolorowymi farbami na kartonie i na imieniny swojej matce posłał z napisem na odwrotnej stronie: „Mojej ukochanej Matce na pamiątkę 9-go marca 1850. Antoni”. Matka jego bowiem obchodziła imieniny swe na świętego Franciszka Rzymiankę 9 marca (Brząkałski, 1922, s. 29).

Portret ten przeszedł w spuściznie na własność Ludwika, brata Reichenberga. Jego dalsze losy nie są znane.

Il. 7. Autoportret Antoniego Reichenberga z 1850 r., technika i wymiary – b.d.



- Obraz Reichenberga miały zdobić pierwotną kaplicę Serca Jezusowego w Krakowie na Wesołej. Ksiądz Jarosław Rejowicz napisał: „W nawach dwa boczne ołtarze: po stronie lekcji Matce Boskiej poświęcony, po stronie ewangelii św. Józefowi, z odpowiednimi obrazami pędzla X. Antoniego Reichenberga T.J.” (Rejowicz, 1913, s. 5). Według Jerzego Paszendy (2007) są to obrazy zaginione.

- W czasopiśmie „Niewiasta” z 1862 r. jezuita wymieniony jest w recenzji z ekspozycji krakowskiej Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych:

Z wielką szkodą dla tegorocznej wystawy, obrazy religijne nie mają na niej swojej właściwej reprezentacji. Oprócz jednego, przedstawiającego „Ch r y s t u s a Pana z dzieckiem” p. Reichenberga Antoniego, Polaka, bawiącego w Monachium, nie ma żadnej pracy treści religijnej. W obrazie tym są godnie pochwały dwie głowy, pełne wyrazu (s. 143).

Być może o tym obrazie wspomina Reichenberg w podaniu do Konsystorza Przemyskiego, w którym pisze, że w 1861 r., malując obraz Chrystusa, zachorował na „nerwową febrę”.

Obraz jest wymieniony w *Sprawozdaniu Dyrekcji Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie z Czynności w Roku 1861/62*: „Chrystus Pan z dzieckiem, olejny. Przedmiot wzięty z Ewangelii ś. Mat. XVIII, wer. 5. «A kto by przyjął jedno dzieciątko takowe w imię moje, mnie przyjmuje»” (s. 7). Dalej znajduje się tu także *Wykaz obrazów i rycin wygranych porządkiem jak wyszły z koła w czasie losowania odbytego na dniu 26 Maja 1862 r.*, a w nim informacja: „Pan Jezus z dzieciątkiem, olejny, przez Antoniego Reichenberga z Galicyi, wygrał X. Piotrowski Erazm, pleban w Przecławiu, ob. Tarnowski” (s. 12).

Wystawienie tego obrazu potwierdza również *Pamiętnik Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie 1854–1904: pięćdziesiąt lat działalności dla ojczystej sztuki*: „REICHENBERG, ANTONI, jezuita, wystawia obraz rel. 1861” (s. 238). Biorąc pod uwagę fakt, że zestawienie to obejmuje dzieła pokazywane na wystawach Towarzystwa do 1904 r., wygląda na to, że Reichenberg na tego typu wystawie pokazał jeden obraz.

- Według Brząkałskiego w Tarnopolu Reichenberg namalował portret hr. Alfreda Potockiego –

namiestnika ówczesnej Galicji. Malował go z fotografii gabinetowej na rozkaz ks. Rektora Adolfa Kamińskiego. (...) Namiestnik przybrany w order złoto Runa pozował mu całą godzinę. (...) ks. Kamiński zawiózł go do Lwowa Namiestnikowi w darze. Do r. 1918 wisiał on w sali sejmowej (Brząkałski, 1922, s. 69–70).

Po śmierci ks. Reichenberga znaleziono w jego pracowni dwa niewielkie obrazki malowane na płótnie, pierwszy to portret Alfreda Potockiego, wysokości mniej więcej 30 cm, szerokości 20 cm, niewykończony [skoro dzieło to znalazło się w pracowni ok. 1903 r., nie był to ten sam obraz, który ekspozowany był w sali sejmowej, wg Paszendy (2007) mógłby to być szkic z natury (?)]; drugi to portret czy studium jakiegoś jezuity czy też świeckiego kapłana (Brząkałski, 1922, s. 69).

- W Starej Wsi k. Brzozowa miał znajdować się również „nieduży obraz św. Stanisława Kostki, któremu Anioł podaje Komunię św.” – „Malował go ojciec Reichenberg jeszcze będąc nowicjacie” (Brząkański, 1922, s. 72).
- „Powinny być także dwa Niepokalane Poczęcia Maryi Panny, jeden w Krakowie na Wesołej u OO. Jezuitów [...], a drugi w Starej Wsi” (Brząkański, 1922, s. 72).
- W Starej Wsi miał być również św. Józef, ale jak podaje Brząkański, spalił się.
- Kolejny obraz przedstawiający św. Józefa miał być w Krakowie – „nie wiadomo, gdzie on się teraz znajduje” (Brząkański, 1922, s. 72).
- Obraz Józefa Oblubieńca Najświętszej Panny Marii, który „odznacza się tą oryginalnością kompozycji, że u dołu w obłokach przedstawieni są św. Stanisław Kostka i św. Alojzy [Gonzaga]” (Brząkański, 1922, s. 70) miał wisieć w refektarzu kolegiackim w Chyrowie.
- „W Chyrowie jest P. Jezus otoczony dziećmi [...] Obraz jakiś czas wisiał on w przedsionku nad furtą konwiktową w Tarnopolu; potem, kiedy zwinięto konwikt w Tarnopolu i przeniesiono do Chyrowa, zabrano i ten obraz, który obecnie wisi w Chyrowie nad drzwiami kaplicy konwiktowej” (Brząkański, 1922, s. 70).
- Obraz błogosławionych męczenników angielskich Edmunda Campion i Towarzyszków: „Obraz ten przygotowywał na uroczystości beatyfikacyjne [...] Zdaje się jednak, że niezupełnie go wykończył, ponieważ przy tej pracy paraliżem dotknięty, długie miesiące musiał odleżeć w łóżku. Obecnie ten obraz znajduje się w Chyrowie w sali jadalnej”. (Brząkański, 1922, s. 71).
- Powstały także portrety, które Brząkański określił mianem mniejszych – ks. Piotra Skargi i ks. Karola Antoniewicza, „na tekturze (...). Portrety te wiszą w rozmównicy kolegium OO. Jezuitów w Tarnopolu” (Brząkański, 1922, s. 71).
- W Tarnopolu miał powstać także obraz Anioła Stróża: „Dziś znajduje się w nowym kolegium OO. Jezuitów w Tarnopolu. Pewien pan dawał za niego niegdyś 500 zł, ale go OO. Jezuici nie sprzedali” (Brząkański, 1922, s. 70).
- Kolejny obraz malowany w Tarnopolu miał przedstawiać trzech świętych: Piotra Klawera, Jana Berchmansa i Alfonsa Rodriguez: „Najoryginalniejszym jest to w tym obrazie, że obok św. Alfonsa przedstawił scenę przeniesienia Domku Loretańskiego przez aniołów. (...) Nie wiadomo jednak, gdzie ten obraz się znajduje. W Tarnopolu go nie ma” (Brząkański, 1922, s. 71–72).
- W nocy z „Lamusa” jest cytowana już informacja o portrecie p. Jakubowicza.

- Brząkałski opisuje testament Reichenberga z okresu prymicji, według którego „pan Karol Rakowski w Kurowie w Kongresówce otrzyma mój większy obraz Pana Jezusa z krzyżem olejny, który w Monachium jeszcze malowałem (...) Pan Antoni Auspitz (...) w Peszcie, dostanie mniejszy obraz olejny Pana Jezusa z krzyżem” (Brząkałski, 1922, s. 51 i 52).
- Brząkałski podaje, że: „najmilszym też jego zajęciem było malowanie obrazów Matki Boskiej. Jeden z takich obrazów Matki Boskiej Częstochowskiej wysoki na dwa metry w rodzaju transparentu, malowany jeszcze za czasów konwiktu tarnopolskiego, widocznie na jakieś przedstawienie teatralne, stał w jego pokoju przez jakieś dwadzieścia lat” (Brząkałski, 1922, s. 182–183).

Warto zwrócić uwagę na fakt niekorzystny dla rozpoznawalności kunsztu artystycznego Reichenberga: w nielicznych przywołaniach jego twórczości z ilustracjami zamieszcza się wczesny autoportret jezuity (il. 7). Choć dzieło to cechuje się pewną ekspresją, to jednak brakuje mu dojrzałości, która emanuje z prac dostępnych w Starej Wsi. Zrządzeniem losu Reichenberg mógł być rozpoznawalny w sztuce poprzez ów autoportret, zaś jedyne inne zdjęcie ilustrujące czasem jego biogram przedstawia go już zmarłego.

Dalsze losy

Skromny, cichy, biednym tylko znany a oto do jakiej chwały doszedł unikając jej dla siebie a szukając jej wszędzie dla Boga. (...) tysiące błogosławią chwilę w której stanął na ich progu, tysiące zawróciło ze złej drogi stając u spowiednicy Jego.

Dwóch ludzi w Nim było: ten który był spowiednikiem był nieraz bardzo wymagającym (...). Ten zaś, który myślał o swoich biednych, był łagodny (...). Każdy grosz dany Mu dla ubogich, rozpromieniał jego oblicze błogim uśmiechem i wywoływał łzę drżącą w oku i w głosie, gdy dziękował i błogosławił. (*Wspomnienie życia ojca ubogich...*, 1904, 8–9).

Antoni Reichenberg zmarł w opinii świętości. Jego pogrzeb zgromadził tłumy. Szczegółowy opis tego wydarzenia znajdziemy w książeczce zawierającej powyższy fragment, przypominającej również skromne życie jezuity, który nie dojadł, chodził w jednym ubraniu i służył wszystkim.

Jego starania przyczyniły się do powstania domów opieki dla ubogich w Tarnopolu. Dzięki zaangażowaniu Reichenberga udało się zorganizować budynek, do którego przenieśli się mieszkańcy suterenu starego tarnopolskiego szpitala. Osobiście im pomagał w przeprowadzce, sam wyprowadzał kalekich. Domem tym, po pewnych perturbacjach, zarządzały siostry ze Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP NP ze Starej Wsi k. Brzozowa.

Wzrastające potrzeby spowodowały konieczność zwiększenia miejsc dla potrzebujących i wkrótce powstał też kolejny ośrodek, w którym jezuita usługiwał duchowo (w tym przypadku ubodzy byli już utrzymywani przez gminę). Jeszcze później powstało kolejne „Przytulisko”, którym to szczególnie miał opiekować się Reichenberg, jako iż miało być pozbawione funduszy (Brząkałski, 1922).

Z czasem Reichenberg stał się osobą szanowaną za pracę z ubogimi i innymi potrzebującymi. Doceniano, że: „Codziennie zdążał do baraków, miewał dla jego mieszkańców naukę, a potem zaopatrywał nędzarzy w posiłek, pieniądze, odzież i lekarstwa” (Świątek, 1930, s. 182).

Zmarł poniekąd na skutek wypadku (poślizgnięcie się na lodzie), po zdarzeniu tym stopniowo tracił siły. Odszedł 23 stycznia 1903 r.

„25 lat spędził O. Reichenberg na cichym apostołstwie na obsłudze chorych” – napisał Franciszek Świątek (1930, s. 185), zaznaczając, że zasługuje on na naśladowanie, co potwierdza opinię świętości, która towarzyszy wspomnieniom o Reichenbergu. W różnych pozycjach powstałych w pierwszych dekadach XX w. postulowano wyniesienie go na ołtarze (por. ks. B.B., 1913, s. 304), a w Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie znajdziemy listy poświadczające łaskę, której dostąpiono za sprawą Reichenberga.

Po śmierci jezuita inteligencja tarnopolska powzięła myśl, by upamiętnić miejsce jego pochówku. W tym celu zawiązał się komitet, dzięki któremu w maju 1904 r. na cmentarzu Mikulinieckim w Tarnopolu stanął nagrobek z napisem: „Opiekunowi ubogich X. Antoniemu Reichenbergowi T.J. wdzięczni Tarnopolanie”. Pomnik ten przypomniano w ostatnich latach, wskazując, że sam w sobie jest zabytkiem dziedzictwa kulturowego (jest m.in. w bazie „Poloniki”).

Kult Reichenberga jest i dzisiaj obecny – w aktualnościach obwodu tarnopolskiego pisano np., że odbywają się pielgrzymki do grobu Antoniego Reichenberga: „Mnich był kochany za życia, teraz wielu ludzi przychodzi do jego grobu i mówi o uzdrowieniu” („Te News” 2019). Jednak, choć jezuita jest również obecny w niektórych słownikach jezuitkich, a także w pojedynczych pozycjach na temat ważnych postaci Tarnopola, jest raczej rozpoznawalny miejscowo.

Osobną kwestią jest wspomniana tu nieznana spuścizna artystyczna Reichenberga, brak informacji o miejscu dorobku, który mógł być spory, skoro: „Pozostała (...) po nim duża liczba obrazów, w których artyzm walczy o palmę pierwszeństwa z głęboką pobożnością” (Świątek, 1930, s. 180). Obrazy te, o ile przetrwały, powinny być skatalogowane.

Nawet pobieżny ogłęd drogi życiowej Reichenberga wskazuje na jej podobieństwo do historii Brata Alberta. Jego chwalebna posługa ubogim nie odbiła się jednak w historii tak szerokim echem, a z jego nazwiskiem nie łączymy obrazu o takim znaczeniu kulturowym jak *Ecce Homo* Adama

Chmielowskiego – być może również dlatego, że miejsce większości dzieł Jezuitów jest dzisiaj nieznaczone.

Niektóre słowa w materiałach cytowanych zostały dostosowane do współczesnych zasad pisowni.

Autorka składa podziękowania za wsparcie w pozyskiwaniu danych p. Andrzejowi Sułkowskiemu, kustoszowi Muzeum Towarzystwa Jezusowego Prowincji Polski Południowej w Starej Wsi, oraz ks. Tomaszowi Oleńczowski SJ – rektorowi kolegium ojców jezuitów w Starej Wsi.

BIBLIOGRAFIA (wyb.)

Archiwalia dotyczące Antoniego Reichenberga z Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, w tym dane dot. chrztu oraz święceń kapłańskich. Ponadto świadectwa – m.in. gimnazjalne z 1842 r. z Sambora, semestralne, akademickie ze Lwowa z 1843 r., z akademii sztuk pięknych w Monachium z 1858 r., świadectwo przyjęcia oraz semestralne z Uniwersytetu Ludwika i Maksymiliana w Monachium (od 1862 r.). Poświadczenia związane z przyjęciem do seminarium z 1864 r., list Reichenberga do Biskupa Generalnego Konsystorza w Przemyślu z 1864 r., dokument związany z posługą w Kołaczycach (1868). Listy Józefy Tymczyszynowej w sprawie ogłoszenia cudu za sprawą o. Antoniego Reichenberga (między 1911 lub 1922 (?) oraz z 1914 r.).

Bochnak, A. i Samek, J. (red.) (1971). Kościół p. w. św. Barbary i klasztor jezuitów. W: *Katalog zabytków sztuki w Polsce*. T. 4: Miasto Kraków, cz. 2: Kościoły i klasztory śródmieścia). Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 94–107.

Brząkałski, J. (1922). *O. Antoni Reichenberg T.J.* (wyd. 2). Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.

Ciciora, B. (2007). Monachijskie malarstwo historyczne XIX wieku. W: W. Bałus i B. Ciciora (red.), *Nauczyciele Matejki, Grottgera, Gierzymskich... Monachijskie malarstwo historyczne XIX wieku: wystawa w Muzeum Narodowym w Krakowie, marzec – czerwiec 2007*. Kraków: Muzeum Narodowe, 39–71.

Cieślak, S. (2013). *Działalność społeczno-kulturalna jezuitów galicyjskich w stowarzyszeniach katolickich 1856–1914*. Kraków: Wydawnictwo WAM – Akademia Ignatianum.

Czencz, W. (1903). Ś.p. O. Antoni Reichenberg T.J. (Wspomnienie pośmiertne). *Gazeta Kościelna: pismo poświęcone sprawom kościelnym i społecznym: organ Towarzystwa Wzajemnej Pomocy Kapłanów*, 11(8), 77–78.

Feuß, A. (2015). *Artysty polscy w Monachium w latach 1828–1914*. Pozyskano z: <https://www.porta-polonica.de/pl/atlas-miejsc-pami%C4%99ci/artysty-polscy-w-monachium-w-latach-1828-1914> (dostęp: 30.08.2025).

- Grzebień, L. (1996). Fryderyk Rinn. W: L. Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów, *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1996*. Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego-Wydawnictwo WAM.
- Jabłoński Pawłowicz, I. (1894 – druk 1911). Kopia notatek sprzed 30 lat w karykaturze piśmiennej o Janie Matejce. Od 1852 do 1864 r. włącznie, z przyczynkiem nieco późniejszych i okolicznościowych. *Lamus*, red. M. Pawlikowski. Lwów: H. Altenberg; Warszawa: E. Wende i Sp., 264–319.
- Koneczny, F. (1939). *Święci w dziejach narodu polskiego* (T. 7–8). Miejsce Piastowe: Towarzystwo Świętego Michała Archanioła.
- Ks. B.B. (1913). Słów kilka o sprawie, godnej zastanowienia. *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*, nr 11, 303–305.
- Matejko, J. (1895). *Z listów Jana Matejki: 1856–1863*. Kraków: nakładem redakcji „Czasu”:
- List z 29 grudnia 1858, 21–23.
 - List z 7 kwietnia 1859, 23–26.
 - List z 8 marca 1859, 27–28.
- „Niewiasta” (1862). Nr 18, 6 maj, 143–144.
- Noty inwentarzowe:
- dot. obrazu Reichenberga *Św. Franciszek Regis*, opracowana w 2002 r. przez Dariusza Kucię (w Muzeum Jezuitów w Starej Wsi k. Brzozowa).
 - dot. obrazu Reichenberga *Głowa Chrystusa*, opracowana w 1987 r. przez Alinę Sienkiewicz (w Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie).
 - dot. obrazu Reichenberga *Głowa Marii*, opracowana w 1987 r. przez Alinę Sienkiewicz (w Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie).
- Paszenda, J. (2007). Reichenberg Antoni. W: U. Makowska i K. Mikocka-Rachubowa (red.), *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających (zmarłych przed 1966 r.): malarze, rzeźbiarze, graficy*. T. 8. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, s. 290.
- Ręjowicz, J. (1913). *Pierwotna kaplica Serca Jezusowego w Krakowie na Wesołej*. Kraków: Kolegium OO. Jezuitów na Wesołej.
- Sprawozdanie Dyrekcji Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie z Czynności w Roku 1861/62*. (1862). Kraków: Nakładem Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych.
- Stępień, H. (1990). *Artyści polscy w środowisku monachijskim w latach 1828–1855*. Wrocław etc.: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Stępień, H. (2003). *Artyści polscy w środowisku monachijskim w latach 1856–1914*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.
- Świątek, F. (1930). O. Antoni Reichenberg. W: *Świętość Kościoła w Polsce w okresie rozbiorowym i porozbiorowym*. T. 1. Kielce: Zgromadzenie Służebnic Serca Jezusowego, 175–187.

- Swieykowski, E. (1905). *Pamiętnik Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie 1854–1904: pięćdziesiąt lat działalności dla ojczystej sztuki*. Kraków: Towarzystwo Przyjaciół Sztuk Pięknych.
- Wspomnienie życia ojca ubogich tarnopolskich ś.p. ks. Antoniego Reichenberga T.J. w rocznicę chwalebnej śmierci 23 stycznia 1903. (1904). Tarnopol.
- Załęski, S. (1906). *Jezuici w Polsce porozbiorowej. 1820–1905.*). T. 5, cz. 2. Kraków: nakładem drukarni W.L. Anczyca.

Źródła internetowe

- „Nagrobek Franciszka Morgenbessera i Antoniego Reichenberga”. Baza Polonika. Pozyskano z: <https://baza.polonika.pl/pl/obiekty/nagrobek-franciszka-morgenbessera-i-antoniego-reichenberga> (dostęp: 30.08.2025).
- Микулинецький цвинтар: живі історії за надгробками. *Te News*. Pozyskano z: <https://www.tenews.org.ua/post/show/1571631180-mikulineckiy-cvintar-zhivi-istorii-za-nadgrobkami> (dostęp: 30.08.2025).
- „Bazylika”. *Starawies.jezuici.pl*. Pozyskano z: <https://starawies.jezuici.pl/sanktuarium/historia-sanktuarium/zwiedzanie/> (dostęp: 30.08.2025).

Źródła ilustracji:

- Archiwum autorki, Muzeum Jezuitów w Starej Wsi k. Brzozowa, książka J. Brząkałskiego, *O. Antoni Reichenberg T.J.*
- oraz https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dolci_Mater_dolorosa_1.jpg;
<https://www.wikiart.org/en/guido-reni/head-of-christ-crowned-with-thorns-1620>

Beata Bigaj-Zwonek – doktor habilitowany sztuki w dziedzinie sztuk plastycznych, malarka i graficzka. Profesor Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, gdzie pełni funkcję Dyrektora Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa oraz Kierownika Katedry Kultury Artystycznej. Prowadzi badania w obszarze nauk o kulturze i religii, koncentrując się na zagadnieniach obrazu w kulturze, problematyce warsztatu artystycznego oraz doświadczeniach procesu twórczego. Jej zainteresowania badawcze obejmują sztukę figuratywną i zaangażowaną, tendencje ekspresjonistyczne oraz przemiany kultury artystycznej w XX i XXI.

Artykuł powstał w ramach projektu „Wzrost potencjału badawczego w naukach o kulturze i religii w obszarze wkładu kulturowego jezuitów” dofinansowanego ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Regionalna inicjatywa doskonałości” (RID).

Monika Stankiewicz-Kopeć
<http://orcid.org/0000-0003-1650-3887>
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
monika.kopiec@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.06

Pośrednik „długo błakającej się po manowcach duszy”.
Wokół pojednania z Kościołem
Stanisława Przybyszewskiego oraz roli, jaką w tym
względzie odegrał ks. Jan Pawełski SJ

STRESZCZENIE

W pojednaniu Stanisława Przybyszewskiego z Kościołem katolickim udział miał jego rówieśnik – jezuita ksiądz Jan Pawełski SJ. Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie relacji ks. Jana Pawełskiego SJ (1868–1944): kaznodziei, publicysty redaktora, krytyka literackiego z kontrowersyjnym młodopolskim pisarzem Stanisławem Przybyszewskim (1868–1927) w kontekście roli, jaką jezuita ten odegrał w pojednaniu z Kościołem, co Przybyszewski wyraził w pisemnym oświadczeniu z dnia 20 października 1926 r. Temat ten rzadko pojawia się w literaturze przedmiotu, zaś jeśli już występuje (okazjonalnie), to na ogół w formie szczątkowej. Tymczasem jest on ważny, stanowiąc istotne dopełnienie biografii zarówno samego Pawełskiego, jak również Przybyszewskiego. Na potrzeby artykułu podano analizie zgromadzony materiał źródłowy, który stanowią m.in.: wypowiedzi jezuity (publikowane na łamach ówczesnej prasy), listy Stanisława Przybyszewskiego, relacje prasowe z lat 1926–1927. Pod uwagę wzięto też (nieliczne) wzmianki naukowe poświęcone pojednaniu pisarza z Kościołem.

SŁOWA KLUCZE: ks. Jan Pawełski SJ, Stanisław Przybyszewski, jezuita, pojednanie z Kościołem katolickim, międzywojnie

ABSTRACT

Mediator of a “Soul Long Lost in the Wilderness”: On Stanisław Przybyszewski’s Reconciliation with the Church and the Role of Fr. Jan Pawełski SJ

Jesuit Jan Pawełski SJ, a contemporary of Stanisław Przybyszewski, played a role in Przybyszewski’s reconciliation with the Catholic Church. This article aims to shed light on the relationship between Fr. Jan Pawełski SJ (1868–1944) – preacher, editor, and literary critic – and the controversial Young Poland writer

Sugerowane cytowanie: Stankiewicz-Kopeć, M. (2025). Pośrednik „długo błakającej się po manowcach duszy”. Wokół pojednania z Kościołem Stanisława Przybyszewskiego oraz roli, jaką w tym względzie odegrał ks. Jan Pawełski SJ. © *Perspektywy Kultury*, 4(51), ss. 55–?? DOI: 10.35765/pk.2025.5104.06

Nadesłano: 12.09.2025

Zaakceptowano: 21.11.2025

Stanisław Przybyszewski (1868–1927), focusing on the role played by the Jesuit in the writer's reconciliation, formally expressed in Przybyszewski's written statement of 20 October 1926. This topic is rarely addressed in the literature, and when it appears, it is usually only in fragmentary form. Yet it is significant, providing an important complement to the biographies of both Pawelski and Przybyszewski. For the purposes of this study, the available source material was analyzed, including Pawelski's statements published in contemporary press, letters by Przybyszewski, and press reports from 1926–1927. The study also considers the few scholarly references addressing the writer's reconciliation with the Church.

KEYWORDS: Fr. Jan Pawelski SJ, Stanisław Przybyszewski, Jesuits, reconciliation with the Catholic Church, interwar period

Uwagi wstępne

Głośny pisarz, Stanisław Przybyszewski, (...) z Szawła stał się Pawłem i jako praktykujący wyznawca powrócił na łono Kościoła katolickiego! ([anonim], 1926c, s. 196).

W takim tonie na przełomie lat 1926/1927 o pojednaniu Stanisława Przybyszewskiego z Kościołem pisały polskie czasopisma – głównie katolickie – na ogół nazywając je „nawróceniem” i prezentując ów fakt jako sensacyjną niespodziankę. Oto bowiem 20 października 1926 r. pięćdziesięcioośmioletni wówczas Stanisław Przybyszewski (1868–1927) – kontrowersyjny autor *Synagogi szatana* (wyd. 1902), pisarz uważany przez wielu sobie współczesnych za „najwybitniejszego modernistę (...) najwięcej utalentowanego przedstawiciela Młodej Polski” (Maciejowski, 1898, s. 1), a przy tym człowiek owiany czarną legendą „«cygana» i «dekadenta», kabotyna i alkoholika, badacza czarnej magii i satanisty, erotomana” (Taborski, 1966, s. III), nazywany wymownie „prorokiem wykolejeńców” (Niemojewski, 1902, s. 67–68) – pokajawszy się i wyraziwszy żal za „wszystkie wykroczenia przeciwko zasadom tej wiary”, powrócił do Kościoła i do wiary katolickiej ([anonim], 1927c). W istocie, mogło to budzić emocje – i budziło!

A swoją drogą, ów młodopolski konwertyta – jak pisał współczesny mu Ludwik Krzywicki, sam:

wiele robił, ażeby o nim chodziły gadki między zwykłymi śmiertelnikami. Fama zaś pomnażała wybryki Przybyszewskiego i przekształcała go w jakąś potęgę demoniczną, uwodzącą młodzież i ją rozpijającą, nadużywającą łatwowierności kobiecej. Mefistofeles, Don Juan, Faust (Krzywicki, 1958, s. 441, 445).

W pojednaniu Stanisława Przybyszewskiego z Kościołem katolickim miał udział jego rówieśnik, jezuita ksiądz Jan Pawelski (1868–1944): kaznodzieja, publicysta, redaktor, a ćwierć wieku wcześniej krytyk literacki oraz adwersarz słynnego pisarza (na owym polu). Zaslugi jezuita w „nawróceniu” Przybyszewskiego eksponowane były w drugiej połowie lat 20. XX w. w wielu artykułach publikowanych na łamach prasy katolickiej, gdzie ks. Pawelskiego nazywano „narzędziem Bożem w nawróceniu pisarza” ([anonim], 1927a, s. 150).

Niniejszy artykuł ma na celu przybliżenie relacji ks. Jana Pawelskiego ze Stanisławem Przybyszewskim oraz przypomnienie roli, jaką jezuita odegrał w pojednaniu pisarza z Kościołem katolickim¹. W związku z tym poddano analizie m.in.: wypowiedzi samego ks. Pawelskiego (publikowane na łamach ówczesnej prasy²), listy Stanisława Przybyszewskiego i jego bliskich, jak również relacje prasowe z lat 1926–1927. Pod uwagę wzięto też wzmianki poświęcone pojednaniu pisarza z Kościołem zamieszczone w pracach naukowych – niestety, dość nieliczne. Wątek ten nie był bowiem przedmiotem szerszego zainteresowania badaczy zajmujących się życiem i twórczością Przybyszewskiego czy też losami ks. Pawelskiego³. Co prawda przed laty wspominali o tym biografowie Przybyszewskiego – Stanisław Helsztyński (w pracy pt. *Przybyszewski*) oraz Henryk Rogacki (autor *Żywota Przybyszewskiego*), przy tym jednak nie rozwijając tematu i nie poświęcając większej uwagi w tym kontekście osobie ks. Pawelskiego (Helsztyński, 1987, s. 358–359; Rogacki, 1958, s. 357–358). Co istotne, o roli ks. Pawelskiego w pojednaniu Przybyszewskiego z Kościołem nie wspomina nawet ks. Ludwik Grzebień, autor biogramu jezuita zamieszczonego w *Polskim słowniku biograficznym* (Grzebień, 1980, s. 361).

W tym miejscu warto także dodać, że niektórzy badacze życia i twórczości Przybyszewskiego postrzegają fakt jego pojednania z Kościołem katolickim nie tyle jako efekt istotnych przemian duchowo-religijnych pisarza, na które wpłynęły jego relacje z księdzem Pawelskim, ile przede wszystkim wpływ drugiej żony autora *Synagogi szatana* – Jadwigi. W tej optyce pojednanie Przybyszewskiego z Kościołem widzą głównie w perspektywie podjętej przez Przybyszewskich decyzji o ślubie kościelnym (co stało się możliwe po śmierci pierwszego

-
- 1 Na temat ks. J. Pawelskiego – głównie jako krytyka literackiego, pisałam m.in. w: Stankiewicz-Kopeć, 2012; 2024. W niniejszym artykule odwołuję się do niektórych ustaleń tam poczynionych – głównie w części dotyczącej krakowskiej polemiki Pawelskiego i Przybyszewskiego.
 - 2 Niestety, żadne materiały archiwalne w jakikolwiek sposób związane z relacjami Pawelskiego i Przybyszewskiego z czasów warszawskich (z lat 20.) nie zachowały się ani w Archiwum Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego (prawdopodobnie uległy zniszczeniu w czasie II wojny światowej, w okresie powstania warszawskiego), ani w zbiorach Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego.
 - 3 Jeśli w ogóle wspomina się o relacjach Przybyszewskiego i ks. Pawelskiego, to głównie w kontekście ich polemik z czasów krakowskich. Oprócz wymienionych już prac, por. m.in.: Pławecka, 2005; Niewiarowska, 2015; Sobieraj, 2019.

męża Jadwigi – poety Jana Kasprowicza). Z tego względu często bagatelizują znacznie decyzji pisarza, prezentując ją przede wszystkim jako efekt presji jego ambitnej żony, dążącej do zawarcia ślubu w Kościele, a nawet jako swoisty akt jej „terroru” wobec sławnego męża. W literaturze przedmiotu poświęconej życiu Przybyszewskiego pojawiają się więc niekiedy wzmianki o tym, że Jadwidze Przybyszewskiej „udało się «sterroryzować smutnego szatana» (...), by w końcu doprowadzić do nawrócenia na wiarę rzymskokatolicką i «pojednania z Bogiem»” (Żurko, 2016, s. 154).

W moim przekonaniu warto bliżej przyjrzeć się pojednaniu pisarza z Kościołem, stanowiącym istotne dopełnienie biografii zarówno jego samego, jak też ks. Pawelskiego. Co do Przybyszewskiego, to, jak pisał Jerzy Żurko w artykule poświęconym legendzie literackiej pisarza, jego pojednanie z Kościołem („nawrócenie”) to jeden z „punktów szczytowych wspierających legendę” artysty, pomimo że „w żaden sposób nie weszło w skład legendy [Przybyszewskiego – M.S.K.] i nie jest zauważane jako przełom w życiu pisarza” (Żurko, 2016, s. 153).

I

„Jezuici tu na gwałt na mnie uderzają”.

Ksiądz Jan Pawelski i Stanisław Przybyszewski
w młodopolskim Krakowie

Biologicznych rówieśników, księdza Jana Pawelskiego i pisarza Stanisława Przybyszewskiego, połączył młodopolski Kraków, w którym obydwa znaleźli się w latach 90. XIX stulecia. Dwudziestotrzyletni Pawelski (od 16. roku życia związany z zakonem jezuitów) przyjechał do Krakowa już w 1891 r., wysłany tam przez władze zakonu w celu odbycia studiów teologicznych w kolegium przy ul. Kopernika 26. W mieście tym ks. Pawelski przebywał ponad dwie dekady (z krótkimi przerwami) – do roku 1918⁴.

W trakcie pobytu w Krakowie jezuita podjął wspomniane już studia teologiczne (1891–1897), a także rozwinął aktywność duszpasterską, organizacyjną i publicystyczną. W okresie krakowskim Pawelski m.in. zajmował się Towarzystwem im. Piotra Skargi (w roku 1911 współorganizował I Wystawę Współczesnej Polskiej Sztuki Kościelnej im. Piotra Skargi, a rok później zorganizował Zjazd Skargowski i wydał materiały pokongresowe). Pawelski wszedł również do Komitetu Obchodów Setnej Rocznicy Urodzin Zygmunta Krasińskiego (1912). Tutaj też uzyskał święcenia kapłańskie (w 1894 r.).

⁴ Z przerwami na tzw. trzecią probację, którą Pawelski odbył w Tarnopolu w latach 1896–1897, a także z przerwą na początku I wojny światowej, po zajęciu przez wojsko kolegium jezuickiego.

W tamtym okresie ks. Pawelski szczególnie mocno zaangażował się w działalność publicystyczną, głównie jako współpracownik (od 1895 r.), a następnie wieloletni redaktor (w latach 1902–1918) „Przeglądu Powszechnego” – wydawanego przez jezuitów (od 1884 r.) katolickiego miesięcznika o charakterze społeczno-kulturalnym. Stanowisko redaktora objął Pawelski po zmarłym rok wcześniej ks. Marianie Morawskim (Grzebień, 1980, s. 361–363). Artykuły publikowane na łamach „Przeglądu Powszechnego” zwracają uwagę, że Pawelski obok spraw religijnych i społecznych interesował się też krytyką literacką; w tym względzie był dociekliwy, bystry, uważny.

Należy podkreślić, że ks. Pawelski znalazł się w Krakowie w czasie, kiedy rodziła się Młoda Polska, zaś samo miasto na jego oczach stawało się centrum nowej sztuki i literatury *fin de siècle’u*. W środowisku krakowskim Pawelski stał się rozpoznawalny jako krytyk modernizmu – nowoczesności, która „uśmierciła” Boga, w konsekwencji wiodąc ludzkość ku nihilizmowi, dekadentyzmowi i liberalizmowi⁵.

Stanisław Przybyszewski przybył do Krakowa siedem lat później niż ks. Pawelski – na początku września roku 1898, na zaproszenie tamtejszych młodych literatów (niebawem przyjechała tam także jego żona Dagny Juel) (Hel-sztyński, 1958, s. 208–234). Pisarz zjechał do miasta już w blasku opromieniającego go mitu „genialnego Polaka” („Der geniale Pole”), artysty łamiącego konwenanse: „króla bohemy”, „nowego Mesjasza literatury”. Tego rodzaju sławę i rozgłos zyskał Przybyszewski kilka lat wcześniej, w czasie swojego pobytu w Berlinie⁶. Tam właśnie Przybyszewski, jak pisze badaczka jego twórczości, Gabriela Matuszek-Stec:

sformułował koncepcję antropologii jednostki twórczej, pojmowanej jako medium nieświadomości, koncepcję „sztuki wykrzyku duszy”, będącej rewelacją treści nieświadomych, oraz teorię nowoczesnej powieści, skoncentrowanej na uczuciowym i emotywnym życiu bohaterów, dokonujących głębokiej autoanalizy (Matuszek-Stec, 2023, s. 29).

Dla porządku przypomnijmy podstawowe fakty związane z pobytem pisarza w Krakowie, co prawda znane, bowiem wiele razy opisywane w literaturze przedmiotu, jednak niezbędne jako kontekst do dalszych refleksji. Przybywając do Krakowa, Przybyszewski niemal od razu objął redakcję czasopisma „Życie”, którym kierował od końca października 1898 do lutego 1900 r. (oprawę graficzną pisma zlecono Stanisławowi Wyspiańskiemu). Na łamach „Życia” w roku

5 Zainteresowany modernizmem ks. Pawelski w roku 1911 wydał pracę zbiorową pt. *Szkice o modernizmie*, gdzie zamieścił też własny artykuł zatytułowany *Katolicyzm i modernizm*.

6 Na temat twórczości Przybyszewskiego zob.: Matuszek, 1996; 2016; 2023. D. Matuszek-Stec dokonała też najnowszej edycji krytycznej dzieł literackich pisarza: Przybyszewski, 2022–2024.

1899 Przybyszewski zamieścił swój programowy *Confiteor* – manifest polskiego modernizmu – oraz rozprawę *O nową sztukę*; rychło zyskując sławę „inicjatora modernistycznego zwrotu w literaturze” (Matuszek-Stec, 2023, s. 29), a przy tym miano „najciężej chorego” pośród modernistów (Gosławiec, 1899, s. 1–2).

To właśnie z Przybyszewskim – nowatorem literackim, skandalistą i „bożyszczem” krakowskiej bohemy – ks. Pawelski wszedł w spór ideowo-artystyczny. Poglądy jezuita dotyczące sztuki (literatury) stanowiły antytezę programu głoszonoego przez Przybyszewskiego (Stankiewicz-Kopeć, 2012, s. 15–28). Chociaż nawet jezuicki krytyk gotów był przystać na ogólną ideę pisarza, iż „sztuka jest odtworzeniem duszy we wszystkich jej przejawach”, to bardzo mocno niepokoiło go „zbytne rozszerzenie zakresu sztuki” (Sobieraj, 2019, s. 45), a także ode-
rwanie jej od zasad moralnych i obowiązków społecznych.

W świetle swoich wypowiedzi krytycznoliterackich, publikowanych na przełomie wieków na łamach „Przeglądu Powszechnego”, ks. Pawelski jawi się jako człowiek, który z jednej strony zdaje sobie sprawę z rewitalizującej siły niektórych nowości kulturalnych, zaś z drugiej ma bardzo poważne zastrzeżenia co do konkretnych elementów (idei) „młodej sztuki” i literatury, spopularyzowanych wraz z prądami modernistycznymi. Jezuita krytykował je z punktu widzenia zasad katolicyzmu jako niebezpieczne – zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i społecznej (narodowej).

Do kwestii krytycznoliterackich – w tym także do samego Przybyszewskiego – odniósł się ks. Pawelski przede wszystkim w dwóch rozprawach opublikowanych na łamach „Przeglądu Powszechnego” w ostatnich latach XIX stulecia pt.: *Program nowej polskiej poezji* (1898, t. 60) oraz *Z estetyki krakowskiego dekadentyzmu* (1899, t. 62), jak również w recenzjach publikowanych na łamach pisma. Krakowskiego jezuitę w sposób szczególnie niepokoiła propagowana przez Przybyszewskiego teoria „nagiej duszy” (Mrówka, 2012, s. 45–55), którą Pawelski poddał krytyce w artykule pt. *Program nowej polskiej poezji*, wykazując jej „jednostronność” oraz uznając ją za szkodliwą społecznie. Krytyka „nagiej duszy” musiała dotknąć Przybyszewskiego, skoro odpowiedział on na „zaczepekki ks. Pawelskiego” i odniósł się do jego „napaści w «Przeglądzie Powszechnym»” już w pierwszym (październikowym) numerze redagowanego przez siebie „Życia”, zarzucając jezuitcie zupełny brak zrozumienia dla swojej twórczości: „(...) ksiądz Pawelski pomimo, że czytał moje utwory, czytać nie umie (...) Ale smutno, smutno, smutno, że ludzie czytać nie umięją (...)” (S.P. [Przybyszewski], 1898, s. 520).

Przybyszewski, przestrzegając Pawelskiego przed dalszymi „napadami” na „nagą duszę”, dość nieoczekiwanie tłumaczył:

A na „nagą” duszę niech ks. Pawelski, jako teolog i dobry katolik, nie napada, bo „naga” dusza tworzyła przepiękne rzeczy. Jej to zawdzięczamy katedry w Toledo, Burgos i Notre Dame. Jej to zawdzięczamy objawienia (...). Jej mamy

do zawdzięczenia wizje, pomieszczane na kapitelach katedr gotyckich i ukrzyżowanie Chrystusa takiego Domenico Greco (S.P. [Przybyszewski], 1898, s. 520).

W liście napisanym miesiąc później przez Przybyszewskiego do Jana Kasprowicza (z listopada 1898 r.) pisarz, odnosząc się do owej polemiki z ks. Pawelskim, donosił: „Jezuici tu na gwałt na mnie uderzają, ale Bóg da, że się im oprę” (Przybyszewski, 1937, s. 495).

Tymczasem jezuita ks. Pawelski nie ustawał w polemikach i w opublikowanym w następnym roku artykule pt. *Z estetyki krakowskiego dekadentyzmu*, odnosząc się do twórczości Przybyszewskiego, skonkludował: „Talent pana Przybyszewskiego w tak ciasnym obraca się kółku (...) tak jest często niesamowicie patetyczny, dziwacznie obrazujący, chaotyczny i tak goni dziecinnie za blaskiem słów, często z pogwałceniem sensu i logiki” (Pawelski, 1899, s. 188–189). W ten sposób ks. Pawelski stał się jednym z krytyków poglądów Przybyszewskiego na literaturę i sztukę.

Warto dodać, że chociaż w okresie krakowskim ks. Pawelski i Przybyszewski starli się „w literackiej polemice”, to wówczas nie zetknęli się ze sobą osobiście. Wspominał o tym po latach sam ks. Pawelski ([anonim], 1927a, s. 15). Na bezpośrednie spotkanie ks. Pawelski i Przybyszewski musieli poczekać ćwierć wieku (do połowy lat 20.). Wtedy los zetknął ich ponownie, tym razem w stolicy niedawno odrodzonej II Rzeczypospolitej – jednak już w zupełnie innych okolicznościach.

II

„A jednak!”. Przybyszewski – ku przemianie

„Życie”, które pod redakcją Przybyszewskiego stało się trybuną programową Młodej Polski, upadło w roku 1900. Niebawem Przybyszewski wyjechał z Krakowa, a jego wyjazd zakończył polemiki z ks. Pawelskim. Losy pisarza, zarówno przed jego zamieszkaniem w Krakowie, jak i po wyjeździe z miasta, było burzliwe; naznaczone kolejnymi dramatami i skandalami, w tym (prawdopodobnie) samobójczą śmiercią kochanki Przybyszewskiego i matki jego trójki dzieci, Marty Foerder – co wydarzyło się jeszcze w Berlinie w 1896 r. (pisarz przypłacił to kilkunastodniowym aresztem), a także licznymi romansami i zdradami.

Mieszkający w Krakowie Przybyszewski w czerwcu 1899 r. wyjechał z odczytem z Krakowa do Lwowa, gdzie rozpoczął romans z Jadwigą Kasprowiczową, żoną Jana Kasprowicza, od lat pozostającego z Przybyszewskim w serdecznych stosunkach. Jednocześnie pisarz miał też romans z malarką Anielą Pająkową, którego owocem była córka – Stanisława (Helsztyński, 1958, s. 241–244; Rogacki, 1987, s. 110–111). W 1900 r. od Przybyszewskiego odeszła żona, Dagny, która niedługo potem (na początku czerwca 1901 r.) została zastrzelona

w Tyflisie (obecnie Tbilisi) przez zakochanego w niej syna kaukaskiego przemysłowca Władysława Emeryka.

Śmierć Dagny otworzyła Przybyszewskiemu drogę do związku z Kasprowiczową, która porzuciwszy męża i córki, zamieszkała z pisarzem. Kilka lat później (w kwietniu 1905 r.), po uzyskaniu rozwodu z Kasprowiczem, Jadwiga wzięła z Przybyszewskim ślub cywilny. W następnym roku Przybyszewscy przeprowadzili się do Monachium, gdzie przebywali do roku 1919 r. Po zakończeniu wojny małżonkowie mieszkali m.in. w Pradze i w Poznaniu, a następnie (na początku lat 20.) w Gdańsku. Jesienią roku 1924 zamieszkali w Warszawie.

Ten niełatwy dla obojga związek zakończył awanturniczy okres w życiu pisarza i w pewnym stopniu uporządkował jego życie (Badowska, 2011, s. 34), chociaż sam Przybyszewski nieraz narzekał na zaborczość Jadwigi (z jednej strony eksponował jej rolę w swoim życiu, a z drugiej oskarżał o kolejne niepowodzenia) (Helsztyński, 1958, s. 242). Badacze jego twórczości zwracają uwagę, że w tym czasie nastąpiło też pewne „przesunięcie myśli” Przybyszewskiego w zupełnie innym kierunku światopoglądowym niż w okresie berlińsko-krakowskim. Przede wszystkim pisarz zaczął dystansować się do postawy dekadencej, z jaką dotychczas był utożsamiany, jednocześnie poszukując nowej inspirującej idei. Jak zauważył Marek Grajek, wówczas w twórczości Przybyszewskiego pojawiają się „wątki, wynikające ze zwrotu pisarza w stronę mistyki, co też służyć miało zrozumieniu przezeń praw dziejów” (Grajek, 2015, s. 152–153). Światopogląd Stanisława Przybyszewskiego ulegał przemianom, w efekcie prowadząc go do – dokonanego u schyłku życia – oficjalnego powrotu do Kościoła katolickiego (Grajek, 2015, s. 167).

Badacze życia i twórczości pisarza zwracają uwagę, że autor *Synagogi szatana* – urodzony i wychowany w rodzinie katolickiej (pisarz zdystansował się od katolicyzmu w okresie berlińskim, m.in. pod wpływem pism Fryderyka Nietzschego) – przez całe życie czuł „głębką potrzebę religii i mistycznej ekstazy”, jednocześnie przeżywając ostry „konflikt wywołany przyjęciem na siebie odpowiedzialności za głoszony satanizm” (Borzym, 1968, s. 17). Gabriela Matuszek podkreśla zaś, że Przybyszewski przez całe swoje życie „był typem religijnym”, człowiekiem, który:

wewnętrznie nie mógł zgodzić się na pustą transcendencję i zaakceptować „końca metafizyki” obwieszczonego przez nowożytną epokę. W świecie *post mortem Dei* będzie poszukiwał innych form komunikacji ze sferą sacrum, poprzez różne, niejednokrotnie diaboliczne maski (...) (Matuszek, 2008, s. 388).

Z tego względu pisarz toczył „nieustanny dialog z religią chrześcijańską”, a jego utwory pełne były „religijnych odniesień, obrazów katolickiej liturgii, presji

nakazów Dekalogu” (Matuszek, 2008, s. 399). W innym miejscu wspomniana badaczka trafnie zauważa, że Przybyszewski katolicyzm „miał niejako «zakodowany we krwi»”, a w jego pełnej sprzeczności twórczości pojawiają się liczne „ślady tłumionej religijności” (Matuszek, 2011, s. 117–118). A tak na marginesie, ów przebijający z utworów Przybyszewskiego „katolicki sentymentalizm” i „opar katolicki” drażnił niemieckich – protestanckich krytyków jego dzieł (Matuszek, 1996, s. 33, 43, 249).

Na przemiany światopoglądu zdystansowanego do katolicyzmu pisarza w następnych dekadach wpłynęły kolejne doświadczenia oraz – co nie bez znaczenia – spadek popularności jego dotychczasowych dzieł⁷. W efekcie już w okresie I wojny światowej Przybyszewski – jeszcze tak niedawno będący propagatorem elitarniej koncepcji sztuki – zaczął występować w roli orędownika idei niepodległościowych (Matuszek-Stec, 2023, s. 32). Coraz bardziej dystansujący się od swojego niedawnego wizerunku pisarz angażował się społecznie, charytatywnie i narodowo. Wykorzystując swoją popularność, Przybyszewski „publikował w całej Polsce ogromną liczbę odezw, artykułów i listów otwartych, wystawiał sztuki, tworzył komitety, urządzał zebrania, a nawet kwestował podczas uroczystości organizowanych ku jego czci” (Matuszek-Stec, 2023, s. 33).

Po wojnie pisarz wspierał odrodzoną Rzeczpospolitą, m.in. organizując akcje społeczne oraz inicjując przedsięwzięcia patriotyczne i dobroczynne. Badacze twórczości Przybyszewskiego zauważyli, że w tamtym czasie coraz częściej w jego wypowiedziach i utworach literackich pojawiały się nie tylko idee patriotyczne, ale nawet wątki mesjanistyczne. Chociaż sam Przybyszewski „nigdy nie stał się mesjanistą *sensu stricto*”, co podkreśla Marek Grajek, autor artykułu o *Mesjanizmie Stanisława Przybyszewskiego* (Grajek, 2015, s. 164–167).

*

Ostatnie trzy lata swojego życia (od jesieni roku 1924) Przybyszewski spędził w Warszawie, mieszkając na Zamku Królewskim, w mieszkaniu znajdującym się Pałacu pod Blachą (w jego lewym skrzydle) i pracując jako sekretarz spraw cywilnych w Kancelarii Cywilnej Prezydenta Rzeczypospolitej, Stanisława Wojciechowskiego. Za zasługi z tamtego okresu Przybyszewski został odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (1925), a siedem miesięcy przed śmiercią otrzymał także Krzyż Komandorski (1927).

Stanisław Przybyszewski zmarł 23 listopada 1927 r. na atak serca w czasie pobytu w Jarontach w majątku Znanieckich. Schorowany pisarz, mający

7 Przybyszewski zajął się tematyką wojenną (także z powodów finansowych), m.in. napisał: teksty: *Polska i święta wojna*, *Tyrteusz i Szlakiem duszy polskiej*. Zajmowały go wówczas także refleksje metafizyczne, eschatologiczne, kierujące go ku myśli mistycznej. Potem zainteresował się też gnozą, co widać np. w: *Il regno doloroso* (1924). Zob. Jocz, 2013, s. 48–49.

wówczas kłopoty finansowe (po obniżeniu mu pensji przez prezydenta Mościckiego)⁸, przybył tam wraz z żoną kilkanaście dni wcześniej.

III

„Narzędzie Boże w nawróceniu pisarza” – o roli ks. Pawelskiego w pojednaniu Przybyszewskiego z Kościołem katolickim

Ksiądz Jan Pawelski po wyjeździe na stałe z Krakowa w roku 1918 zaprzestał aktywności krytycznoliterackiej, odtąd publikując przede wszystkim artykuły skupiające się na kwestiach religijnych, społecznych oraz historycznych. Po 1918 r. Pawelski przebywał m.in. we Lwowie, potem (od roku 1919) zamieszkał w Warszawie, gdzie pozostał przez ćwierć wieku – do końca swojego życia („oprócz r. 1926/27, który spędził w Lublinie”; Grzebień, 1980, s. 362). Ksiądz Jan Pawelski i Stanisław Przybyszewski zamieszkiwali więc w stolicy w tym samym czasie przez kilka lat – między rokiem 1924 a 1927 (Grzebień i in., 1996, s. 494).

Mieszkając w Warszawie, ks. Pawelski odznaczał się dużą aktywnością. Przede wszystkim zorganizował placówkę jezuicką przy ul. Świętojańskiej, której został superiorem (1921). W stolicy odrodzonego państwa polskiego jezuita organizował też kolejne stowarzyszenia katolickie (m.in. Apostolstwo Modlitwy, Sodaliję Mariańską), był również promotorem Ligii Katolickiej w archidiecezji warszawskiej. Przez wiele lat ks. Pawelski opiekował się tamtejszym Towarzystwem im. Piotra Skargi (1927–1944): w roku 1936 jezuita zorganizował w Warszawie Zjazd Skargowski i wydał książkę pamiątkową (*Duch Skargi w Polsce Współczesnej*, Warszawa 1937). Ksiądz Pawelski udzielał także rekolekcji w warszawskich szkołach średnich, jak również rekolekcji stanowych – głównie nauczycielom i oficerom; Grzebień, 1980, s. 361–362). Warto dodać, że Pawelski, któremu bliskie były sprawy narodowe, zasłynął w Warszawie także jako kaznodzieja. Tak jak niegdyś podziwiany przez siebie Piotr Skarga, tak teraz i on sam zabrał głos w sprawach dotyczących niedawno odrodzonej ojczyzny. Dnia 28 listopada 1922 ks. Jan Pawelski wygłosił kazanie podczas nabożeństwa w katedrze św. Jana w Warszawie poprzedzającego otwarcie obrad Sejmu i Senatu I kadencji (Pawelski, 1922, s. 155–156).

Jako że ks. Jan Pawelski nie był jednym z wielu anonimowych warszawskich duchownych, mieszkający w stolicy Przybyszewski zapewne nie raz miał okazję słyszeć o swoim dawnym adwersarzu. Jak wynika z relacji jezuity, to właśnie Przybyszewski nawiązał z nim kontakt w drugiej połowie roku 1926

8 Prezydent Ignacy Mościcki obniżył Przybyszewskiemu pensję z 350 zł na 250 zł.

(prawdopodobnie we wrześniu lub na początku października), zaś w efekcie kolejnych ich spotkań nastąpiło pojednanie pisarza z Kościołem (Pawelski, 1926, s. 3–4]).

Jak w tamtym czasie wyglądała sytuacja Przybyszewskiego? W roku 1926 mieszkający na stałe w Warszawie pisarz odbył kolejne podróże w celu podratowania mocno nadwątłego zdrowia. Najpierw więc Przybyszewscy udali się do Sopotu, a potem wyjechali przez Zakopane do Fuschl (w Austrii). Latem roku 1926 (1 sierpnia) zmarł Jan Kasprówicz, co pozwoliło Jadwidze Przybyszewskiej doprowadzić do ślubu kościelnego ze Stanisławem, z którym od ponad dwóch dekad żyła w związku cywilnym. Kilka tygodni później Jadwidze i Stanisławowi Przybyszewskim sakramentu małżeństwa udzielił właśnie ks. Pawelski. Cichy ślub Przybyszewskich odbył się w Warszawie 22 października 1926 r. (Helsztyński, 1987, s. 357). Świadkiem ślubu był jezuita ks. Kazimierz Wach.

Tuż przed ślubem, 20 października 1926 r., Stanisław Przybyszewski złożył w obecności jezuity oświadczenie następującej treści:

Oświadczam, że w wierze katolickiej, w której się urodziłem, chcę żyć i umierać. Za wszystkie wykroczenia przeciwko zasadom tej wiary serdecznie żałuję i pragnę wszystko naprawić. Jak najgłębiej i jak najszczerzej Kościołowi katolickiemu oddany Stanisław Przybyszewski. Warszawa, 20. X. 1926 ([anonim] 1927c)⁹.

Dla porządku należy podkreślić, że Przybyszewski nigdy nie był ekskomunikowany przez Kościół, jak również nie nałożono na niego innych kar kościelnych, chociaż „jego działalność literacka spotykała się częściowo z ostrą krytyką Kościoła katolickiego i była sprzeczna z zasadami religii katolickiej” ([anonim], 1926d, s. 2). Pomimo tego pisarz – formalnie – nigdy nie odszedł z Kościoła. Oświadczenie, podpisane tuż przed ślubem z Jadwigą, w gruncie rzeczy nie było więc konieczne. Prawdopodobnie miało jednak uciąć spekulacje na temat wiary Przybyszewskiego i jego stosunku do Kościoła.

Jak wynika z artykułów zamieszczanych na łamach międzywojennej prasy (w połowie lat 20.), „sensacyjne pogłoski” o tym, że „znany literat Stanisław Przybyszewski zamierza pojednać się z Kościołem katolickim”, „krążyły po Warszawie” już co najmniej od wczesnej jesieni 1926 r. (pisano o tym w gazecie „Gość Niedzielny. Tygodnik dla katolików diecezji częstochowskiej” 1926 r., nr 32). Prawdopodobnie bowiem to właśnie w owym czasie zaczęły się regularne spotkania ks. Pawelskiego z Przybyszewskim, o których informacja przestała się do prasy.

Sprawa stała się głośna w ostatnich dniach października 1926 r. po tym, jak ks. Jan Pawelski (za zgodą Przybyszewskiego) poinformował opinię publiczną

9 Oświadczenie cytuję za: [anonim], 1927c. Oryginał znajduje się w Ossolineum we Wrocławiu.

na łamach prasy (najpierw stołecznej) o pojednaniu pisarza z Kościołem (Rogacki, 1987, s. 357–358). W następnych dniach i tygodniach informacje na ten temat pojawiły się w kolejnych pismach wychodzących w rozmaitych częściach kraju. Przykładowo, już 27 października w „Dzienniku Poznańskim” została zamieszczona notatka pod wymownym tytułem pt. *Stanisław Przybyszewski odwołuje swe błędy przeciw wierze katolickiej* ([anonim], 1926d, s. 2).

Warto przytoczyć nieco obszerniejsze fragmenty relacji ks. Pawelskiego, stanowiącej podstawowe źródło wiedzy dla autorów kolejnych notatek prasowych na ten temat¹⁰, na czele z poczytnym w owym czasie „Ryccerzem Niepokalanej”, miesięcznikiem wydawanym od roku 1922, którego nakłady „wielokrotnie przerastały takie czasopisma literackie, jak np. «Wiadomości Literackie» czy «Skamander»” (Żurko, 2016, s. 156, przypis 18). Na marginesie ten wysoki nakład zawdzięczał „Ryccerz Niepokalanej” „między innymi dużym możliwościom kolportażu i reklamy, prowadzonym przez samych duchownych i organizacje katolickie, niskim kosztem produkcji, wykonywanej przez zakonników, a przede wszystkim kierownictwu pisma – ojcu Maksymilianowi Kolbe” (Zieliński, 1981, s. 254). W styczniowym numerze „Ryccerza Niepokalanej” jego czytelnicy mogli więc przeczytać artykuł pod wymownym tytułem *Nawrócenie Stanisława Przybyszewskiego*, w którym zamieszczono relację ks. Pawelskiego o dokonanych kilka miesięcy wcześniej pojednaniu Przybyszewskiego z Kościołem. Jezuita pisał:

Lat temu dwadzieścia kilka zetknąłem się po raz pierwszy ze Stanisławem Przybyszewskim. Nie osobiście, ale w literackiej polemice. (...) Oto kilka tygodni temu Stanisław Przybyszewski nawiązał ścisłą łączność z życiem i praktykami Kościoła katolickiego. Dawne polemiczne zatargi zamiast go odstraszyć, skierowały go ku mnie. W kilkakrotnej rozmowie zwierzył się ze stanu swej duszy przede mną, a oceniając doniosłość tej rzeczy, pozwolił podzielić się tą wiadomością ze szerszym ogółem.

I nie działo się to wszystko na łożu śmierci! Jest w pełni sił. Mam ufność, że zmiana ta znajdzie oddźwięk w dalszej twórczości znakomitego pisarza, któremu oby Bóg pozwolił długie jeszcze lata na chwałę Boga i Ojczyzny pracować ([anonim], 1927a, s. 15)¹¹.

Chociaż sam ks. Pawelski w swojej relacji kapłańskiej nie nazwał przypadku pisarza wprost „nawróceniem”, to jednak piszące na ten temat czasopisma katolickie – na przykład „Ryccerz Niepokalanej” – na ogół interpretowały go właśnie w taki sposób: jako „nawrócenie” grzesznika. Samego zaś Przybyszewskiego

10 Niekiedy autorzy artykułów prasowych włączali relację ks. Pawelskiego – w całości lub we fragmentach – do swoich tekstów (cytujac jezuitę)

11 Relację tę zamieszczono też wcześniej w innych gazetach (Pawelski, 1926b, s. 3–4; 1926a, s. 5–6).

okrzyknięto „konwertytą”, którego „długo błakająca się po manowcach dusza znalazła wreszcie drogę do prawdy wiecznej” ([anonim], 1927a, s. 15).

W podobnym tonie w drugiej połowie listopada 1926 r. pisały m.in. „Gazeta Kościelna. Tygodnik poświęcony sprawom Kościoła” ([anonim], „Gazeta Kościelna. Tygodnik poświęcony sprawom Kościoła” (R. XXXIII z 28 listopada, s. 560–561), „Gość Niedzielny. Tygodnik dla katolików diecezji częstochowskiej” i „Gość Niedzielny. Tygodnik dla ludu katolickiego diecezji śląskiej”, a także „Drwęca z dodatkami: „Opoka Młodzieży” i „Nasz Przyjaciel” ([anonim], 1926a). W grudniu tego samego roku podobną informację zamieściło pismo „Powściągliwość, Praca. Miesięcznik Ilustrowany. Organ Towarzystwa Michała Archaniola”. W styczniu 1927 r. artykuł na ten temat opublikował wspomniany już „Rycerz Niepokalanej” ([anonim], 1927a, s. 150). Natomiast w lutym 1927 r. wzmianka o „nawróceniu Stanisława Przybyszewskiego” ukazała się poza granicami Polski, w polskojęzycznym „Tygodniku Polskim” wychodzącym w Harbinie – w północno-wschodnich Chinach! ([anonim], 1927b, s. 3).

Dla ówczesnej prasy katolickiej przypadek „smutnego szatana” stał się symbolem tryumfu Boga i Kościoła we współczesnym świecie – i w taki właśnie sposób na ogół prezentowano go czytelnikom. Warto dodać, że dwa lata później (już po śmierci pisarza) ks. Józef Makłowicz opisał przypadek „nawrócenia” Przybyszewskiego w moralistycznym *Wyborze przykładów ojczystych do nauki wiary i obyczajów* – publikacji zawierającej „zbiór przykładów nie tylko do kazań i wykładu, ale jako czytanka, do bibliotek ludu i młodzieży” (Makłowicz, 1928, s. 5)¹².

Prowadzona była swoista ofensywa prasowa dotycząca „nawrócenia” Przybyszewskiego, w efekcie której został on włączony „do szeregów głównych literatów-konwertytów” ([anonim], 1926a, bez numerów stron; [anonim], 1927a, s. 15). Musiała ona irytować pisarza, skoro w liście z 8 grudnia 1926 r., skierowanym do nieznanej z nazwiska – „N.N.”, tłumaczył on:

Ja nie jestem żadnym *convertitą*. Nigdy nie występowałem przeciwko Kościołowi katolickiemu – z pism moich nie potrzebuję odwołać jednego słowa (...) może być, że byłem krnąbrnym i nieposłusznym synem świętej matki Kościoła katolickiego, ale nigdy się przynależności do niego nie wypierałem. To żadne „nawrócenie” ani z strony mej żony, ani też z mojej, to jedynie tylko pokorne „pojednanie” się z Kościołem i poddanie się jego przez Boga mu danemu autorytetowi (za: Helsztyński, 1969, s. 341).

Dalej, najwyraźniej zdenerwowany pisarz, podkreślał:

12 Przypadek pisarza został opisany na s. 56–57, przykład 125.

I nigdy nie zezwolę na to – jak już na to zakrawa – ten nasz – żony mej i mój wspólny akt wielkiej i cichej pokory – mógł zostać wyzyskany w celach jakiejś szkolnickiej propagandy.

Było to naszą czystą, głęboką potrzebą pojednanie się z Kościołem (...). A jeśli ktoś myśli, że ten fakt mojego najgłębszego przeżycia (...) będzie mógł wyzyskać w jakichkolwiek propagandystycznych celach, to spotka go smrotne rozczarowanie (za: Helsztyński, 1969, s. 341)¹³.

*

Trudno oceniać rzeczywiste motywacje Przybyszewskiego, które doprowadziły go do pojednania z Kościołem, a także trwałość owego aktu – pisarz zmarł bowiem rok później. Niemniej jednak o tym, że pojednanie Przybyszewskiego z Kościołem (obok aspektów „praktycznych” związanych z jego ślubem kościelnym) najprawdopodobniej miało też głębszy wymiar duchowy, może świadczyć list napisany przez Przybyszewskiego do ks. Pawelskiego pół roku później – wysłany z Sopotu 27 kwietnia 1927 r. – w którym pisarz relacjonował jezuitcie swoje postępy w kwestiach praktyk religijnych: „Święty nakaz Kościoła spowiedzi wielkanocnej spełniliśmy razem z żoną tu u znajomego księdza – a mało nagrzeszyła moja dusza od tej generalnej spowiedzi, jaką Wielebny Ksiądz Profesor ode mnie odebrał” (Przybyszewski, 1954, s. 495)¹⁴.

Siedem miesięcy później Stanisław Przybyszewski zmarł w Jarontach, jak wynika z relacji mu współczesnych, „opatrzonej przed śmiercią olejami świętymi” przez ks. Franciszka Matuszewskiego (ówczesnego proboszcza parafii górskiej), który kilka dni później przewodniczył mszy pogrzebowej pisarza (*Księga pamiątkowa*, 1932, s. 64). Katolicka śmierć, a następnie katolicki pogrzeb niejako przypieczętowały pojednanie z Kościołem „smutnego szatana” Młodej Polski. 29 listopada Przybyszewski został pochowany z honorami (według ceremoniału państwowego) na przykościelnym cmentarzu parafialnym w Górze, niedaleko rodzinnego Łojewa. W uroczystościach pogrzebowych wzięło udział ponad dwa tysiące żałobników. Dokładnie miesiąc po swoim mężu (23 grudnia 1927 r.) zmarła Jadwiga Przybyszewska.

Brakuje informacji potwierdzających uczestnictwo księdza Jana Pawelskiego w pogrzebie Stanisława Przybyszewskiego. W zachowanych opisach uroczystości pogrzebowych pisarza nie ma wzmianki o jezuitcie (*Księga Pamiątkowa*. MCMXXXII, s. 1932)¹⁵. Nie wiadomo także, czy brał on udział w uroczystej żałobnej mszy św., którą 29 listopada 1926 r. odprawiono w Warszawie

13 List Przybyszewskiego do N.N., pisany z Warszawy (Zamek), 8 grudnia 1926 r.

14 List S. Przybyszewskiego do ks. J. Pawelskiego TJ w Warszawie, Sopot, 27 kwietnia 1927 r.

15 Za to można przeczytać: „Ks. proboszcz Franciszek Matuszewski odprawił nabożeństwo żałobne, a ks. Bolesław Jaśkowski wygłosił kazanie” (s. 64).

„w katedrze św. Jana z inicjatywy Straży Piśmiennictwa Polskiego”. Nabożeństwo to – w którym uczestniczyły „tłumy przyjaciół i wielbicieli talentu zmarłego pisarza”, a oprawę muzyczną zapewnili artyści opery warszawskiej – odprawił ks. kanonik Niemira w asyście duchowieństwa” (jak pisano w gazecie „Lech. Gazeta Gnieźnieńska: codzienne pismo polityczne dla wszystkich stanów” z 1927 r., 2 grudnia, R. 29, nr 277 (bez numerów stron). Niestety, anonimowy autor prasowej wzmianki na ten temat nie wymienił nazwisk pozostałych duchownych asystujących księdzu kanonikowi.

Na zakończenie

Pojednanie Przybyszewskiego z Kościołem dokonane 20 października 1926 r. na ogół było interpretowane i prezentowane w katolickiej prasie jako spektakularny przykład konwersji zatwardziałego grzesznika i skandalisty. Dla tych jednak, którzy bliżej znali samego Przybyszewskiego – zwłaszcza w ostatnich dekadach, pojednanie pisarza z Kościołem nie było nieoczekiwanym „nawróceniem” młodopolskiego „smutnego szatana”. Po pierwsze Przybyszewski nigdy nie odszedł oficjalnie od Kościoła katolickiego. Po drugie akt ów stanowił efekt stopniowych przemian światopoglądowych, jakie zachodziły w życiu i twórczości Przybyszewskiego na przestrzeni kolejnych lat. Przemian przyspieszonych jesienią 1926 r. okolicznościami zewnętrznymi oraz wpływem drugiej żony pisarza, Jadwigi z Gąsowskich *primo voto* Kasprowiczowej, „towarzyszki jego długiego schyłku życia” – jak pisał o Przybyszewskiej Boy-Żeleński (Żeleński (Boy), 1956, s. 51).

Wypowiadając się na temat swojego pojednania z Kościołem katolickim, Stanisław Przybyszewski w sposób szczególny eksponował w tym względzie właśnie rolę swojej żony Jadwigi, jednocześnie podkreślając jej przywiązanie do katolicyzmu. We wspomnianym już liście z 8 grudnia 1926 r., pisarz tłumaczył jego adresatce, że to Jadwiga była „osią akcji tego mego niesłusznie nazwanego «nawrócenia»”. Co więcej, Przybyszewski wyraził żal, iż znacznie wcześniej nie przeszła ona na inne wyznanie, co by „niesłuchanie ułatwiło” ich życie. W ten bowiem sposób umożliwiliby sobie przed laty „ślub w jakimkolwiek kościele – jak to czyni tysiące tysięcy małżeństw”. Jednak Jadwiga, nie chcąc „sprzeniewierzać się religii katolickiej”, wołała wystawić się na krytykę społeczną i „odium” niż zmienić wiarę – co podkreślał Przybyszewski (list opublikował Helsztyński, 1969, s. 340)¹⁶.

W istocie, najprawdopodobniej to właśnie mocno przywiązana do katolicyzmu Jadwiga Przybyszewska skłoniła pisarza do podjęcia ostatecznych kroków w sprawie jego pojednania z Kościołem. Chociaż z kolei sama Przybyszewska

16 List S. Przybyszewskiego do „N.N.”, pisany z Warszawy (Zamek), 8 grudnia 1926 r.

w liście (napisanym tuż przed swoim ślubem kościelnym) do przyjaciela obojga małżonków, inżyniera Wilhelma Zielonki, umniejszała swoje zasługi w tym względzie, podkreślając, iż po śmierci Kasprowicza to „Stach pomyślał przede wszystkim o tym, że trzeba i z Kościołem się pogodzić (...) myśl pierwszą wraził Stach sam”. Pisząc o motywacji, Przybyszewska zaznaczyła: „to robimy dla zgody z Kościołem, bo dla ludzi to i tak to nic nie pomoże”, a na koniec dodała: „Robię to także dla córek” (za: Helsztyński, 1958, s. 470)¹⁷.

Niezależnie od tego, kto „wyraził myśl pierwszą” o pojednaniu Przybyszewskiego z Kościołem: sam pisarz czy też jego żona (co w gruncie rzeczy jest mało istotne), faktem jest, że to właśnie ks. Jan Pawelski skutecznie dopełnił reszty od strony duchowej i religijnej. Jezuita zadbał też o odpowiednią recepcję informacji na ten temat. To za sprawą ks. Pawelskiego (który jako były redaktor „Przeglądu Powszechnego” miał świadomość mocy prasy w tym względzie) fakt ten już niebawem stał się znany w całej Polsce (a także poza jej granicami). Zaś sam ks. Pawelski od tego czasu zaczął być szerzej rozpoznawalny właśnie jako spowiednik Przybyszewskiego, „narzędzie Boże w nawróceniu pisarza” – jak pisano m.in. na łamach poczytnego „Rycerza Niepokalanej” ([anonim], 1927a, s. 15).

W tym kontekście może dziwić fakt, że kiedy cztery lata po śmierci Przybyszewskiego o jego pojednaniu z Kościołem wypowiadał się inny duchowny, ks. Stanisław Skaziński (który wcześniej przemawiał „nad grobem” pisarza) – w artykule zamieszczonym w upamiętniającej zmarłego pisarza *Księdze Pamiątkowej* – to ani słowem nie wspomniał on o roli w tym względzie ks. Jana Pawelskiego, o którego zasługach kilka lat wcześniej rozpisywała się prasa katolicka (Skaziński, 1931, s. 8–10). Co więcej, we wspomnianej *Księdze Pamiątkowej* w ogóle próżno szukać jakiegokolwiek wzmianki o ks. Pawelskim, nie mówiąc już o artykule jego autorstwa poświęconym zmarłemu Przybyszewskiemu! Dlaczego tak się stało? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Przeoczenie? Bagatelizacja roli ks. Pawelskiego jako tego, który doprowadził do pojednania z Kościołem „długo błakającą się po manowcach duszę” pisarza? Tego do końca nie wiadomo.

*

Tymczasem należy dodać, że rola, jaką przyjął na siebie ks. Jan Pawelski w stosunku do Stanisława Przybyszewskiego, towarzysząc mu w drodze do Kościoła (na końcowym etapie życia pisarza), nie była przecież jednorazowym aktem w trakcie jego długiej posługi kapłańskiej. Jezuita najwyraźniej czuł się predestynowany do roli pośrednika w sprowadzaniu do Kościoła „błakających się po manowcach” dusz współczesnych sobie artystów, skoro już blisko dwie dekady wcześniej (w roku 1907) to właśnie on dysponował na śmierć Stanisława Wyspiańskiego, którego twórczość znał i cenił (zwłaszcza *Wesele*). Przy

17 List Jadwigi Przybyszewskiej do Wilhelma Zielonki z dnia 19 października 1926 r.

okazji ks. Pawelski – nie zwlekając – zadbał też o odpowiednią recepcję prasową owego znamiennego faktu (Pawelski, 1907).

Mało tego, na początku roku 1910 podobną duchową posługę jezuita oferował mieszkającej w Grodnie schorowanej Elizie Orzeszkowej, z którą pozostawał w kontakcie listownym. Niestety, tym razem nie dane mu było spełnić jej w stosunku do autorki *Gloria victis* – zrobił to inny duchowny, mieszkający wówczas bliżej umierającej pisarki niż warszawski jezuita (Stankiewicz-Kopeć, 2012, s. 34). Co jednak, już po śmierci Orzeszkowej, nie przeszkadzało niektórym wierzyć, że pisarka właśnie pod wpływem ks. Pawelskiego – po okresie „wojującego nastawienia do «dewocji»” – „poczuła przypływ wiary”, zaczęła „tworzyć rzeczy religijne” i efekcie „pojednała się z Kościołem” (Bystrzyński, 1938, s. 3).

I chociaż do końca nie wiadomo, jaką rolę w istocie odegrał ks. Jan Pawełski w pojednaniu z Kościołem Elizy Orzeszkowej, niemniej jednak jego zasługi w tym zakresie w stosunku do Wyspiańskiego oraz autora *Synagogi szatana* są faktem. To ks. Jan Pawełski, dawny adwersarz pisarza, pod koniec życia Przybyszewskiego doprowadził do Kościoła jego „długo błakającą się po manowcach duszę”. Jest to ważne, nawet jeśli nie było to spektakularne „nawrócenie” grzesznika – jak fakt ten przedstawiano na łamach ówczesnej prasy oraz w moralistycznych publikacjach zawierających budujące przykłady „do nauki wiary i obyczajów”.

BIBLIOGRAFIA

- [anonim] (1926a). Na łono Kościoła Katolickiego powrócił wielki pisarz Stanisław Przybyszewski. *Drwęca z dodatkami: Opoka Młodzieży i Nasz Przyjaciół*. R. IV, Nowe Miasto–Pomorze, 30 listopada, nr 140.
- [anonim] (1926b). Nawrócenie się Stanisława Przybyszewskiego. *Gazeta Kościelna. Tygodnik poświęcony sprawom Kościoła*, R. XXXIII, z 28 listopada.
- [anonim] (1926c). Nawrócenie Przybyszewskiego. *Powściągliwość, Praca. Miesięcznik Ilustrowany. Organ Towarzystwa Michała Archanioła poświęcony sprawom wychowawczo-religijnym, kulturalno-społecznym i narodowym*, grudzień, R. XX, zeszyt XII.
- [anonim] (1926d). Stanisław Przybyszewski odwołuje swe błędy przeciw wierze katolickiej. *Dziennik Poznański*, R. 65, nr 248.
- [anonim] (1927a). Nawrócenie Stanisława Przybyszewskiego. *Rycerz Niepokalanej*, styczeń, 1(61).
- [anonim] (1927b). Nawrócenie Stanisława Przybyszewskiego. *Tygodnik Polski i dodatek handlowo-przemysłowy: Daleki Wschód. Bulletin de Maison Chatolique Polonaise*, nr 134 z 13 lutego, Wydawnictwa rok szósty.

- [anonim] (1927c). Ś.P. Stanisław Przybyszewski a kościół katolicki. *Lech. Gazeta Gnieźnieńska: codzienne pismo polityczne dla wszystkich stanów*, 2 grudnia, R. 29, nr 277.
- [anonim] (1927d). Warszawa czci pamięć Ś.P. Stanisława Przybyszewskiego. *Lech. Gazeta Gnieźnieńska: codzienne pismo polityczne dla wszystkich stanów*, 2 grudnia, R. 29, nr 277.
- Badowska, K. (2011). „Godzina cudu”. *Miłość i erotyzm w twórczości Stanisława Przybyszewskiego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Borzym, S. (1968). Przybyszewski jako filozof. *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 59/1.
- Bystrzyński, K. (1938). Pegaz i wół. *Kultura: tygodnik literacki, artystyczny i społeczny*, nr 17(105), 3.
- Dąbrowski, R. (2015). *Kasprowicz, Przybyszewski oraz ona Jadwinia*. Warszawa: PWN. Wydawnictwo Naukowe.
- Gosławiec [Sygietyński, A.] (1899). Porachunki. Neosoteryzm. *Gazeta Polska*, nr 133, 1–2.
- Grajek, M. (2015). Mesjanizm Stanisława Przybyszewskiego. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia*, Vol. XXXIII, Sectio FF.
- Grzebień, L. (1980). Hasło: „Pawelski Jan (1868–1944)”. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 25. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Grzebień, L. i in. (oprac.) (1996). *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*. Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Instytut Kultury Religijnej.
- Helsztyński, S. (1958). *Przybyszewski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Helsztyński, S. (1969). *Meteory Młodej Polski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jocz, A. (2013). Literatura a religia. O potrzebie religioznawczej refleksji w obrębie literaturoznawstwa. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, nr 3(3).
- Krzywicki, L. (1958). Stanisław Przybyszewski. W: L. Krzywicki, *Wspomnienia*, oprac. J. Wilhelmi, t. 2. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Maciejowski (1898). *Życie Tygodnik Ilustrowany, Literacki, Artystyczny, Naukowy i Społeczny*, R. II, nr 38/39.
- Makowiecki, A.Z. (1980). *Trzy legendy literackie: Przybyszewski, Witkacy, Gałczyński*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Matuszek, G. (1996). „Der geniale Pole”? Niemcy o Stanisławie Przybyszewskim (1892–1992). wydanie drugie rozszerzone. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Matuszek, G. (2008). *Stanisław Przybyszewski – pisarz nowoczesny. Eseje i proza – próba monografii*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Matuszek, G. (2011). Demony Przybyszewskiego, czyli o szatanie wczesnej nowoczesności. *Stan Rzeczy*, 1(1).
- Matuszek, G. (2016). *Stanisław Przybyszewski. Europejczyk, Polak – patriota, gimnazjalista z Wągrowca*. Wągrowiec: Wągrowiecka Oficyna Wydawnicza.

- Matuszek-Stec, G. (2023). O Stanisławie Przybyszewskim europejskim, patriotycznym i prekursorskim (Szkiełko przekrojowe). *Rocznik Gdański*, t. LXXXIII.
- Mrówka, K. (2012). Androgyniczny model „nagiej duszy” w twórczości Stanisława Przybyszewskiego. *Pamiętnik Literacki*, nr 4, 45–55.
- Niemojewski, A. (1902). Prorok wykołajców. *Głos*, nr 5, 67–68.
- Niewiarowska, J. (2015). Od krytycznoliterackiego „przeglądu” do syntezy historycznoliterackiej. Program nowej polskiej poezji ks. Jana Pawelskiego i Młoda Polska w powieści i poezji Antoniego Mazanowskiego na łamach „Przeglądu Powszechnego”. W: U. Kowalczyk i Ł. Książek (red.), *Historie literatury polskiej 1864–1914*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pawelski, J. (1926a). Nawrócenie się znanego literata Stanisława Przybyszewskiego. *Gość Niedzielny. Tygodnik dla katolików diecezji częstochowskiej*, 21 listopada, R. 1, nr 34.
- Pawelski, J. (1926b). Nawrócenie się znanego literata Stanisława Przybyszewskiego. *Gość Niedzielny. Tygodnik dla ludu katolickiego diecezji śląskiej*, 25 listopada, R. 4, nr 48.
- Pawelski, J. (1898). Nowy program poezji polskiej. *Przegląd Powszechny*, t. 60.
- Pawelski, J. (1899). Z estetyki krakowskiego dekadentyzmu. *Przegląd Powszechny*, t. 62.
- Pawelski, J. (1907). Z ostatnich chwil Wyspiańskiego. *Czas*, 29.11.1907, nr 275.
- Pławecka, A. (2005). O katolickiej krytyce literackiej na tamach „Przeglądu Powszechnego” na przełomie XIX i XX wieku (wokół tzw. konkursu maryjnego). *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis Folia 26 Studia Historicolitteraria V*.
- Pogrzeb Stanisława Przybyszewskiego (MCMXXXII). W: *Księga Pamiątkowa. 26 I 1931*, Poznań: [s.n.]; (Rolnicza Drukarnia i Księgarnia Nakładowa).
- Przybyszewski, S. (2022–2024). *Dzieła literackie*, t. 1–11, red. G. Matuszek-Stec. Kraków; Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rogacki, H.I. (1987). *Żywot Przybyszewskiego*. Warszawa: PIW.
- Skaziński, S. (MCMXXXII). Stanisław Przybyszewski. W: *Księga Pamiątkowa. 26 I 1931*. Poznań: [s.n.]; (Rolnicza Drukarnia i Księgarnia Nakładowa).
- Sobieraj, T. (2019). Artysta, sztuka i społeczeństwo. Spory i polemiki wokół Confitore Stanisława Przybyszewskiego. W: S. Panek (red.), *Polemika krytycznoliteracka w Polsce*, t. XIII. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- S.P. [Przybyszewski] (1898). *Życie Tygodnik Ilustrowany, Literacki, Artystyczny, Naukowy i Społeczny*, R. II, nr 38/39.
- Stankiewicz-Kopeć, M. (2012). Krytyk „krakowskiego dekadentyzmu” ks. Jan Pawelski SJ (1868–1944). W: S. Cieślak i B. Topij-Stempińska (red.), *Społeczeństwo, kultura, wychowanie w poglądach polskich jezuitów okresu II Rzeczypospolitej*. Kraków: Wydawnictwo WAM: Akademia Ignatianum.

- Stankiewicz-Kopeć, M. (2024). Hasło: „Pawelski Jan”. W: T. Kostkiewiczowa, G. Borkowska i M. Rudkowska (red.), *Słownik krytyki literackiej XIX wieku, 1764–1918: hasła osobowe*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Taborski, R. (1966). *Wstęp do Wyboru pism Stanisława Przybyszewskiego*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Biblioteka Narodowa, S. I, Nr 190, s. III.
- Zdziechowski, M. (1898). Spór o piękno. *Przegląd Literacki*, nr 7.
- Zieliński, Z. (1981). *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918–1944*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Żeleński (Boy), T. (1956). *Ludzie żywi*. Warszawa: PIW.
- Żurko, A. (2016). Legenda literacka jako przedmiot badań socjologii na przykładzie legendy Stanisława Przybyszewskiego. W: W. Doliński, J. Żurko, K. Grzeskiewicz-Radulska i S. Męćfal (red.), *Rzeczywistość i zapis. Problemy badania tekstów w naukach społecznych i humanistycznych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Monika Stankiewicz-Kopeć – dr hab., prof. UIK, absolwentka polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Dziennikarstwa i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się literaturą i kulturą polską w XIX w. oraz ich recepcją. Autorka monografii: *Pomiędzy klasycyzmem a romantyzmem. Młodzi autorzy Wilna i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817–1828*, Kraków 2009; *Pominięte, niedocenione, niedokończone: studia i rozprawy o kulturze literackiej XIX wieku*, Kraków 2013; *Miasto i modernizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830. Studia*, Kraków 2018.

Artykuł powstał w ramach projektu „Wzrost potencjału badawczego w naukach o kulturze i religii w obszarze wkładu kulturowego jezuitów” dofinansowanego ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Regionalna inicjatywa doskonałości” (RID).

Péter Erdősi

<http://orcid.org/0000-0003-4444-2700>

Eötvös Loránd University

erdosi.peter@btk.elte.hu

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.07

The Response of the Transylvanian Jesuit Mission to the Plague of 1585–1586

ABSTRACT

The Transylvanian Jesuit mission, organised by the Polish Province of the order and supported by King Stephen Báthory, suffered heavy losses during the plague epidemic of 1585–1586: around half of its personnel died. Accounts from the survivors shed light on how the Jesuits attempted to combat the plague. In their three urban centres – Cluj, Alba Iulia and Oradea – they responded to the challenge differently, achieving varying degrees of success in their defences and experiencing differing levels of human loss, depending on their relationship with the local institutions and communities. By comparing these strategies, the study reveals the logic behind the actions taken against the epidemic, as well as their consequences.

KEYWORDS: plague, early modern epidemic control, Transylvanian Jesuit mission, Polish province of the Society of Jesus, post-Reformation confessional heterogeneity

STRESZCZENIE

Reakcja transylwańskiej misji jezuitów na epidemię dżumy w latach 1585–1586

Transylwańska misja jezuitów, zorganizowana przez polską prowincję zakonu i wspierana przez króla Stefana Batorego, poniosła ciężkie straty podczas epidemii dżumy w latach 1585–86: zmarła około połowa jej personelu. Relacje ocalałych rzucają światło na to, jak jezuici próbowali zwalczać zarazę. W trzech swoich ośrodkach miejskich — w Cluj, Alba Iulia i Oradea – reagowali na to wyzwanie w odmienny sposób, osiągając różny stopień skuteczności w działaniach ochronnych i doświadczając zróżnicowanych strat ludzkich, zależnie od relacji z lokalnymi instytucjami i społecznościami. Porównanie tych strategii ujawnia logikę stojącą za podejmowanymi działaniami przeciwko epidemii oraz ich konsekwencje.

SŁOWA KLUCZE: dżuma, wczesnonowoczesna kontrola epidemii, transylwańska misja jezuitów, polska prowincja Towarzystwa Jezusowego, poreformacyjna różnorodność wyznaniowa

Suggested citation: Erdősi, P. (2025). The Response of the Transylvanian Jesuit Mission to the Plague of 1585–1586, 17. ©  *Perspectives on Culture*, 4(51), pp. 75–???. DOI: 10.35765/pk.2025.5104.07

Submitted: 27.08.2025

Accepted: 06.12.2025

For researchers studying early modern attitudes towards illness and contagion, sources produced by members of the Jesuit mission in Transylvania during the 1585–1586 plague provide valuable insight into how they dealt with the threat. While adding to the body of research on the responses of the Jesuits to epidemics, as exemplified by the seminal work of A. Lynn Martin (1999), this study also makes a contribution to scholarly literature on the Transylvanian Jesuits by presenting one of the critical turning points in their eventful history. Various aspects of the Transylvanian Jesuit mission have already been covered in the literature, including its establishment, objectives and strategies, the setbacks they encountered, the Holy See's efforts at recatholisation and the policies of the Báthory princes who supported it (see, among others, Jakó, 1991; Madonia, 2002, pp. 183–223; Crăciun, 2002; Kruppa, 2002, pp. 39–63; Molnár, 2009; Pop, 2014; Mihalik, 2024, pp. 10–16). However, the confrontation with the plague (Ganea, 2016; Erdősi, 2023) must also be included in the investigation if only because it highlighted the fragility of their endeavour. The crisis of 1585–86 disrupted a young mission that had been developing rapidly until then.

To interpret their actions, it is first necessary to review the circumstances of their presence in the country (Molnár, 2009, pp. 23–26; Mihalik, 2024, pp. 10–16). Led by the Polish Province of the Society of Jesus (Łukaszewska-Haberkowa, 2013, pp. 10, 62), and supported by King Stephen Báthory and his brother Christopher, Prince of Transylvania, the Jesuits settled there in 1579. The timing of their arrival could hardly have been worse in terms of how they were perceived by many Antitrinitarians: their bishop, Ferenc Dávid, died after being imprisoned by Christopher (Horn, 2009, pp. 137–142). In the Principality of Transylvania, the status of different denominations and the guidelines governing their relations with each other were set out in laws passed by the Diets. Although the legislation of 1556 and 1566 confiscated the property of Catholic institutions and banned Catholic clergy, it did not completely eradicate Catholicism or its followers (Balázs, 2016). By inviting the Jesuits, the Báthory family presented the Diet with a *fait accompli*, which approved their settlement “for the teaching and education of youth” on the condition that they did not exceed the scope of their pedagogical activities (EOE III, p. 143.). Thus, the Báthorys identified a loophole in the existing religious legislation: they saw an opportunity to introduce the Jesuits by proposing them as teachers rather than priests.

The first Transylvanian Jesuits began their mission in Cluj-Mănăştur (Koloszmonostor) and Alba Iulia (Gyulafehérvár). However, in spring 1581, they moved from Cluj-Mănăştur to Cluj (Koloszvár), where they started building a college. This move offended the town, which had an Antitrinitarian majority and was sensitive about its privileges. Around the same time, the Diet decreed that the prince should not appoint Catholic ‘teachers’ anywhere other than Cluj, Cluj-Mănăştur, and Alba Iulia (EOE III, p. 157). Following Christopher's

death in 1581, Stephen continued to protect and support the Jesuits. Giovanni Paolo Campano, the superior of the Polish Province (Grzebień, 1996, p. 84), led his fellow Jesuits in Transylvania, in consultation with the king and the superior general. A network of connections stretching from the Transylvanian court in Alba Iulia to Poland maintained this system of relations, as did regular correspondence between the Jesuits of Transylvania, the Rzeczpospolita, and Rome.

By the time of the plague, the Jesuit community had forty-five members listed in its catalogue (MAH II, pp. 615–620, 1018–1020). Of this personnel, thirty-three were sent by the Polish Province. Fifteen of them were registered as *poloni* and thirteen as *pruteni* (Prussians). Two others were listed as *lithuani*, and the group also included one *italus*, one *tyrolensis* and one *suecus*. Of their three houses in Transylvania, the college in Cluj is the largest, with twenty-nine members and over two hundred students. Competing with the local Antitrinitarian college and operating a papal seminary, it focuses the intellectual resources of the Transylvanian mission (Veress, 1906; Lukács, 1976, pp. 8*–11*; Kovács, 2009; Pop, 2014, pp. 145–185; Balázs, 1990). Its rector is also the leader of the entire Transylvanian community, a position initially held by Jakub Wujek (Grzebień, 1996, p. 765; Łukaszewska-Haberkowa, 2013, pp. 336–337) and, at the time of our story, by the Italian Ferrante Capeci. So far, they have only established a college here, but the king and the order are preparing to do the same in the other two locations. The residence in Alba Iulia, which has thirteen members, is significant due to its association with the princely court. The infant prince Sigismund Báthory, son of Christopher, is seen as a future supporter of the restoration of the Catholic Church, receiving an education in this vein under the guidance of the Hungarian Jesuit priest János Leleszi. In their school, the sons of noble families are educated in the hope of forming the future elite (Bartók, 1987). At the small residence in Oradea (Várad) fortress on the Hungarian-Ottoman border, István Szántó and his three companions are interacting with the military and the local population (Szilágyi, 1999; Kruppa, 2015).

There are no other Catholic institutions in the region, so when the plague breaks out, Catholic residents have no other help from the Church besides the Jesuits. The vast majority of the order's members are foreigners to Transylvania. Although figures such as Szántó and Leleszi played a role in launching the mission, efforts to increase the number of Hungarian-speaking Jesuits met with limited success in the 1580s. Considering the prospects for maintaining the Jesuit community in Transylvania, the circumstances are not altogether promising, as linguistic and ethnic differences in the social environment are exacerbated by religious divisions.

The Jesuits enjoyed the protection of the ruling family, which was the most powerful political force in Transylvania. The Báthorys put pressure on the Protestant elite, which was divided along religious lines. This enabled the Báthorys

to exploit the competition among their members. At the same time, the Jesuits aligned themselves with the marginalised Catholic minority within the confessional arena of the post-Reformation era, despite their legal status being distinct from that of the Catholics in Transylvania (Balázs, 2016). This complex situation shaped the dynamics of their activities and influenced their prospects, ranging from growth to potential elimination. As support from secular power weakened, their position became fragile. They experienced various manifestations of this tension at the local level in all three of their centres. In 1585, the year the plague broke out, the conflicts were not just local. The Diet protested against the Jesuits' expansion beyond the places approved by law four years earlier, speaking out against their settlement in Oradea and their missionary activity (EOE III, pp. 157, 215; MAH II, pp. 783, 809, 848).

Circumstances that normally provide security can suddenly change during a crisis, such as a plague epidemic, associated with drought and famine. External and domestic communication channels may become disrupted, those responsible for the affairs of the Transylvanian community may be temporarily unavailable, and the three groups may find it more difficult to maintain contact with each other, even if they do not become fully isolated. The way in which members of the communities in Oradea, Alba Iulia and Cluj respond to the challenges posed by the epidemic reflects their activities and relationships with local institutions and the population. Their defensive measures yield varying results in terms of human losses.

The letters sent, along with the reports on the victims and survivors of the plague, present the Jesuits' defensive measures, their results and limitations, and their losses. The earliest records of the epidemic in the Jesuit correspondence are linked to the visit of the provincial superior, who mentioned the situation in Oradea in December 1585 and January 1586, as did the rector of the Cluj college. More extensive, coherent reports are known from April 1586 onwards, and their authors now face not only the developments in Oradea, but also those in Alba Iulia and Cluj — with the outbreak of the epidemic before or at the time of writing the letters, the losses, and the chances of survival — and report on the defensive measures taken. Three of the letter writers fell victim to the disease, but two recovered. The third group of letters is written after the most severe months of the plague, in which the survivors' reflections are supplemented with information about the members of the order who were lost and those who survived (these sources are published by László Lukács SJ in MAH II–III, on the pages referenced below.) The September and December catalogues, which contain data available in late summer and autumn 1586 on the place and time of death of the deceased, can be compared with the personnel lists that provide a picture of the community's earlier and later membership numbers, before and after the plague, and the duties of its members. (1584: FRT II, pp. 25–29; 1586: MAH II, pp. 1013–1020; 1587: FRT II,

pp. 204–208, 210–214; MAH III, pp. 29–39). Added to these are the reviews of events in the *litterae annuae* (MAH II, pp. 862, 864; FRT V, pp. 7–10, 16–17), as well as in Szántó's account, which was written in 1599 (MAH IV, pp. 543–545).

The Jesuit documents allow us to formulate a set of questions. What dangers were the Jesuits aware of? What risks were they taking? What were they willing to stake? And what forms of responsibility did they consider? What did they know about each other's situations? Were they able to help each other or learn from their companions' misfortunes? How did a fortunate decision unfold, and what price did they pay if the decision is wrong? During group action, what fate awaited each individual? Why did one die and another survive? How did the fact that their actions must be taken in a religiously heterogeneous environment, where opposition between denominational groups is a significant factor, influence their community action? What denominational and political tensions did this crisis reveal?

It is useful to take a closer look at the local contexts in which the events occurred before recounting them. Firstly, the legal status of the three towns meant that the Jesuits' actions took place across different jurisdictions. Cluj was at the top of the hierarchy of urban communities, enjoying the status of a free royal town (*libera regia civitas*). Its privileged legal status coincided with its economic importance, as well as the renown of its craftsmen and merchants. Alba Iulia was a market town (*oppidum*) and the former seat of a Catholic bishopric. Following the dissolution of Catholic institutions and the secularisation of their properties, however, the urban community came under the jurisdiction of the princes. Noble members of the court and townsmen, who were exempt from taxes and services due to the prince, retained their individual privileges. Oradea, another former bishopric seat, bore the weight of the military garrison stationed there. The fortress became a key part of the country's defence system and was controlled by a captain appointed by the prince.

In addition to legal status and local social conditions, another important factor was that the Jesuits did not face 'Protestants' as a uniform group, but rather various people and groups from different religious backgrounds. In Cluj, they encountered Antitrinitarians, while in Oradea they dealt with Calvinists. At the court in Alba Iulia, one of their main rivals was the Antitrinitarian doctor Giorgio Biandrata. However, they also encountered religious diversity among the political elite and the broader population who visited the court. Contact with the Lutherans of the Saxon region of Transylvania was less frequent, as the Jesuits did not settle among them.

It should be noted that in this study, I use the term 'Protestant' only as a collective name. I do not wish to suggest that there was any kind of interdenominational unity between the non-Catholic groups. It should also be taken into account that the formation of confessions was a fluid process during this

period (Balázs, 2016, pp. 61–62). Indeed, it can be argued that the Báthory family exploited the conflicts and divisions between the various groups to promote the Jesuits. The conflicts between their rivals favoured the Jesuits, and the types of religious affiliations in their environment could influence their local opportunities and strategies. However, during the epidemic, there is no explicit evidence in their letters that the confessional affiliations of their interlocutors alone determined the types of conflicts, the methods of negotiation regarding precautions, or the chances of survival.

However, the grievances felt by their rivals may have been crucial factors, making it difficult for them to cooperate with the Jesuits during the epidemic. In Cluj, for example, the Jesuits' move from nearby Cluj-Mănăstur to the privileged town itself was a major grievance. In Oradea, as we have seen, their settlement may also have caused resentment. In Cluj, the recent grievance that they eliminated Peter Frischbier, an ex-Jesuit teaching philosophy in the Antitrinitarian's school, and established a philosophy course themselves to lure students of the rival institute to their side must have been particularly distressing (MAH II, pp. 845–846, 849; Lukács, 1976, pp. 9*–10*; Pirnát, 1971, pp. 365–366, 380–381; Molnár, 2009, p. 25). Another important factor was the level of confidence and self-awareness required to resist the Jesuits in each town. The predominantly Antitrinitarian population of Cluj had legal status, privileges and a position of power resulting from the town's economic importance, which facilitated resistance. Of the three settlements, Cluj certainly had the greatest and most serious reasons to take action in the crisis caused by the epidemic. In contrast, the customary control of the court, exercised by Stephen Báthory from Poland, may have moderated anti-Jesuit sentiments in Alba Iulia.

In addition to legal and confessional considerations, local circumstances relating to health precautions must also be taken into account. Cluj is notable for the hospital operating there (Rüsz-Fogarasi, 2012, pp. 14, 58–59). In Alba Iulia, we know of the doctors at the princely court, including Biandrata himself. Therefore, the foundations on which to build in the event of an epidemic must not be underestimated. As for Jesuit sources, they provide little evidence as to how these existing local resources could be utilised during the epidemic. Nor do they detail the precautions organised by public authorities, or the link between these and the Jesuits' own precautions. The quarantine in Alba Iulia, as referenced in Jesuit correspondence, and the evacuation of the court by Governor János Ghyczy (Gyulafy 1894, p. 19) are exceptions to this. In these cases, some degree of cooperation involving the Jesuits can be assumed. The Cluj municipal authorities' efforts to deal with the epidemic are reflected in measures such as suspending education at the Antitrinitarian school and ordering the urgent burial of the deceased (Kolosvári – Óvári, 1885. I, pp. 207–208; Gál 1935. I, p. 51). There is currently no evidence that the urban authorities and the Jesuits cooperated; their reports suggest that relations were tense.

In general, we currently know little about how the epidemic unfolded in the towns themselves, the precautions taken by authorities, or the institutions or individuals responsible for health-related matters. From this point of view, it would be important to consider sources other than the Jesuits'. Alongside the synthetic narratives on the countrywide crisis written by historians István Szamosközy and Ambrus Somogyi (Szamosközy, 1876, pp. 221–230, Simigianus, 1840, pp. 110–112), there are sporadic, brief accounts in personal recollections (e.g. Gyulafy, 1894, p. 19; Borsos, 1972, pp. 41–42). Further research is required on this issue. For now, it can be said that sources other than those produced by the Jesuits shed little light on what happened to them during the epidemic, while the Jesuit sources are important for understanding the situation in general during the plague in Cluj, Alba Iulia and Oradea. Except for the Jesuit documents, I am currently unaware of any sources concerning the three towns that provide coherent, detailed historical insights into how entire human communities coped with the plague.

Of the three Jesuit groups, the most modest, based in Oradea, was the first to face danger as early as autumn 1585. The epidemic claimed sixty, ninety, or more than a hundred lives a day there (MAH II, pp. 850, 862, 878, 883; MAH IV, p. 544). At the time, Provincial Superior Campano was visiting his Transylvanian colleagues and wanted to travel to Oradea from Cluj, but the plague blocked his path. Nevertheless, en route home in February 1586, he stopped by the mission on the western border (MAH II, pp. 685–689, 850, 873, 879, 882–883, 885). During his three-day stay, Campano inspected the nearby estates designated by the king to supply the future college, but he did not venture into the more distant estates located in Ottoman territory in the plague-stricken region (MAH II, pp. 823–824, 868, 873, 885; MAH IV, pp. 543, 544). His movements were risky. He negotiated with the castellan, who was surrounded by soldiers. Relatives of Catholics who had fallen victim to the plague knocked on the door of the Jesuit house. However, Campano did not fall ill and arrived safely at the college in Jarosław (MAH II, p. 883).

The Jesuits in Oradea initially managed to hold their ground, surviving through the autumn of 1585 and the first three months of 1586. Meanwhile, illness and death continued to spread among the population. In January 1586, the dead included Catholic nobles, and townspeople who had left their estates to the Jesuit house. They were buried in the Jesuits' church (MAH IV, p. 545). Sources reveal little about the precautions taken by István Szántó and his companions, but he certainly approved of medical treatment (MAH IV, pp. 544–545). However, it seems that the Jesuits did not take the opportunity to leave the town. Perhaps they were unable to do so in the infected area? Rather than describing precautions, the sources emphasise evidence of their dedicated work. Administering the sacraments to the sick and dying, and offering comfort to the desperate are tasks from which they did not retreat.

Even as Easter approaches, the plague is not over: while the Jesuits fulfil their duties during Lent and Easter, they are at risk when interacting with the population. During this period, they had a large number of contacts. With the help of Bálint Ladó, a fellow Jesuit preacher from Cluj who had been sent to support the people of Oradea, they heard more than a thousand confessions during Lent. Ladó visited the sick in the surrounding market towns and villages, and then set off on another mission (MAH II, pp. 822, 878, 927, 936–937; MAH IV, p. 545). In March, on the Feast of the Annunciation, a large congregation gathered for Mass. However, we do not know how the Jesuits of Oradea organised the Easter celebrations, which fell on 6 April that year. Did 1,500 people receive communion at the Church of Saint Giles outside the town walls, as they did the previous year? (MAH II, pp. 862–863, 925, 927)

The Jesuit group remained intact until Easter, but lost members in the following weeks. The chaplain died on 18 April, and the only novice passed away five days later (MAH II, pp. 923–925, 940, 1017; MAH IV, p. 545). Only two remained: Szántó and Piotr Szydłowski (Grzebień, 1996, p. 670; Łukaszewska-Haberkowa, 2013, p. 332), whom Campano had brought to Oradea. The young, educated Polish priest, who was not in the best of health, was learning Hungarian and would regularly celebrate Mass. Following the death of his two companions, he took on various responsibilities of the Oradea mission. These included key keeper, cook, chaplain, and schoolmaster (MAH II, pp. 616, 881, 903, 923–931). He witnessed religious debates between Szántó and the Calvinists Péter Beregszászi and Ambrus Derecskei, which took place several times in the presence of the castellan. The May episode of this trial of strength, which dated back two years, had aroused the curiosity of many: the Catholic and Protestant audience listening to Szántó's long speech filled the spacious cemetery surrounding the Jesuit church (MAH II, pp. 927–928, 930–931; MAH IV, pp. 544, 546; Szilágyi, 1999, pp. 11–15). At that time, it seemed that the epidemic was subsiding. Szydłowski was optimistic in his May letter: the price of grain was falling and a good harvest was finally in sight. However, in June, Szydłowski became infected while hearing confessions and baptising people in a village (MAH II, pp. 928, 940, 1014). Szántó buried all three of his companions and was left alone to carry out the tasks he had previously shared with others. The signs of relief observed in May were only temporary, and even in autumn there was no respite: the castellan fell victim to the epidemic in November (MAH II, pp. 940, 987; MAH IV, p. 546).

While the Jesuit community on the western border of Transylvania was defying the plague and was almost completely wiped out during those months, the effects of the epidemic were still relatively bearable in the interior of the principality. However, the consequences of the ensuing drought certainly affected the groups in Alba Iulia and Cluj. The plague reached them in the summer of 1586. By mid-June, the Jesuits in Alba Iulia realised that their lives

were in danger and rumours circulated that the disease had reached the court because of them (MAH II, pp. 921–922, 940–941, 966, 970, 981; MAH IV, p. 546). Did the ruling authorities at court help them? János Ghyczy, the governor, organised the evacuation of Sigismund Báthory and his entourage, as well as certain members of the courtly elite and Leleszi himself, from Alba Iulia. This group left the capital at the beginning of July, when the disease had already claimed victims, and headed east towards the region inhabited by the Transylvanian Saxons, in order to get as far away as possible from the infected parts of the country. Sigismund and his entourage later arrived in Făgăraş (Fogaras), the fortress near the south-eastern border of the principality (Gyulafy, 1894, p. 19; MAH II, pp. 988, 990, 991, 993; MAH III, p. 16).

However, the scope and effectiveness of these precautions were limited, and even the Báthory family could not be shielded from significant loss (Szamosközy, 1876, p. 230; MAH III, p. 988; MAH IV, p. 546). The measures taken by the court did not provide an escape route for all the Jesuits in Alba Iulia: Leleszi, Sigismund's tutor, had to stay with him, but most of the other twelve Jesuit residents left the town differently from the court. The most detailed account of their tribulations comes from Massimo Milanese, one of the survivors, who dictated his lengthy narrative while convalescing (MAH II, pp. 985–993). The elderly Italian Jesuit, who hailed from the Polish Province (Grzebień, 1996, p. 424; Łukaszewska-Haberkowa, 2013, p. 321; Łukaszewska-Haberkowa, 2014, pp. 35, 120), initially served as a nurse in Cluj. In April he wrote a poignant report to a fellow Jesuit in Vilnius about the suffering of the people and the double scourge of plague and famine. At that time, he considered the famine to be the greater evil (MAH II, pp. 861, 904, 914). He confronted the increasingly threatening epidemic in Alba Iulia, to which his superiors in Cluj had sent him on an architectural assignment. When the plague broke out, Milanese's medical knowledge was already benefiting his fellow Jesuits in his new location.

In mid-June, the illness of Stanisław Jawicki, the cook at the house in Alba Iulia, warned of imminent danger. Milanese attempted to treat him by isolating him in a garden building, but he passed away five days later (MAH II, pp. 981, 987–988, 1015, 1017). While the courtiers were still in the town, the Jesuits were preparing to leave Alba Iulia under the leadership of their Hungarian superior, Mátyás Thomány. At the end of June, they closed their school and travelled to Szentmihályköve (Rupes Sancti Michaeli), the recently acquired former Pauline monastery (MAH II, pp. 791, 881, 988). To put their church and house in order, Stanisław Zabielski, the caretaker, went back to Alba Iulia with Paweł Woiciechowicz, the sacristan (Grzebień, 1996, pp. 775–776; Łukaszewska-Haberkowa, 2013, pp. 336, 338). By the time Woiciechowicz returned to the monastery, he was already ill. Perhaps he was infected during his journey into town or among the people gathered on the rural estate. He was isolated and

cared for, but soon died on July 6 (MAH II, pp. 969, 972, 981, 989, 1015, 1017), followed two days later by the steward, the Prussian Urbanus Elbingus (MAH II, pp. 989, 991). Szentmihályköve could not be considered a safe haven. The old monastery building was crowded with local residents, while the epidemic claimed victims in neighbouring houses. In the garden, Milanese built a hut for the sick, bandaged their wounds and prepared medicine from herbs. He also ensured that they could receive the sacrament with a clean, long-handled wooden spoon.

Despite the unsettling circumstances, the Jesuits remained in Szentmihályköve during the first few weeks of July. However, they were already making plans to disperse their community and send its members to different locations. It was suggested that Leleszi's right-hand man, the Croatian Marko Pitačić, and two teachers, Jakub Koritowski and Jakub Mostowski (Grzebień, 1996, pp. 305, 441), could go to the Székely Land region. However, Thomány rejected this idea, deciding instead that the teachers should move to the nearby village of Ighiu (Magyarigen) to stay with the father of one of their students. Unfortunately for them, they were unable to stay there due to a local conflict. The superior chose his Croatian companion for a daring mission when he assigned him to Alba Iulia "for the care of the people and the church" — only now there was no way back. When Zabielski, the housekeeper, and Milanese travelled to Alba Iulia by cart, they were stopped at the town's border; both were visibly unwell (MAH II, p. 991). On that day, 11 July, the monastery received news that the court had left the town two days earlier. A week later, Péter Erdösi (Sylvanus), a young priest who had died of tuberculosis and had been cared for in Szentmihályköve, was buried. This also meant that none of them would remain on the estate (MAH II, pp. 969, 972, 992; MAH III, p. 12).

Following another death at the end of July, the Jesuits decided to split into two groups ("so as not to appear indifferent to God's many warnings"), with most of them departing from Szentmihályköve and leaving only Pitačić and Zabielski behind with a lay coadjutor (MAH II, pp. 992–993, MAH III, p. 16). Thomány, Milanese and the two Polish teachers finally set out on 28 July. Their intended destination was Caransebeș (Karánsebes), which Ladó had recently explored. However, neither this destination nor the alternative of Târgu Mureș (Marosvásárhely) was safe anymore. After much wandering, they found refuge from the plague in the monastery of Șumuleu Ciuc (Csíksomlyó). Two of them then joined Sigismund's entourage and ended up in Făgăraș (MAH II, pp. 981, 992–993; MAH III, p. 16).

Four of the Alba Iulia community's thirteen members died, but the majority, including the leaders, survived. Their defence against the plague, which was only partially aligned with the court, was relatively effective in this regard. They quickly left the town after the first deaths among them, ensuring that teachers, intellectuals and other educated members of the order were moved

to safer places. In the monastery, Milanese's remedies helped the survivors to recover, and in some cases brought about a full recovery. Those who left the estate exchanged relative safety for the unknown, but those who remained there also survived the summer months.

Of the three Jesuit groups, the largest was confronted with the epidemic last. The stakes were high in Cluj, where twenty-nine Jesuits and over two hundred students required protection. The epidemic had reached the town by June and was growing stronger (MAH II, pp. 939, 966), but by the end of the month, philosophy professor Girolamo Fanfoni could still report that all members of the order were alive. He believed that nobody had contracted the plague, despite there being sick people among the community. This offered some hope, and Rector Capeci was confident that the situation would improve, according to one survivor. However, the severity of the crisis was palpable, as were the stakes involved in continuing or suspending education (MAH II, pp. 939, 966, 970). Fanfoni's letter highlights that the institution's leadership was concerned about the disintegration of the student body. He says that the "schools" had still been "maintained", but the students, especially the nobles, had mostly scattered in fear of the plague. This meant that they would have to close the schools and discontinue education. If they could save some students from the seminary and boarding school, he believed it would be no small thing, and they would be needed when the school reopened after the plague. He also feared that, with their dispersal, many of those who felt a calling to the Society would be lost. They were still waiting, even though the town authorities had already decided to close the rival Antitrinitarian school (MAH II, p. 940; Gál, 1935, I, p. 51; Pirnát, 1971, p. 381).

The death of one of the Jesuits' students at the end of June proved how well-founded their fears were. Fanfoni also shared another disturbing piece of news with his superior: when the Jesuits could not rely on the court's protection, the armed people of Cluj provoked a border dispute and occupied their Cluj-Mănăştur estate (MAH II, pp. 940, 941). Unlike the Jesuits in Alba Iulia, who withdrew quickly to their nearby estate, the Cluj group lost this opportunity, and they could not feel safe among the townspeople either. This hostile environment may have complicated decision-making regarding action against the plague. The tensions of previous years, particularly relating to the expansion of the Jesuit college at the expense of the Antitrinitarian school, were bound to leave their mark on the townspeople's memory.

It took far too long to take action to protect the students: the optimistic Capeci was slow to decide to close the Jesuit school, by which time several students were ill or had died. Once this decision had been made, the Jesuits were free to leave Cluj en masse. In mid-July, they finally opted to go. Most of the community fled to Cluj-Mănăştur, where the property dispute had already been resolved. Only five or six of them remained in the town (MAH II,

pp. 966–967, 970). Even then, there were no signs that they were unwell; they believed they would leave Cluj in good health. Some seminarians stayed in the town after the school closed, under the supervision of Paweł Kieniszkwicz, a history professor from Vilnius. Eighteen to twenty seminarians took refuge in the nearby forests of the Jesuits' estate with Jan Krakówieński, their syntax teacher. He survived the epidemic in this way. (MAH II, pp. 987, 1019).

The partial abandonment of the town and the closure of the school came too late. A few days after the evacuation, on 17 July, the first death among the order's members occurred in Cluj-Mănăştur, presumably due to an infection brought from the college. Two more deaths occurred within three days. One of the victims was Kieniszkwicz, who had stayed with the students (MAH II, pp. 967, 970, 986–987, 1014, 1016). The epidemic spared neither the community in Cluj nor that in Cluj-Mănăştur. Despite this, they continued to provide spiritual care to the population, administering the sacraments and hearing confessions. However, they were not sufficiently cautious, often working without isolating the sick or taking other precautions (MAH II, pp. 967, 970, 981). Some decided to take a similar step to those who left Alba Iulia for Szentimihályköve: another exodus. Five of them went to Cetatea Chioarului (Kővár), a fortress on the northern border. Among them were György Törös, who had been seriously ill for years, and Andreas Busau, the school and church prefect. They were welcomed there by the Catholic castellan, Kristóf Keresztúry. This small group did indeed escape the threat of the epidemic (MAH II, pp. 967, 970–971, 987).

However, among their fellows in Cluj-Mănăştur and Cluj, the death toll soared, peaking on 28 July. In the following two weeks, they lost one or two people almost every day. By the end of the month, five more people had died, including the rector, who fell victim to the plague on 31 July inside the college. Before his death, he entrusted Fanfoni with leadership of the community (MAH II, pp. 983, 1017–1018). The group lost another nine members and only six survived the plague. Fanfoni passed away on 17 August. According to reports, the depopulated college was about to be attacked by the Antitrinitarians at the instigation of Bishop Demeter Hunyadi, but two citizens defended it. In contrast, Catholics in Cluj-Mănăştur rushed to the aid of the sick (MAH II, pp. 969–970, 972; MAH III, p. 13).

The loss of life in Cluj was severe in terms of both quantity – 17 out of 29 died – and the calibre of those who perished: nine foreign teachers and the rector were among those mourned by the community (MAH II, pp. 967–968, 971–972, 981, 982–983, 986–987, 994, 997, 1014–1019). Thus, the most populous centre, which played a leading role in intellectual life and education, suffered the greatest blow. The Cluj Jesuits paid a high price for their perseverance in the town – or rather, for their delay in taking precautions – which stood in sharp contrast to the outcome of the resistance in Alba Iulia, where most of

the key figures survived because they left the town in time, albeit not without losses.

Of the forty-five Transylvanian Jesuits, only twenty-two survived. Almost half of the teaching staff were lost, which was a significant setback for the mission. Of course, the figures are equally serious when viewed from the perspective of the losses incurred by the Polish Province itself. Of the thirty-three people sent from there, nineteen perished. Three of the six priests died: Michał Ripinensis and Piotr Szydłowski belonged to the first generation of Jesuits in the Polish-Lithuanian Commonwealth (Grzebień, 1996, pp. 670, 855; Łukaszewska-Haberkowa, 2013, pp. 328, 332). However, the greatest casualties of the Province were not among the priests: the number of teachers from the Province fell from twelve to five, and only five of the fifteen coadjutors survived.

There was also a significant loss in terms of individual talents and qualities. Andreas Busau, a surviving first-generation member of the Province (Grzebień, 1996, p. 80; Łukaszewska-Haberkowa, 2013, p. 309), wrote a letter to Krakow in which he remembered some of his companions (MAH II, p. 971). He admired Father Ardolphus (Grzebień, 1996, p. 17), a Tyrolean theologian who had studied with him in Rome, for his spirit and energy; Urbanus Schipper, a Prussian craftsman (Grzebień, 1996, p. 605), for his skill; and Casimirus Loviciensis, another coadjutor, for being “equally Hungarian and Polish”; Joannes Psarski (Łukaszewska-Haberkowa, 2013, p. 326) knew Hungarian too and served as the rector’s right-hand man and interpreter (MAH II, p. 618). Father Szydłowski was said to have learned Hungarian well enough to be able to hear confessions and preach in the villages (MAH II, p. 940). The efforts to reduce the language gap were suggestive. Recruitment of Hungarians began, and Gergely Vásárhelyi played an important role in the following decades, after being sent to the novitiate in Vilnius (MAH II, pp. 662, 685, 797, 1025).

When examining the causes of the disaster, it is important to note that the plague epidemic hindered the coordination of the three Jesuit houses. They would otherwise have communicated through correspondence or personal meetings. Even if they were not completely cut off from each other and knew that their colleagues were in distant trouble, it was extremely difficult for them to pass on news of the danger and casualties. Although the epidemic did not strike them all at once – after the people of Oradea, it reached those in Alba Iulia, and then those in Cluj – and the latter two communities had time to prepare, they were unable to prevent all losses. However, the same logic of dividing groups into smaller units could be seen in both Cluj and Alba Iulia. This essentially corresponded to the respective regulations of the order, which they could implement separately without coordinating their actions (MAH II, p. 967, note 5). The series of steps taken by the three groups was shaped by their social environment and the tasks they undertook. They also had to consider the various

conditions posed by the defensive measures devised by the court, town and fortress authorities.

In the face of the epidemic, decisions were motivated by two fundamental aspirations: caring for and providing spiritual guidance to the Catholic population, and ensuring the safety of their community. These objectives were difficult to reconcile, and many exposed themselves to mortal risk through their tireless work among the people. All three communities accepted this, albeit to varying degrees and in different ways. The Oradea group, which did not leave the epicentre of the epidemic, became extremely vulnerable. They resisted for a long time, but they were outnumbered and were eventually overwhelmed. The two larger communities adopted a different approach: they remained within the town walls for a while, but then some of them fled to areas that appeared safer.

This decision may have been reached differently in Alba Iulia than in Cluj. At the seat of the prince, the political leaders' general measures also outlined the course of action for the Jesuits, providing a decisive impetus for their relatively quick departure. The order's members in Alba Iulia left for their nearby estates just in time, although not without loss of life. In this way, they also avoided the danger of being forced into quarantine in the infected town, from which the court had already departed. They did not hesitate regarding the fate of their noble students and swiftly ceased teaching.

For their colleagues in Cluj, who led a much larger group of students and were far more numerous, the suspension of teaching posed a more serious problem. They had to decide how to ensure the safety of the students and the college. There is no indication in their letters that they could rely on the municipal authorities for support, and they had to find answers to their questions without guidance or protection from the princely court. Given the problematic beginnings and subsequent expansion of the Jesuit college mentioned above, the apparent lack of cooperation with the authorities of the predominantly Antitrinitarian town is not surprising. The concerns of the Jesuits were not limited to preventing the students from dispersing. They also had to consider the risks of abandoning their buildings in the event of an attack. Their departure from Cluj-Mănăştur may have been delayed by the conflict that arose there. They managed to hold out for a month and a half under these circumstances, which could have proven the effectiveness of their method if the situation had indeed improved as the rector had hoped (Lukács, 1976, p. 9*).

The situation worsened and they stayed too long. Unable to ensure the safety of the students entrusted to them, they suffered greater losses than those in Alba Iulia, even though most of them were eventually given the opportunity to withdraw. As neither the shelter in Szentmihályköve nor the one in Cluj-Mănăştur was adequate, the Jesuits in Alba Iulia and Cluj finally decided to

improve their chances of survival by sending some of them on a second exodus to Șumuleu Ciuc and Cetatea Chioarului.

When analysing the motives behind actions taken against the plague, it is important to consider cultural attitudes as well, such as the question of whether people were even permitted to resist it. Szamosközy, the coeval historian, mentions the belief that fleeing from inevitable fate is pointless as a factor that facilitated the spread of the epidemic. Even those who could have left for a safer place did not do so, he explains. The healthy did not isolate the sick, thus inhaling the ‘virus’ and becoming infected (Szamosközy, 1876, pp. 221–230). The decision and course of action may have been influenced by conflicting views on resistance to the epidemic within religiously diverse communities. Does man defy God’s will when he resists the plague (Dormeier, 1992; Tóth G., 2001; Bajáki, 2022; Gecser, 2016)?

An episode from István Szántó’s recollections, written in 1599, chronicles the dispute that arose over the religious interpretation of the disease and the measures taken to combat it. The Hungarian Jesuit had argued with the Calvinists of Oradea over whether the plague was contagious and whether it was permissible to take measures against it. The Calvinists “proclaimed from the pulpit that the plague was not contagious, but a divine punishment from which no one could escape and for which there was no effective remedy.” Szántó publicly refuted their foolish view, urging people to first wash away the filth of their souls through confession and then use the remedies ordained by God, lest they appear to be tempting God” (MAH II, pp. 544–545). The Romanians, he adds, tended to agree with the Catholics and chose to resist; many fled to the forests, but some took the infection with them. Szántó’s notes suggest that the Jesuits could view their difficult situation as an opportunity to proselytise among the population labelled as “heretics”, and to strengthen the faith of Catholics (see Shore, 2012). He claims that the plague claimed fewer victims among Catholics than among Protestants, and that the sick were attracted to religious life and recovered after confession (MAH IV, p. 544; cf. MAH II, p. 928). The views of rival religious groups on the actions of the Jesuits may influence the latter’s decision-making when considering how to defend themselves against the epidemic. The choice of defence measures could even resemble a kind of religious competition.

Sometimes, only a hair’s breadth separates discord from the outbreak of conflict. Although the Jesuits did not record differences of opinion or consequences regarding the religious basis of the two opposing approaches to the epidemic — action or passivity — more widely than in the case described by Szántó during the plague, rumours that they were spreading the disease showed that they could easily be scapegoated. The threat to their property signalled a major conflict brewing, which the princely power could only delay temporarily. Even during more peaceful periods, the order’s activities in Transylvania were fraught

with tension. Their opponents agreed to their presence for a time, in response to pressure from the Catholic ruling family. A letter written by Dávid Zsigmond Kassai, a humanist poet and professor from Alba Iulia, to Chancellor Farkas Kovacsóczy reveals what some members of the power elite loyal to István Báthory might have thought about the Jesuits: they are like frogs in amber, feeling comfortable in the liquid mass for a while, but then getting stuck in the hardening resin (Kassai, 1982). The crisis caused by the plague, which was accompanied by a temporary weakening of public authority in some places, could easily exacerbate the already tense situation. In the year after the plague, at Easter 1587, a group of armed Calvinists reportedly attacked a Catholic procession carrying an image of Jesus Christ into the town of Oradea. According to the Jesuit letter about the incident, it was prompted by the Reformed pastors' condemnation of 'idolatry' (MAH III, p. 26).

In autumn 1586, the epidemic was still ongoing and did not end everywhere at the beginning of the following year (MAH III, pp. 4, 13), but the survivors had already summarised their knowledge of the losses and reviewed how those who survived endured the most difficult months. They also included the story of the disaster in their annual reports (*litterae annuae*) (MAH II, pp. 862, 864, 1013–1020; MAH III, pp. 10–16; FRT V, pp. 7–10, 16–17). If the order had not taken steps to reorganise, the loss could have disrupted the progress made in the seven years since the mission was founded. The king also urged its revival. In his letter to the Superior General at the end of August, he honoured the Jesuits who, in their dedication to saving souls, refused to flee the plague. He knew that, as there were few Hungarians among them, they could send help from their German, Italian, or Spanish houses (MAH II, pp. 973, 1001–1002). The Society did indeed activate its effective network of contacts and information and mobilised its reserves to support the survivors. They brought in people from abroad and filled vacant positions wherever possible. The mission was entrusted to Jakub Wujek, Capeci's predecessor. By June 1587, there were already thirty residents in their three houses, with the focus mainly on the college in Cluj (MAH III, pp. 17, 29–39, 42). However, plans to found colleges in Alba Iulia and Oradea were postponed.

The sense of estrangement from the Jesuits did not diminish during the reorganisation following the plague. The next blow to them was the death of their most important supporter, Stephen Báthory, at the end of 1586. Shortly afterwards, in spring 1587, the Diet of Alba Iulia demanded that Sigismund expel the Jesuits from Transylvania. Their positions were undermined by crises within the Báthory family and shifts in power associated with them. The Society of Jesus was indeed banished in December 1588. Another turning point came in 1594, when Sigismund Báthory violently purged his political opponents. The following year, he pressured the diet to repeal the law banning the Jesuit order, which allowed the mission to restart under the leadership of the

Austrian province and with new personnel, rather than the Polish province. In a story of mixed opportunities and expectations, challenges and failures, the epidemic marked the first serious crisis for the Jesuits of Transylvania.

REFERENCES

- Bajáki, R. (2022). A döghalál Isten ostora. Imádság és járványkezelés a 16–17. századi Magyarországon. In E. Draskóczy & M. Etlinger (eds.), *Betegség és gyógyulás a kora újkori irodalomban (1450–1760)*. Budapest: Reciti, 199–210.
- Balázs, M. (1990). Bevezetés. In M. Balázs & I. Monok, *Pápai szemináriumok magyarországi alumnusai. Adalék a jezsuita iskoláztatás kezdeteihez*. Szeged: JATE, 5–29.
- Balázs, M. (2016). Az új ország és a katolikusok. In *Hitújítás és egyházalapítás között. Tanulmányok az erdélyi unitarizmus 16–17. századi történetéről*. Kolozsvár: Magyar Unitárius Egyház, 61–73.
- Bartók, I. (1987). A gyulafehérvári fejedelmi udvar és az ifjú Báthory Zsigmond. In Á.R. Várkonyi (ed.), *Magyar reneszánsz udvari kultúra*. Budapest: Gondolat, 135–156.
- Crăciun, M. (2002). Traditional Practices: Catholic Missionaries and Protestant Religious Practice in Transylvania. In H. Paris & W.G. Naphy (eds.), *Religion and Superstition in Reformation Europe*. Manchester: Manchester University Press, 75–93.
- Dormeier, H. (1992). Die Flucht vor der Pest als religiöses Problem. In K. Schreiner & E. Müller-Luckner (eds.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*. München: Oldenbourg, 331–397.
- EOE III. (1877). *Erdélyi országgyűlési emlékek*. III. S. Szilágyi (ed.). Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Erdősi, P. (2023). Erdélyi jezsuiták az 1585–86. évi pestisjárvánnyal szemben. In Zs. Banai et al. (eds.), *Katasztrófák után... Természeti csapások, járványok és ökológiai folyamatok a történelemben*. Budapest: Martin Opitz, 41–60.
- FRT II (1913). *Fontes Rerum Transylvanicarum*. II. *Epistolae et acta Jesuitarum Transylvaniae temporibus principum Báthory (1571–1613)*. II. (1575–1588). E. Veress (ed.). Budapest: Athenaeum.
- FRT V (1921). *Fontes Rerum Transylvanicarum*. V. *Annuae litterae Societatis Jesu de rebus Transylvanicis temporibus Principum Báthory (1579–1613)*. E. Veress (ed.). Budapest: Institutum Fontium Historicorum Hungariae.
- Gál, K. (1935). *A kolozsvári unitárius kollégium története*. I–II. Kolozsvár: Minerva.
- Ganea, S.-M. (2016). *Reception of the Plague in Transylvania. Official Discourses from the 16th-17th Centuries*. (MA Thesis in Medieval Studies). Budapest: Central European University.

- Gecser, O. (2016). Doctors and Preachers against the Plague: Attitudes toward Disease in Late Medieval Plague Tracts and Plague Sermons. In B.S. Bowers & L.M. Keyser (eds.), *The Sacred and the Secular in Medieval Healing. Sites, Objects, and Texts*. London–New York: Routledge, 78–102.
- Grzebień, L. (1996). *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*. Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Instytut Kultury Religijnej – Wydawnictwo WAM.
- Gyulafy, L. (1894). Gyulafy Lestár följegyzései. In S. Szilágyi et al. (eds.), *Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból*. II. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 3–80.
- Horn, I. (2009). *Hit és hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi története*. Budapest: Balassi – Transylvania Emlékeiért Tudományos Egyesület.
- Jakó, K. (1991). *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója 1579–1604*. Szeged: Scriptum Kft.
- Kassai, D.Zs. (1982). Kovacsóczy Farkasnak. In T. Klaniczay (ed.), *Janus Pannonius. Magyarországi humanisták*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 793–794.
- Kolosvári, S. – Óvári, K. (1885). *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye*. I. *Az erdélyi törvényhatóságok jogszabályai*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Kovács, A. (2009). A kolozsvári Farkas utcai templom és kolostor jezsuita korszaka. In G. Csilla, K. Luffy, & G. Sipos (eds.), *Erdély reneszánsza. A 2008. október 8–11. között tartott konferencia előadásai*. Kolozsvár: EME, 100–110.
- Kruppa, T. (2002). Kísérletek Erdély rekatolizációjára. Tervek az erdélyi püspökség visszaállítására Báthory István és Zsigmond idejében. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 1–4 (14), 39–75.
- Kruppa, T. (2005). Nagyvárad jelentősége a Báthoryak művelődés- és valláspolitikájában. *Századok*, 4(139), 945–968.
- Lukács, L. (1976). Introductio generalis. In L. Lukács (ed.), *Monumenta Antiquae Hungariae*. II. Romae: Institutum Historicum S. I., 1*–23*.
- Lukaszewska-Haberkowa, J. (2013). *Pierwsze pokolenie polskich jezuitów w świetle biografii i egzaminów*. Kraków: Wydawnictwo WAM – Akademia Ignatianum.
- Lukaszewska-Haberkowa, J. (2014). *Wpływ pierwszego pokolenia polskich jezuitów na życie kulturalne i religijne Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1608*. Kraków: Wydawnictwo WAM – Akademia Ignatianum.
- MAH I–IV (1969–1987). *Monumenta Antiquae Hungariae*. L. Lukács (ed.). Romae: Institutum Historicum S. I.
- Madonia, C. (2002). *La Compagnia di Gesù e la riconquista cattolica dell'Europa orientale*. Genova: Name.
- Martin, A. Lynn: *Plague? Jesuit Accounts of Epidemic Disease in the 16th Century*. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1999.
- Mihalik, B. (2024). *The Ever-Reviving Phoenix. Jesuits in Hungary*. Leiden–Boston: Brill.

- Molnár, A. (2009). A jezsuita rend a 16. századi Magyarországon. In: *Lehetetlen küldetés? Jezsuiták Erdélyben és Felső-Magyarországon a 16–17. században*. Budapest: L'Harmattan, 17–28.
- Pirnát, A. (1971). Arisztoteliánusok és antitrinitáriusok (Gerendi János és a kolozsvári iskola). *Helikon*, 3–4 (17), 363–392.
- Pop, I.-A. (2014). *Cultural Diffusion and Religious Reformation in Sixteenth-Century Transylvania. How The Jesuits Dealt with Orthodox and Catholic Ideas*. Lewiston–Queenston–Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Rüsz-Fogarasi, E. (2012). *Egy elfeledeett intézmény. A kolozsvári Szentlélek-ispotály kora újkori története*. Budapest: L'Harmattan.
- Shore, P.J. (2012). *Narratives of Adversity. Jesuits on the Eastern Peripheries of the Habsburg Realms (1640–1773)*. Budapest–New York: Central European University.
- Szamosközy, I. (1876). *Szamosközy István történeti maradványai*. I. (1566–1586). S. Szilágyi (ed.). Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Szilágyi, Cs. (1999). „Domine Pater Stephane”. Szántó Arator István váradi hitvitái. In L. Kósa & R. Kiss (eds.), *Fiatál egyháztörténészek kollokviuma (1998. november 3.)*. Budapest: ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 9–19.
- Tóth, G.P. (2001). Félelem és rettegés a pestistől. Egyéni és kollektív szenvedéstörténetek. In E.S. Lackovits & V. Mészáros (eds.), *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5/2. Konferencia Pápán 1999. június 22–24*. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 361–396.
- Veress, E. (1906). A kolozsvári Báthory-egyetem története lerombolásáig 1603-ig. *Erdélyi Múzeum*, 3(23), 169–193, 4 (23), 249–263.

Péter Erdősi – began his academic career with the study of early modern courtly culture. His doctoral thesis examined the court of late sixteenth-century Transylvania. Since 2012, he has been an assistant professor of history at the Eötvös Loránd University of Budapest, Hungary. At the Atelier Department for Interdisciplinary History, he teaches in the Cultural Heritage Studies MA programme and has a course on the historiography and methodology of cultural history for doctoral students. In the field of urban history, Erdősi has contributed to and co-edited a monograph on the small town of Szentendre. He has published articles on the historical and contemporary use of memory and heritage, including the survivals of Roman antiquity, the image of early modern courts, and perceptions of Baroque culture in nineteenth- and twentieth-century Hungary. His current work includes research on the Jesuit mission and the Italian presence in the sixteenth-century Transylvanian principality.

Małgorzata Rygielska
<http://orcid.org/0000-0002-7723-7677>
Uniwersytet Śląski
malgorzata.rygielska@us.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.08

Tynieckie „zabawy”. O jednym rękopisie Ignacego Skrockiego SJ (1799–1851)

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy manuskryptu „Opisanie przyjacielowi zabaw swoich i współmieszkańców Collegii Theologici Tynecensis Societatis Jesu. Anno 1828 mense 1 O[cto]bris” autorstwa Ignacego Skrockiego SJ (1799–1851), napisanego podczas „tynieckiego epizodu w dziejach jezuitów”. Zabytek został szczegółowo przedstawiony w pracach naukowych przez Ludwika Grzebienia SJ i Stanisława Cieślaka SJ. Rękopis Skrockiego, rozpatrywany jako przykład dziedzictwa materialnego i dorobku jezuitów, przekazuje istotną wiedzę na temat niematerialnego dziedzictwa: praktyk dydaktycznych, zakresu i treści głoszonych nauk oraz ich zgodności z *Ratio studiorum*, wagi lokalnej i ponadlokalnej wspólnoty zakonnej spojonej tymi samymi wartościami. Analiza i interpretacja poetyckiego utworu Skrockiego umożliwia także poznanie zaproponowanej przez niego pobieżnej charakterystyki działań i osobowości poszczególnych jezuitów współtworzących wówczas tynieckie kolegium oraz pełnionych przez nich funkcji. Tytułowe „zabawy” odnoszą się przede wszystkim do udzielanych nauk z zakresu Pisma Świętego, teologii dogmatycznej oraz prawa kanonicznego, a także do przejawów codziennego życia i innych obowiązków, poddanych regulacjom jezuickiej ustawy. Wskazane zostały cechy artystyczne „Opisania...”, a także tkwiący w nim potencjał badawczy, dotyczący sieci wspólnot (wspólnoty) jezuickiej i istniejących między nimi powiązań w XIX w. oraz waga dziedzictwa (w tym wielowiekowego dziedzictwa pedagogiki jezuickiej). Zasygnalizowane zostały związki „Opisania...” z literaturą doby oświecenia, w szczególności z tzw. poezją okolicznościową kręgu środowiskowego (zakonnego).

SŁOWA KLUCZE: jezuici, dziedzictwo kulturowe, dziedzictwo materialne i niematerialne, Ignacy Skrocki (1799–1851), dziedzictwo jezuitów w Polsce, jezuici w kolegium tynieckim, poezja okolicznościowa doby oświecenia, list poetycki

ABSTRACT

The Tyniec “Games”. On One Manuscript by Ignacy Skrocki SJ (1799–1851)

The article concerns the manuscript “Opisanie przyjacielowi zabaw swoich i współmieszkańców Collegii Theologici Tynecensis Societatis Jesu. Anno 1828 mense 1 O[cto]bris” (Description to a friend of his own and his fellow residents’ games at the Collegia Theologica...) by Ignacy Skrocki SJ (1799–1851), written during the “Tyniec episode in the history of the Jesuits,” already described in scholarly detail by Ludwik Grzebień SJ and Stanisław Cieślak SJ. Skrocki’s manuscript, considered as an example of the material heritage and achievements of the Jesuits, also provides important knowledge about the intangible heritage of the Jesuits: their teaching practices, the scope and content of their teachings and their compliance with the *Ratio studiorum*, the importance of the local and supra-local religious community united by shared values. The analysis and interpretation of Skrocki’s poetic work also offers his brief description of the activities and personalities of individual Jesuits who were co-creators of the Tyniec college at the time, as well as the roles and functions they performed. The titular “games” refer primarily to the teaching of the Holy Scriptures, dogmatic theology and canon law, in addition to aspects of everyday life and other duties subject to Jesuit regulations. The artistic qualities of *Opisanie...* are highlighted, as well as its research potential in relation to the network of Jesuit communities and the connections between them in the 19th century, on top of the importance of the Jesuit heritage (including the centuries-old heritage of Jesuit pedagogy). The connections between *Opisanie...* and Enlightenment literature have been pointed out, in particular with the so-called occasional poetry of the (monastic) community.

KEYWORDS: Jesuits, cultural heritage, tangible and intangible heritage, Ignacy Skrocki (1799–1851), Jesuit heritage in Poland, Jesuits at the Tyniec College, occasional poetry of the Enlightenment, epistolary poem

Wstępnie: o autorze. Ignacy Skrocki przed Tyńcem

Ignacy Skrocki urodził się 21 stycznia 1799 r. w Klimowiczach (Klimowicach na obszarze dzisiejszej Białorusi), do zakonu wstąpił 4 września 1813 r. w Puszy, w dawnych Inflantach (Grzebień, 2004, s. 622; zob. także Inglot, 2020, s. 75), święcenia kapłańskie uzyskał w 1828 r. w Przemyślu, a zmarł 5 kwietnia 1851 r., po krótkiej, lecz ciężkiej chorobie płuc, w Piekarach Śląskich, gdzie czynnie uczestniczył w misjach ludowych oraz pełnił posługę m.in. jako stały spowiednik (Kiedos, 2004, s. 319; Zielonka, 2025, s. 55). Kolejne jego życia ściśle wiąza-

się z dziejami jezuitów na utraconych ziemiach polskich, ale także z szeregiem przemian, które pośrednio lub bezpośrednio wynikały z przejmowania całości lub części jurysdykcji przez władze zaborcze. Topografie biografii Skrockiego pozwalałyby także śledzić zarówno losy jezuitów białoruskich (zob. m.in. Nalepa, 2016, s. 103–130), tych związanych z Przemyślem, jak i tych działających w XIX w. na Górnym Śląsku, a także rozpatrywać jego wkład w funkcjonowanie kolegium jezuickiego we współczesnej Małopolsce – w Tyńcu. Temu właśnie poświęcam artykuł, pomijając inne, istotne tutaj kwestie związane chociażby z losami jezuitów po papieskim *breve* nakazującym kasatę zakonu (Pavone, 2020, s. 104; Inglot, 2015; Inglot, 2019, s. 74; Topij-Stempińska, 2018, s. 214–231).

Ignacy Skrocki początkowo, jeszcze w Połocku (Giżycki, 1905; Kadulska, 2004), był profesorem infimy i języka rosyjskiego (Grzebień, 2004, s. 622). Na podkarpaciu, w Starej Wsi k. Brzozowa, ukończył w latach 1821–1827 studia teologiczne. Działalności duszpasterskiej oraz pedagogicznej oddawał się podówczas także w Nowym Sączu oraz w Tyńcu. Tutaj w latach 1828–1831 był profesorem „Pisma świętego oraz języka hebrajskiego i greckiego” (Załęski, 1906; Grzebień, 2004, s. 622; Cieślak, 2020, s. 95).

Próby poetyckie

Skrocki pisał wiersze okolicznościowe, pieśni, kazania, a także utwory poetyckie o charakterze dziękczynnym i pożegnalnym (część z nich zachowała się w całości, inne – we fragmentach, obecnie można znaleźć je w Jezuickim Archiwum Cyfrowym, JAC¹). Jednym z najciekawszych jest utwór zatytułowany „Opisanie przyjacielowi zabaw swoich i współmieszkańców Collegii Theologici Tynecensis Societatis Jesu. Anno 1828 mense 1 O[cto]bris”, pochodzący ze zbioru rękopisów Biblioteki im. Gwalberta Pawlikowskiego (na temat powstania oraz funkcjonowania tego księgozbioru zob. Franczyk-Cegła, 2017, s. 121–146), obecnie przechowywany w Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich w Warszawie (sygn. Pawl. 29). Niestety, nie znamy szczegółowych losów tego rękopisu, nie wiadomo też, jaką drogą trafił do zbiorów Gwalberta Pawlikowskiego.

1 Znajdują się one w zbiorze „Wiersze jezuitów białoruskich i galicyjskich”, 1815, 1825, rkps 195, k. 61r-69v, 76r-77v, 80r-83v, 131r-133v (<https://jac.ignatianum.edu.pl/items/show/198>), fragmenty utworu dziękczynnego „*Za dni pełne frasunku” oraz „Prawdy czyli Zdania S. Stanisława Kostki” „przeplatają się” ze sobą na kartach zbioru, rozpoznać je można po formie, treści, innym kolorze atramentu, tu także znajduje się „Rada zbawienna dla młodych namysławiających się o wyborze stanu” oraz „Kazania różnych księży Towarzystwa Jezusowego”, 1812–1878, rkps 1062 V, k. 1-23 („Sposób zdawania sprawy sumienia dla zakonników Towarzystwa Jezusowego” oraz „O zdaniu sprawy sumienia”). O fragmentaryczności zachowania liryków Skrockiego (m.in. braku tytułów) zob. Nalepa, 2021, s. 121–122, przypis 99.

Istnienie tego wiersza odnotowane zostało dotychczas w dwóch ważnych pracach dotyczących pobytu jezuitów w Tyńcu (Grzebień, 1997, s. 261; Cieślak, 2020, s. 118). Utwór Skrockiego można analizować w kontekście poezji okolicznościowej późnego oświecenia (zob. Nalepa, Trościński i Magryś, 2014), można w nim widzieć także świadectwo materialnego i niematerialnego dziedzictwa jezuitów, bezpośrednio związanego z ich działalnością. Można też, co czynią niektórzy autorzy pracy *Poezja okolicznościowa w Polsce w latach 1730–1830. W kręgu spraw prywatnych i środowiskowych*, rozpatrywać wybrane utwory osób duchownych (kapłanów, zakonników) jako przykład – przywoływanej za Stefanią Skwarczyńską – „literatury stosowanej” (tak np. Borkowski, 2014, s. 9–10; zob. Skwarczyńska, 1931, s. 1–24; Skwarczyńska, 2006; por. Cąlek, 2019), użytkowej, silniej nastawionej na „cel praktyczny” niż na realizację artystycznego kunsztu. Takie podejście wydaje się szczególnie trafne, zwłaszcza iż autor tekstu wybrał formę wierszowanego listu, skierowanego do innego jezuitę, z którym się przyjaźnił. Literacki kontekst podjętych rozważań stanowić może m.in. „twórczość okolicznościowa białoruskich jezuitów w latach 1820–1830” (Demkowicz, 2014, s. 51–62), m.in. utwory Jana Galicza czy Alojzego Landesa. Łączy ich nie tylko pochodzenie z „białoruskiego kręgu Societatis Iesu” (Demkowicz, 2014, s. 54) i wspólne cele, ale też „wierność kanonom estetycznym ortodoksyjnego nurtu klasycyzmu postanisławowskiego” (Demkowicz, 2014, s. 54). Galicz i Landes pisali utwory adresowane m.in. do cesarskich decydentów, do niezwykle przychylnego im biskupa Antoniego Gołaszewskiego (Załęski, 1906, s. 558), ale też skierowane „do samych jezuitów, zwłaszcza tych, którzy mieli związek z rozmowami o przyszłości zakonu prowadzonymi z austriackimi władzami” (Demkowicz, 2014, s. 54). Skrocki zdawał natomiast z pobytu w Tyńcu relację listem – wierszem, przeznaczonym dla Ignacego Zacharewicza, jezuitę znanego autorowi z Połocka, przebywającego nie pod dachem gościnnych benedyktynów, lecz w Starej Wsi k. Brzozowa. Jego utwór można więc uznać zarówno za okolicznościowy, jak i środowiskowy – w porównaniu z twórczością Galicza i Landesa – jego domniemany obieg miał być wewnątrzzakonny, choć realnej drogi, jaką przebyło „Opisanie...”, nie sposób dzisiaj zrekonstruować. Szerszym tłem literackim – i zarazem, w pewnym sensie – „testem artystycznym”² dla tekstu Skrockiego, mogą być inne utwory doby oświecenia, „polskiego wieku światła” (Kostkiewiczowa, 2017), którego wyzwania również znajdują odbicie w omawianym rękopisie. To nie tylko próba poetycka, ale też dowód troski o jezuickie dziedzictwo.

2 Na temat jakości artystycznej okolicznościowych utworów wybranych autorów jezuickich zob. m.in. Krupiński, 1996, s. 15; Demkowicz, 2014, s. 55.

Rękopis jako przykład dziedzictwa kulturowego

Dziedzictwo kulturowe bywa rozumiane i definiowane rozmaicie (zob. m.in. Smith, 2006; Ahmad, 2006, s. 292–300; Gomółka i Kosowska, 2016, s. 237–248; Czerwińska, 2018). Powstał już szereg omówień, a także ujęć analitycznych, uwzględniających etymologię i przemiany znaczenia pojęcia dziedzictwa w różnych kontekstach kulturowych (w tym – w różnych językach, zob. m.in. Gomółka, 2009, s. 4–11; Vecco, 2010, s. 321–324). Odnaleźć można też propozycje krytyczne, dotyczące współczesnych problemów związanych zarówno z identyfikacją, jak i zachowywaniem oraz ochroną dziedzictwa (zob. m.in. Harrison, 2013). Ważne miejsce zajmują wśród nich prace uwzględniające dziedzictwo niematerialne (zob. m.in. Adamowski i Smyk, 2013). Bez wątpienia od wielu lat istotną rolę odgrywają konwencja UNESCO z 1972 r. oraz lista światowego dziedzictwa. W przypadku namysłu nad jezuickim dziedzictwem kulturowym Krakowa i Małopolski warto zwrócić uwagę zarówno na jego „ślady” w krajobrazie kulturowym, jak też materialną i niematerialną spuściznę różnorodnie odpominaną, zachowywaną, kultywowaną. Jej częścią bez wątpienia są rękopisy, także te o charakterze utworów poetyckich, w istotny sposób dokumentujące działalność jezuitów, jak i przekazujące wiedzę na temat ważnych dla nich tradycji wychowawczych, intelektualnych i pedagogicznych. Zachowany autograf tekstu Ignacego Skrockiego oraz kilka jego pomniejszych utworów stanowią świadectwo intelektualnego i pedagogicznego dziedzictwa jezuitów oraz, co ważne, sposobów jego zachowywania i przekazywania. Czytane wspólnie z klasycznymi dokumentami (por. znakomita baza materiałowa i rozpoznania poczynione już przez Ludwika Grzebień SJ, 1997, s. 255–262 oraz Stanisława Cieślaka SJ, 2020, s. 79–119) przynoszą dodatkowo wiedzę na temat realnych praktyk dydaktycznych, a także, przynajmniej w pewnej mierze, ról i funkcji oraz osobowości poszczególnych, wskazywanych przez Skrockiego z imienia (czasem też z nazwiska) członków zgromadzenia. Lektura krzyżowa tych źródeł pozwala również zwrócić uwagę na pewne „naddatki” i walory tekstu poetyckiego oraz suplementarne dane, które umożliwiają chociażby potwierdzenie rzeczywistych, emocjonalnych i intelektualnych, a także duchowych relacji pomiędzy jezuitami, którym w pewnym momencie przyszło żyć i pracować *Ad maiorem Dei gloriam* także w tynieckim klasztorze. Szczegóły pobytu jezuitów w Tyńcu, wraz z tłem historyczno-kulturowym oraz pełnym zestawem interesujących danych, już znamy (por. Chotkowski, 2019, s. 21–88, p.wdr. 1900; Grzebień, 1997, s. 255–262; Cieślak, 2020, s. 79–119). Rękopis Skrockiego, wspomniany przez obu współczesnych badaczy, można uznać za interesujące i warte uwagi *pendant* do ich rozważań.

Krótkie opisanie „Opisania...”. Adresaci i główny cel tekstu

Utwór, napisany starannym, czytelnym pismem, z użyciem zaznaczeń i podkreśleń, zajmuje arkusz „o wymiarach 400 x 255mm, złożony w 16-tkę” (Gębárovicz, 1929, s. 21). Dominuje w nim regularny dziesięciozgłoskowiec ze średniówką po piątej sylabie, parzysty układ rymów, przede wszystkim dokładnych, głębokich, samogłoskowych, o dużej dźwięczności (zdarzają się też rymy okalające, najczęściej samogłoskowe). Dwaj adresaci utworu to przede wszystkim imiennik autora, a także założyciela zakonu jezuitów, Ignacy Zacharewicz (1772–1786) oraz już pod koniec listu, jako adresat pośredni i domniemany – Józef Morelowski (1777–1845). Z Zacharewiczem Skrocki znał się najprawdopodobniej już z czasów studiów w Starej Wsi k. Brzozowa, gdzie jezuici „otrzymali popauliński klasztor” (po ich wypędzeniu z Rosji, Grzebień, 2004, s. 641), Zacharewicz był tu wówczas kaznodzieją i duszpasterzem (Grzebień, 2004, s. 776). Deklarując na wstępie chęć podtrzymania kontaktów z przyjacielem, autor rozpoczyna od zdania relacji z tego, co dzieje się w tynieckim klasztorze i jakie obowiązki mu powierzono:

A najprzód Ci oznajmuję,
Czym się na Tyńcu zajmuję,
Boś może ciekawy wiedzieć,
Przy jakiej też musi siedzieć,
Rozrywce albo-li pracy,
Przyjaciół Skrocki Ignacy?³

Tu także po raz pierwszy pojawia się nawiązanie do tytułu utworu: w formie pytania „Rozrywce albo-li pracy (...)?”. Dopiero lektura dalszej części utworu ujawnia charakter, po części rodzaj i funkcje tych zabaw, które zgodnie z przedoświeceniowymi (*otium negotiosum*) i oświeceniowymi założeniami oraz radami myślicieli starożytnych miały łączyć to, co przyjemne, z tym, co pożyteczne (o rozległości tego obszaru świadczyć może chociażby zawartość jednego z najważniejszych periodyków oświecenia stanisławowskiego, a więc „Zabaw Przyjemnych i Pożytecznych”), a przy tym posiadać niezaprzeczalną wartość pedagogiczną (czy wręcz szerzej – poznawczą). Pożytek z tynieckich zabaw miał być nie tylko doczesny, ale także, co nie mniej istotne, wieczny: w działalności jezuitów nieustannie łączą się te dwa wymiary.

Skrocki prosi Zacharewicza o przekazanie utworu temu, który zwany był „polskim Amifijonem”, a więc Józefowi Morelowskiemu: dał się on poznać jako znakomity wykładowca „poetyki i retoryki w najlepszych ówczesnie szkołach jezuickich (Połock, Petersburg, Orsza), demonstrujący przed uczniami

3 Zapis uwspółcześniam, zachowuję natomiast wszelkie podkreślenia i wyróżnienia autora (np. duże litery, dłuższe lub krótsze linie pod imionami i nazwiskami).

teksty własnych epigramatów i naśladowaniem pieśni Horacjusza” (Aleksandrowska, 1983, s. 10; Górowska-Mitrus, 2019, s. 137; Nalepa, 2021),

Przyjacielu! Jeśli zda się,
Poślij Temu, który zna się
Na dawaniu własnej ceny
Wdziękom słowiańskiej Kameny,
Te rymy Znakomitemu
Lutniście Morelowskiemu.

Morelowski nie tylko był, podobnie jak niektórzy wspomniani przez Skrockiego jezuici związany z Połockiem (i pod koniec życia ze Starą Wsią); ośrodek w Połocku należał do najaktywniejszych w okresie, gdy obowiązywało *breve* papieża Klemensa XIV. Po reaktywacji zgromadzenia piastował również urząd rektora w Tyńcu w latach 1828–1830, a więc wówczas, gdy przebywał tu także autor „Opisania...”. Kompozycyjnie buduje to ramę tekstu. Jednocześnie wyraźnie widać tutaj nie tylko intertekstualne nawiązania do utworów Morelowskiego (zwłaszcza jego liryków, w których lutnię przywoływał w tytule, ale i przekładów z Horacego, zob. Aleksandrowska, 1983, s. 20–22), ale i obecność, tak częstego w oświeceniowej twórczości, oświeceniowego sztafazu. Przed końcowym zaleceniem przekazania listu Morelowskiemu pojawiają się informacje o Józefie Perkowskim (1754–1823), który właśnie w Tyńcu od 1827 r. realizował się m.in. w „obowiązkach wicedyrektora kolegium, prefekta studiów oraz egzaminatora kleryków” (Cieślak, 2020, s. 93). Układ ten pozwala nie tylko poznać – jak zapowiedział autor w tytule – mieszkańców, ale też przyjrzeć się hierarchii oraz relacjom między nimi.

Tynieckie... zabawy?

Rękopis Skrockiego został opatrzony datą 1 października 1828 r., a więc otwarciem roku szkolnego 1828–1829, i jego treść dotyczy właśnie tego czasu. Wiersz rozpoczyna się od refleksji autobiograficznej, w którą wplecione są mniej lub bardziej szczegółowe informacje o kolegium tynieckim, jezuickich naukach i posługach, a także sieciach zależności, relacji i kontaktów osobowych, które budowały miejscowe, ale i ponadlokalne wspólnoty (wspólnotę) jezuitów. Autor wskazuje zarówno na swój „punkt wyjścia”, a więc starowiejskie studia teologiczne i przygotowania do dalszej pracy, a także rolę i umocowanie w Tyńcu. „Łącznikiem” jest tutaj ks. Mateusz Molinari, który w latach 1823–1826 był profesorem Pisma Świętego oraz języków hebrajskiego i greckiego w Starej Wsi k. Brzozowa, a później w Tyńcu. Osłabienie i choroba spowodowały, że w tej roli zastępował go właśnie Skrocki (Cieślak, 2020, s. 95), który wspominając o tym, pisze o sobie z żartobliwym dystansem:

Co na Starej Wsi czytano.
Toż mu w Tyńcu odnawiano,
Z tą tylko różnicą małą,
Że tam z przeznaczenia miało
Zostać, a tu samym czynem
Już się stało Pod-Rabinem.

Do „zabaw”, czyli zajęć Skrockiego należała więc nauka hebrajskiego: regularnie odpytywał uczniów (wskazanych później z imion bądź nazwisk) z podstaw gramatyki, sprawdzając także użyteczność nabytej przez nich wiedzy podczas wykładów z Pisma Świętego. Łacińska fraza *Quid (...), quid valet?* odnosić się może nie tylko do wartości liczbowej poszczególnych liter alfabetu, ale i do waldacji jego znajomości w czasie innych zajęć, służących poznaniu Boga:

Dwa więc razy w tydzień czytam
Słuchaczów siedmi(u) pytam:
Przed wtorkiem i przed szabasem
Z rana z szabasnym hałasem:
Quid Aleph, Bhet, Ghimel, Dhalet,
He, Vav, (C)het, Tet, Yod, Kaf, Zayin,
Lamet, Mem, Nun, Samech, Ayin,
Peh, Tsad, Qof, Resh, Shin, Tav, quid valet?⁴

I właśnie o tych zajęciach skwapliwie informuje Zacharewicz:

Ma też inne trudy Ignacy,
O których ma często myśleć,
By Testament Stary, Nowy
Nie wedle swej pustej głowy
Umiał wykladać baczenia.
(...)
wedle tego, jak uczy
Mająca mądrości kluczy
Nie cielesnej, nie mniemanej,
Zaś od Boga DUCHA danej
Gromada uczona, święta
BISKUPÓW ZBORU TRYDENTA,
I też jak mądre Ustawy,
Pilnującym tej zabawy
Nakazują od świętego
Przepisane IGNACEGO.

⁴ Dłuższy, kilkustronicowy fragment dotyczący nauki hebrajskiego w rękopisie Ignacego Skrockiego został przesłany do konsultacji do Pawła Chróla, judaisty oraz lektora języka hebrajskiego (w tym hebrajskiego biblijnego).

Użyte tu metafory nie budują jedynie toposu skromności: wskazują na wagę, jaką ma właściwa wykładnia Słowa Bożego. By w tym zakresie nie pobyć, należy kierować się ustaleniami dokonanymi na soborze trydenckim, naukami Ignacego Loyoli oraz zaleceniami niezwykle pedagogicznego dzieła o długiej historii i wspólnotowym charakterze, które, jak twierdzi Doris Donnelly (2006, s. 35), można uznać za „wytwór ogromnego wysiłku zespołowego”. Chodzi o *Ratio atque institutio studiorum SJ czyli ustawę szkolną Towarzystwa Jezusowego* (1599; Bartnicka i Bieńkowski, 2000; por. Piechnik, 2003 oraz *Ratio Studiorum* 400, 2006; Bieś, 2012, s. 1226–1227, zob. także uwagi w *Ratio...* na temat soboru trydenckiego: Bartnicka i Bieńkowski, 2000, s. 56). Skrocki pisze wprost, iż zarówno w odniesieniu do treści, jak i formy wykładanych kwestii (niekiedy niezwykle trudnych zagadnień teologicznych), ale też reguł zakonnego życia należy postępować wedle zawartych tam zaleceń. W kolejnych wersach utworu przeczytać zaś można, iż „krom Dogmatu zabawa / Moralna”, a podejmują ją wspólnie uczniowie i wykładowca, którym jest Samuel Rahoza, w wielce pochwalnym tonie przedstawiony dalej przez Skrockiego. Nad „pilnymi zabawami”, a konkretnie nauką prawa kanonicznego czuwał natomiast w tynieckim kolegium Józef Perkowski.

Tynieckie *Ad maiorem Dei gloriam* – Skrocki o współpracownikach

Niezwykle ciekawa jest ta część utworu, w której Skrocki ze swadą i humorem opisuje konfratrów, jednocześnie przybliżając ich cechy charakteru, sposoby działania, praktyki dydaktyczne i pedagogiczne, a czasami także kaznodziejskie zaangażowanie, rozległą wiedzę i umiejętności, skutkujące połączeniem nauki i pobożności oraz otwarciem innych na relację z Bogiem i drogę ku zbawieniu. Pożyteczne zabawy – w zależności od konkretnego jezuita – przybierają różne formy i oblicza. I tak Samuel Rahoza (1788–1839), kaznodzieja i duszpasterz w Tyńcu, ale też – w latach 1829–1830 – „profesor teologii dogmatycznej, prefekt studiów i biblioteki, egzaminator kleryków oraz konsultor domu” (Cieślak, 2020, s. 98) przedstawiony został jako nieustraszony pogromca wszelkich herezji:

Mój Mistrz, Samuel Rahoza:
Ledwo jeszcze, co on siada
I na Katedrze rozkłada
Które z błędniaki naboje
Już piekielne drżą pieczary
A w nich nieszczęśne poczwary
Dusz przeklętych Ariusza,
Sabella, Nestoriusza

Eunomego, Marcjona,
Eutychesa, Mecedona,
Foe[c]jusza i Kalwina,
Wikleffa, Zwingla, Socyna,
[...] Marcina Lutera
Herszta bluźnierców Woltera,
W głębsze cisną się otchłanie,
By grzmiące pioruny na nie
Z ust Rahozy spadłszy w uszy
Nie przydały im katuszy.

Skrocki ponownie korzysta z siły enumeracji: wymienia tych, których nauki zostały potępione jako heretyckie: począwszy od Sabeliusza (ur. prawdopodobnie przed 257 r.), podającego w wątpliwość istnienie Boga Trójjedynego (dogmatu o Trójcy Świętej), Nestoriusza, głoszącego odrębną od boskiej, w pełni ludzką naturę Jezusa, Eunomiusza z Kyziku, przywódcy anomejczyków, potępionego, podobnie jak arianie, przez Kościół, zwolennika monofizytyzmu Eutychesa, Macedoniusza, zwanego, od głoszonych poglądów „pneumatomacha”, przeciwnikiem ducha (w domyśle – Ducha Świętego), Focjusza I (związanego ze schizmą 863–867 i sporem o *Filioque*), aż po słynnych reformatorów religijnych (Jana Kalwina, Jana Wiklefa, Ulricha Zwinglego, Fausta Socyna) i oświeceniowych deistów. Takie wyliczenie ponownie pozwala mu zwrócić uwagę na ustalenia i poszczególne dekrety trydenckie, ale też przypomnieć – na zasadzie metonimii – inne sobory i ważne momenty, czy też, jak pisze Klaus Schatz (2001), „punkty zwrotne” w historii Kościoła.

Skrocki akcentuje też waleczność, ale i odmienne usposobienie Jerzego Foerster (Förster) oraz Jana Cieszeyki. Foerster „Od końca września 1828 r. do marca 1829 r. zasilł grono tyńceńskich profesorów i wykładał młodszym współpracownikom zakonny teologię dogmatyczną” (Cieślak, 2020, s. 95). Znany był także, już z czasów tarnopolskich, ze sprzeciwów wobec józefińskich wskazań dotyczących nauczania młodzieży oraz proponowanych przez władze austriackie podręczników. W dogmatycznych bojach Rahoza i Foerster znakomicie się uzupełniali:

A gdy Rahoza spokojny,
Z temiż srogie wznawia wojny
I raz po raz w nie uderzy
Drugi Rycerz Förster Jerzy.

Skutecznie oddziaływał na zagubionych lub zatwardziałych w swych poglądach ks. Cieszeyko, kolejny wskazany na kartach „Opisania...” jezuita. Umiał też dotrzeć do „dusz miękkich”: poruszyć zarówno emocje, uczucia, duszę i rozum, by przekonać wątpiących i przekonująco zbić argumenty ateuszy lub sceptyków:

Książd Cieszeyko zda się cichy,
[...].
Żarliwością zapalony
Ze srogością lwia z ambony
Zakamiałe serca kruszy,
A rozrzewnia miękkie duszy
Tłucze by gliniane gar(n)ki,
Gździ, niweczy niedowiarki.

W czasie, kiedy powstawał list Skrockiego w Tyńcu, „Książd Michał Bouffał (...) był profesorem historii Kościoła i egzaminatorem kleryków, zaś ks. Mikołaj Brodowski – teologii moralnej, spowiednikiem i konsultorem domu” (Cieślak, 2020, s. 95). Autor wspomina o nich obu:

Na toż zręcznie w tym zawodzie
Mikołaj Brodowski godzi
Krom tego z Rahożą razem
Jest nam dwusiecznym żelazem
Na rozcięcie złego wężła
W którym by czyja zwięzła
Dusza wpłątana w szpekuly
I niepotrzebne szkrupuly.

Autor nie pomija w swojej charakterystyce niezwykle ważkich zadań, do których należało także udzielanie sakramentów – w tym – m.in. spowiedzi oraz ostatniego namaszczenia:

Na swym też cnota Michała
Sławicielem Bouffała,
Drży grzesznik, dreszcz go zdejmuje
Kiedy dzielny książd Rahoza
Równie jak kacerzom groza,
Tak zatwardziałym grzesznikom,
Radość szczerym pokutnikom.
Ciż na wyprawę do Nieba
Duszym służą, gdy potrzeba.

Jest tu także „Książd Przysiecki, cny Staruszek,/ Dla zgłodniałych naszych Duszek, I w przykładzie cnotą żywą”, czyli Józef Przysiecki, w latach 1827–1831 „duchowny domu w Tyńcu” (Grzebień, 2004, s. 551), są ci, którzy „przygotowują się do prowadzenia wykładów” (Cieślak, 2020, s. 95), jak np. Egidiusz Henry (1772–1856), pochodzący z Francji paccanarysta, który w kolegium „ćwiczył się” w prawie kanonicznym, czy też jak Adam Samuyłło (1783–1839), który prowadził zajęcia z historii Kościoła (zob. *Catalogi...*, rok, s. 171). I tak:

Ksiądz Idzy Henry rozprawia
O Kościelnym Świętym prawie,
Zaś o wiekach Prapradziada
Adama, Adam wyklada,
Ksiądz Samuyłło z Świdrygiełłów
Krwi idący i Jagiełłów.

Skrocki wymienia także uczniów: słuchaczy teologii. Należą do nich Józef Podobied (1800–1818), Franciszek Obrąpalski (1803–1818). Ich nazwiska pozwalają mu zwrócić uwagę na etapy formacji jezuickiej, tok nauk, a także różne formy praktyk apostołskich:

A koło których Mistrzowie
Pracują, są ci uczniowie:
Ma nazwisko Podobieda,
Któremu się wkrótce bieda
Czteroletnia skończy licznej
Mozoły Teologicznej.
Co zaś trzeci rok choruje
Obrąpalskim się mianuje
Tych krom Dogmatu zabawa
Moralna, Dzieje i Prawa.
Obrąpalskiego Magistra
Jest przy tym czyn subministra
Toż z księdzem Cieszeyką spółem,
Z Drozdowiczem nad Kościołem,
Mieć opiekę przy ozdobie
W każdej uroczystej dobie.

Pojawia się też lista uczniów Skrockiego:

W Teologii pracują
Drugi rok, co następują:
Constantinus Osiecimski,
Andrzej Weszeli, Waszyński,
Polankay, z Zymanym Janem
I Totsch, z Nikolką Stefanem.

Nauczyciel, duchowny i poeta nie poprzestaje jednak na przywołaniu wyłącznie kapłanów, zakonników i uczonych. Doskonale wie, że oprócz *litterati* (w znaczeniu uczonych, tu: przede wszystkim uczonych w Piśmie) tyniecką wspólnotę jezuitów współtworzą liczni bracia zakonnicy (koadiutorzy): odnotowywani w źródłach historycznych rzadko jednak zyskują osobisty rys. Skrocki, informując o ich funkcjach i staraniach, niejako ożywia ich postaci i codzienną

krzątanie, bez której owocna nauka, a także zwyczajne, ludzkie współbycie mogłyby okazać się znacznie utrudnione. Dostrzega wartość, jaką ma dbałość o innych i o siebie, budująca więź i zaufanie:

Zgoda, dość o Literaciech,
Lecz coś trzeba i o Braciech,
I o Ojcach wspomnieć, czyją
Literaci troską żyją.
Ci są: Kuchenny Piotrowski,
Stróż szat Gordon i Dziejowski,
Brat Zielonka Kredensarzem,
Brat Drozdowicz Infirmiarzem.
Za tym do Stanusa Jana
Należy pilnować dzbanu,
By stawało wina, piwa,
Gdy posiłku czas przybywa,
Po kościelnej i mozolnej,
Nudnej, suchej pracy szkolnej.

Do grona kolegium tynieckiego należą także jezuici: Tomasz Piotrowski, Michał Gordon, Leo Dziejowski, wspomniany już wcześniej Tomasz Drozdowicz, Cyprian Zielonko, Jan Hanus (por. *Catalogi...*, s. 172). Sportretowany został także Alojzy Soroka, prefekt kościoła, odpowiedzialny m.in. za korespondencję, jezuickie pisma i dokumenty oraz zajmujący się ogrodem i opieką nad chorymi. Soroka pojawia się jako czujny i troskliwy duszpasterz, biegły także w religijnych i filozoficznych polemikach, a przy tym – liczący podówczas sześćdziesiąt lat – zdecydowany zwolennik „dawnych czasów”, wspomagający swoim doświadczeniem:

Zaś Minister, ksiądz Soroka
Bacznego nie spuszcza oka,
Aby wszystkim dość stawało,
Czy dał wiele Bóg, czy mało.
A gdy kuchni i stołowe
Troski, spróżnią Jemu głowę
Za stół siada Literacki
Gani świeckie płonne cacki
Argumentem Zenonowym.
Uwielbia lata dawniejsze,
Narzeka na teraźniejsze.

Uzyskujemy tym samym potwierdzenie informacji znanych z innych źródeł: w początkach XIX w. nadal ważną rolę wychowawczą odgrywał przekaz

ustny, oparty na doświadczeniu osobistym. Dokumentacja tego przekazu to dzisiaj także element niematerialnego dziedzictwa. Z relacji Skrockiego wynika, że jezuicka piecza obejmowała szerokie obszary stosunków międzyludzkich. W zgromadzeniu żyli pod jednym dachem nie tylko mężczyźni doświadczeni, ale też młodzieńcy, niejednokrotnie wymagający psychicznego i duchowego wsparcia. Inwentarz prostych, ale skutecznych sposobów, którymi w zakonie można było zadbać o dobre samopoczucie zgromadzonych, ujawnia Skrocki, gdy pisze o Józefie Ignacym Perkowskim. Co ciekawe, czyni to dopiero w końcowych partiach wiersza, niejako potwierdzając skuteczność działań przełożonego, którego doświadczenie i życiowa mądrość owocowały również trafnym postępowaniem tyńieckich jezuitów pod jego zwierzchnictwem. Perkowski, zgodnie z tą relacją, właściwie używa także daru i umiejętności rozeznawania oraz wspomaga w tym innych:

Wreszcie książdź Rządca, Perkowski,
Łącząc swój Urząd Ojcowski
Z czułością troskliwej Matki,
Jedne smutne cieszy Dziatki,
Drugie błędne, jako syna
Ojciec, karze, upomina.

Jego zachowanie i działania wskazane są jako wzorotwórcze (por. nakazy *Ratio studiorum* dotyczące bycia godnym naśladowania): jako mądry zwierzchnik Perkowski czuwa nad właściwym przebiegiem dnia, zakonnym rytmem, uczy płynącego z serca, a nie z zewnętrznych nakazów, posłuszeństwa, a także właściwego wykonywania powierzonych zadań:

Patrzy, by wszyscy weseli,
Pokój Święty, karność mieli,
By od wszystkich z łóżka rano
Swego czasu powstawano,
By na modłach wszyscy społem
Bijąc Panu Nieba czołem,
Należność Boską oddawszy,
Pana z Nieba otrzymawszy,
Pilnowali każdy swego
Obowiązku zwierzonego,
Ucząc własnym, pięknym wzorem
Jak zakonnych cnót iść wzorem.

Tym samym dzisiejszy czytelnik uzyskuje dodatkową porcję informacji na temat stylu życia w zgromadzeniu, codziennych zadań i obowiązków oraz sposobów kształtowania osobowości zgodnie z ówczesnymi wzorcami. To także

ważny element niematerialnego dziedzictwa. Tym ważniejszy, że tradycyjna kultura społeczna, ukształtowana w relatywnie zamkniętych grupach, w dobie globalizacji narażona jest na zapomnienie (Kosowska, 1985). Opis Perkowskiego wieńczy przedstawioną wcześniej sieć jezuickich relacji w Tyńcu. Zabiegu tego dopełnia metafora, odsyłająca czytelnika do tytułu utworu: „Koło Kościelnego Prawa/ Była pilna mu zabawa” (Perkowski był bowiem profesorem prawa kanonicznego). Skrocki nie tylko opisuje wszelkie tynieckie aktywności jezuitów, kilka z nich – tych nad wyraz istotnych i poważnych – nieco przewrotnie z dzisiejszej perspektywy nazywając zabawami, ale i sam swój utwór buduje tak, by aktywizować czytelnika i w pełni realizować znaną zasadę Kwintyliana: *docere, movere, delectare*. Jego tekst, pełniący funkcję wierszowanego raportu, ma nie tylko walor ludyczny, ale przede wszystkim – informacyjny, po trosze dydaktyczny, utrzymany w poetyce listu dzięki powracającym apostrofom. Istotny dla jemu współczesnych, może być ważny także i dla nas – jako przykład jezuickiego dziedzictwa w wielu jego odmianach (dziedzictwa pedagogiki jezuickiej, tradycji sporów religijnych, wagi działania jezuitów w Małopolsce oraz ich roli w historii Kościoła).

Oblicza tradycji i dziedzictwa w „Opisaniu...” – podsumowanie

„Opisanie...” to tekst rękopiśmienny, który można bez wątpienia rozpatrywać w kategoriach dziedzictwa materialnego, przynosi nam on jednak także szereg informacji z zakresu dziedzictwa niematerialnego, a więc praktyk, wiedzy i umiejętności oraz sposobów ich transmisji w obrębie wspólnoty jezuickiej rozumianej lokalnie (Tyniec) i ponadlokalnie (tu istotne są wyraźnie zaakcentowane w wierszu więzi Skrockiego ze współbraćmi zakonnymi pozostającymi w innych ośrodkach), a także wzmianki o regułach życia pozazakonnego. Z całą pewnością jest to dziedzictwo „chciane”, ważne i wciąż atrakcyjne (por. Rotter, Legutko i Płaneta, 2023; w odróżnieniu chociażby od dziedzictwa „niechcianego”, problematycznego, budzącego niezgodę i konflikty – *dissonant heritage*, zob. m.in. Tunbridge, 2018), świadomie rozpoznawane i przekazywane – świadczy o tym nie tylko podwójne zaadresowanie listu – raportu, ale i jego drobiazgowość.

Skrocki przedstawił to, co wciąż trwa (choć nie bez modyfikacji), a więc to, co, dzięki staraniom jezuitów „zachowało się jako własność (...) grupy” (por. rozważania na temat tradycji i dziedzictwa, Szacki, 2011, s. 143), a jednocześnie daje nam wgląd – szerszy i bardziej zróżnicowany niż klasyczne dokumenty tynieckiego klasztoru – w jezuicki *modus vivendi* i *modus operandi*, a także jezuicki świat wartości (tym samym można rozpatrywać jego list także w kontekście dziedzictwa tego, co nazywamy pedagogiką jezuicką i pedagogiką ignacjańską, ze wszystkimi ich niuansami, zob. i por. m.in. Kołacz, 2006; Królikowska, 2010;

Dybowska, 2013; Marek, 2021, s. 11–21). W takim ujęciu „dorobek przeszłych pokoleń staje się dziedzictwem, które jest przekazywane następcom” (Gomółka, 2009, s. 14) i wciąż świadomie kulturowane, wciąż – żywe (por. Donnelly, 2006, s. 48).

„Opisanie...” można bez wątpienia, zgodnie z hipotezą postawioną we wstępie, uznać za przykład utworu okolicznościowego, czy też „literatury okazjonalnej” w jej nurcie nieoficjalnym (Rabowicz, 1998, s. 353). W przeciwieństwie do wielu innych oświeceniowych przykładów poezji okolicznościowej tekst Skrockiego tylko pośrednio był związany „tematycznie z określonymi wydarzeniami życia publicznego lub działalnością powszechnie znanych osób” (Rabowicz, 1998, s. 353), a więc – w tym przypadku – restytucją zakonu (szerzej na ten temat zob. m.in. Maryks i Wright, 2015) i jego funkcjonowaniem w konkretnych warunkach (w klasztorze tynieckim, po niełatwych negocjacjach z władzami austriackimi). „Opisanie...” nie miało, przynajmniej w założeniu, charakteru otwartego, lokowało się „w kręgu (...) spraw środowiskowych” (Nalepa, Trościński i Magryś, 2014). Agata Demkowicz po przeglądzie „wybranych tekstów okolicznościowych powstałych w środowisku jezuickim w latach 1820–1830” uznała, że „przedstawiciele białoruskiego szczepu Towarzystwa Jezusowego zdecydowali się na kontynuowanie drogi literackiej wytyczonej w trakcie pobytu w Rosji” (Demkowicz, 2014, s. 61). Nie wiadomo, kiedy dokładnie powstały inne teksty Skrockiego ani czy był wierny poetykom wcześniejszych prób i dokonań literackich jego współpracownicy bądź swoim własnym. Jednocześnie, jeśli uznamy „Opisanie...” za formę listu poetyckiego, to warto przypomnieć, iż „dokumentuje [on] powiązania między twórczością literacką a piśmiennictwem użytkowym, istotnie wzbogaca też obraz poezji epoki” (Kostkiewiczowa, 2007, s. 103–104), w tym takich jej nurtów jak poezja religijna (zob. Kostkiewiczowa, 1995; Kostkiewiczowa, 2017, s. 370–397).

„Opisanie...”, zgodnie z oświeceniowym duchem, można również uznać za „zabawę”, daleką jednak od metapoetyckich refleksji znanych chociażby z *Zabawy mojej* Adama Naruszewicza (zob. Ročko, 2015, s. 71–84). Bliżej jej do celów praktycznych, do wierszowanej dokumentacji najlepiej znanej autorowi rzeczywistości, który w ten sposób zaświadczał, informował i udowadniał także praktyczną znajomość „sztuki rymotwórczej”. Rękopis Skrockiego nie tylko skłania do zastanowienia się nad „wielowymiarowością wieku światła” (Kowalewska, Ročko i Wolański, 2022, s. 19) i wyzwaniem stojącymi przed badaczami kultury XVIII i XIX w. z całym jej zróżnicowaniem. Pozwala także na rozgałęzione wędrówki po tradycjach literackich oraz eksplorowanie zarówno swoistości kultury polskiej, jak i jej rozmaicie pojmowanego (w tym jezuickiego) dziedzictwa. Jednocześnie kieruje czytelnika w dwie sfery: „tekstową i pozatekstową” (Wróbel, 2013, s. 194), warto pozostawić mu więc wybór traktu, refleksję, którą z dróg wybierze i co będzie stanowiło o dominancie jego lektury.

BIBLIOGRAFIA

Źródła rękopiśmienne:

- Skrocki, I. (1828). „Opisanie przyjacielowi zabaw swoich i współmieszkańców Collegii Theologici Tynecensis Societatis Jesu. Anno 1828 mense 1 O[cto]bris”. Oss. Paw. 29.
- Kazania różnych księży Towarzystwa Jezusowego, 1812–1878, rkps 1062. Pozyskano z: strony: <https://jac.ignatianum.edu.pl/items/show/394> (dostęp: 12.11.2025).
- Wiersze jezuitów białoruskich i galicyjskich, 1815, 1825, rkps 195. Pozyskano z: <https://jac.ignatianum.edu.pl/items/show/198> (dostęp: 12.11.2025).

Opracowania:

- Adamowski, J. i Smyk, K. (red.). (2013). *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Lublin–Warszawa: Wydawnictwo UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Ahmad, Y. (2006). The Scope and Definitions of Heritage, from Tangible to Intangible. *International Journal of Heritage Studies*, no. 3, 292–300. DOI: 10.1080/13527250600604639
- Aleksandrowska, E. (1983). (opr. i wstęp). *Wiersze Józefa Morelowskiego*. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Bartnicka, K. i Bieńkowski, T. (2000). (wstęp i opr.). *Ratio atque insitutio studiorum SJ czyli Ustawa szkolna Towarzystwa Jezusowego (1599)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Ateneum.
- Bieś A.P. (2012). Ratio studiorum. W: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1226–1227.
- Borkowski, A. (2014). Wiersze okolicznościowe księdza Ildefonsa Zubowskiego – interpretacje. W: M. Nalepa, G. Trościński i R. Magryś (red.), *Poezja okolicznościowa w Polsce w latach 1730 – 1830. W kręgu spraw prywatnych i środowiskowych*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 9–22.
- Całek, A. (2019). *Nowa teoria listu*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Catalogi Sociorum et Officiorum Provinciae Galicianae Societatis Jesu ex Annis 1821–1831*. Kraków: Nakładem „Czasu”. Pozyskano z: https://arsi.jesuits.global/wp-content/uploads/2022/06/Galicianae_1821-1832-lowquality.pdf (dostęp: 12.08.2025).
- Chotkowski, W. (2019). *Kasaty klasztorów w Galicji. Wybór prac*, red. M. Derwich i J. Królikowski (red.). Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe.
- Cieślak, S. (2020). Jezuiści w Tyńcu (1826–1831). W: J. Walkusz (red.), *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, tom XIX. Kraków: TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów.

- Czerwińska, K. (2018). *Przepakować dziedzictwo: przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Demkowicz, A. (2014). Twórczość okolicznościowa białoruskich jezuitów w latach 1820–1830. W: M. Nalepa, G. Trościński i R. Magryś (red.) *Poezja okolicznościowa w Polsce w latach 1730–1830. W kręgu spraw prywatnych i środowiskowych*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 50–62.
- Donnelly, D. (2006). Ratio studiorum w dialogu ze współczesnymi studentami. W: *Ratio Studiorum 400. The past, present, and future of a four hundred year tradition of Jesuit education*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Dybowska, E. (2013). *Wychowawca w pedagogice ignacjańskiej*. Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Gębarowicz, M. (1929). (opr.). *Katalog rękopisów Biblioteki im. Gwalberta Pawlikowskiego*. Lwów: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Giżycki, J.M. (1905). *Materyały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych*. Kraków: W.L. Anczyc i Spółka.
- Gomół, A. (2009). Tradycja, dziedzictwo, dorobek – rekonesans terminologiczny. W: J. Adamowski i J. Styk (red.), *Tradycja: wartości i przemiany*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 11–17.
- Gomół, A. i Kosowska, E. (2016). Dziedzictwo kultury jako problem społeczny, naukowy i dydaktyczny. W: M. Pacukiewicz (red.), *Badanie kultury: ludzie, projekty, realizacje*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Górowska-Mitrus, M. (2019). Józef Morelowski jako dydaktyk, perfekcjonista i literat cyzelator. W: M. Kuran (red.), *„Labor omnia vincit improbus”. Etos pracy w literaturze i kulturze – wybrane ujęcia*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 135–149. DOI: 10.18778/8142-437-0
- Grzebień, L. (1997). Tyniecki epizod w dziejach jezuitów. W: *Benedyktynska praca. Studia historyczne ofiarowane o. Pawłowi Szczanieckiemu w 80-rocznicę urodzin*. Kraków: TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów.
- Grzebień, L. (2004). *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM.
- Harrison, R. (2013). *Heritage: Critical Approaches*. New York: Routledge.
- Inglot, M. (2015). *How the Jesuits survived their suppression. The Society of Jesus in the Russian Empire (1773–1814)*, edited and translated by Daniel L. Schlafly. Philadelphia: Saint Joseph University Press.
- Inglot, M. (2020). Katolicki zakon nauczający w państwie carów (1772–1802). *Studia Paedagogica Ignatiana*, t. 22, nr 4, 73–94. DOI: 10.12775/SPI.2019.4.003.
- Kadulska, I. (2004). *Akademia Połocka. Ośrodek kultury na Kresach 1812–1820*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kiedos, J. (2004). *Jezuici i ich działalność na terenie diecezji katowickiej do roku 1992*. Jaworze–Ustroń: Wyd. MADAR.
- Kolacz, J. (red.). (2006). *Podstawy edukacji ignacjańskiej*. Tłum. B. Steczek. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM.

- Kostkiewiczowa, T. (2007). *Oświecenie. Słownik literatury polskiej*. Gdańsk: GWO-gwo, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 103–104.
- Kostkiewiczowa, T. (2017). *Polski wiek światel. Obszary swoistości*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kostkiewiczowa, T. (red.). (1995). *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego Oświecenia*. Lublin: TN KUL.
- Kowalewska, D., Ročko, A. i Wolański F. (red.). (2022). *Oświecenie nieoświecone. Tradycja, tożsamość, inność*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Królikowska, A. (red.). (2010). *Pedagogika ignacjańska. Historia, teoria, praktyka*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Krupiński, W. (1996). *Jan Galicz SJ, pedagog jezuicki XIX wieku*. Kraków: WAM, Księży Jezuiti.
- Marek, Z. (2021). Pedagogia i pedagogika ignacjańska (jezuicka). *Horyzonty Wychowania*, nr 20(56), 11–21. DOI: 10.35765/hw.2071
- Maryks, R.A. i Wright, J. (red.). (2015). *Jesuit survival and restoration. A global history, 1773–1900*. Leiden–Boston: Brill.
- Nalepa, M., Trościński, G. i Magryś, R. (red.). (2014). *Poezja okolicznościowa w Polsce w latach 1730–1830. W kręgu spraw prywatnych i środowiskowych*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Nalepa, M. (2016). Wyimki z biografii jezuitów białoruskich. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica*, nr 4(34), 103–130. DOI: 10.18778/1505-9057.34.09
- Nalepa, M. (2021). *Iwo Czeżowski (1814–1889) – zapomniany pisarz Towarzystwa Jezusowego. Studia i teksty*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Pavone, S. (2020). Jezuiti w Rosji po kasacie zakonu w 1773 roku. *Studia Paedagogica Ignatiana*, t. 22, nr 4. DOI: 10.12775/SPI.2019.4.004.
- Piechnik, L. (2003). *Powstanie i rozwój jezuickiej Ratiostudiorum (1548–1599)*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”.
- Rabowicz, E. (1998). Okolicznościowa poezja. W: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska i J. Sławiński (red.). *Słownik terminów literackich*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 353.
- Ročko, A. (2015). Poetyckie i filozoficzne credo. „Zabawa moja”. W: B. Wolska, T. Kostkiewiczowa i B. Mazurkowska (red.), *Czytanie Naruszewicza. 1*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 71–84.
- Rotter, L. i Legutko, P. (2023). *Dziedzictwo chciane – dziedzictwo niechciane*. Kraków: Avalon.
- Schatz, K. (2001). *Sobory powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła*. Tłum. J. Zakrzewski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Skwarczyńska, S. (1931). O pojęcie literatury stosowanej. *Pamiętnik Literacki*, nr 1(28), 1–24.

- Skwarczyńska, S. (2006). *Teoria listu*, na podstawie lwowskiego pierwodru. oprac. E. Feliksiak i M. Leś. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Abingdon: Routledge.
- Szacki, J. (2011). *Tradycja*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Topij-Stempińska, B. (2018). Kasata zakonu jezuitów w polskiej historiografii XX wieku i w początkach XXI wieku. *Przegląd Historyczno-Oświatowy*, nr 1–2. DOI: 10.17460/PHO_2018.1_2.12
- Tunbridge, J. (2018). *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku*. Tłum. A. Kamińska. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Vecco, M. (2010). A definition of cultural heritage: From the tangible to the intangible. *Journal of Cultural Heritage*, vol. 11, issue 3, 321–324. DOI: 10.1016/j.culher.2010.01.006.
- Wiersze Józefa Morelowskiego* (1983). Wstęp i oprac. E. Aleksandrowska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wróbel, Ł. (2013). *Hylé i noesis. Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Załęski, S. (1906). *Jezuici w Polsce*. T. 5. *Jezuici w Polsce porobiorowej 1773–1905*. Cz. 2. 1820–1905. Kraków: Drukiem i nakładem drukarni W.L. Anczyca.
- Zielonka, D. (2025). *Jezuickie misje ludowe na Śląsku w latach 1851–1852*. Kraków: Ridero.

Małgorzata Rygielska – dr hab. prof. UŚ, pracuje w Instytucie Nauk o Kultu-rze Uniwersytetu Śląskiego. Zajmuje się teorią i historią kultury, w tym historią kultury polskiej (w szczególności XVIII–XIX w.), a także dziejami myśli teo-retycznokulturowej. Autorka m.in. monografii autorskich: *Dwa guziki. Nor-wid i ewolucjonizm* (2011), *Przyboś czyta Norwida* (2012), *Monografia Ignacego Lubicz Czerwińskiego „Okolica Za-dniestrka”*. *Studium kulturoznawcze* (2019).

Izabela Kaczmarzyk
<http://orcid.org/0000-0001-7310-2209>
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
izabela.kaczmarzyk@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.09

Górnośląska kultura religijna w czasach uprzemysłowienia (na przykładzie relacji Jana Badeniego SJ)

STRESZCZENIE

W wyniku gwałtownej industrializacji, która nastąpiła w wielu miejscach Europy jako następstwo rewolucji przemysłowej, narodziły się ruchy socjalistyczne, a życie stało się bardziej świeckie. Na Śląsku jednak obserwowany był proces odwrotny – religia pozostała silnym źródłem zarówno wartości, jak i zasad rządzących życiem społecznym. Proces ten był silnie powiązany z kwestiami narodowymi, opartymi na budowaniu więzi polsko-śląskiej wspólnoty narodowej. Relacja Jana Badeniego SJ *Z wycieczki na Górną Śląsk* opublikowana na łamach „Przeglądu Powszechnego” w 1889 r. to swoiste studium przypadku tego fenomenu.

SŁOWA KLUCZE: Górny Śląsk, religijność, kultura religijna, katolicka nauka społeczna, uprzemysłowienie

ABSTRACT

Upper Silesian Religious Culture during the Industrial Revolution
(Based on A Report by Jan Badeni SJ)

Due to the rapid industrialization that occurred in many places across Europe as a result of the Industrial Revolution, socialist movements were born, and life became more secular. However, a reverse process took place in Silesia, in that religion there remained a strong source of both values and rules governing social life. This process was strongly related to national issues based on building bonds of the Polish-Silesian national community. Jan Badeni SJ's report *Z wycieczki na Górną Śląsk* [From a trip to Upper Silesia] published in *Przegląd Powszechny* in 1889, is a specific case study of this phenomenon.

KEYWORDS: Upper Silesia, religiosity, religious culture, catholic social teaching, industrialization

Sugerowane cytowanie: Kaczmarzyk, I. (2025). Górnośląska kultura religijna w czasach uprzemysłowienia (na przykładzie relacji Jana Badeniego SJ). © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(51), ss. xxxxxx
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.09

Nadesłano: 10.09.2025

Zaakceptowano: 22.11.2025

Od końca XVIII w. na Górnym Śląsku ze względu na dynamicznie rozwijający się przemysł i związaną z nim migrację wewnętrzną zaczęły się tworzyć silne środowiska robotnicze. W wielu miejscach w Europie o podobnej genezie procesów urbanizacyjno-industrializacyjnych doprowadziło to do znacznej laicyzacji życia społecznego i rozwoju silnych ruchów socjalistycznych. Odpowiedzią Kościoła – mówiąc najogólniej – był rozwój katolickiej nauki społecznej, której kierunek został wyznaczony przez ogłoszoną w 1891 r. przez papieża Leona XIII encyklikę „*Rerum novarum*”. Poprzedziła ją wieloletnia swoista „praca u podstaw” wielu katolickich duchownych.

Na Górnym Śląsku wykształcił się wówczas etos „farorza” – „koordynatora życia religijnego, społecznego i kulturalnego” (Kubacz, 2020, s. 63). I chociaż nie wszyscy księża posługujący w XIX w. w górnośląskich parafiach byli jednakowo zaangażowani i skuteczni, to jednak ze względu na wykształcenie i pochodzenie wielu z nich cechowały szczególne predyspozycje i umiejętności, dzięki czemu udało się spowolnić procesy sekularyzacyjne w lokalnych środowiskach robotniczych. Służyły temu przede wszystkim intensywne i konsekwentne działania, mające na celu obronę ładu społecznego, zwłaszcza ruch abstenencki zainicjowany przez księdza Alojzego Ficka, jezuickie misje ludowe z lat 1850–1851, rozwój prasy katolickiej czy powstanie lokalnych kół Katolickiego Związku Czeladników (*Katolischer Gesellenverein*), związane z nauczaniem prekursora katolickiej nauki społecznej księdza Adolpha Kolpinga (Solski, 1999, s. 148–155)¹. Znaczącą rolę odgrywała również posługa duszpasterska prowadzona w miejscach adaptowanych na cele religijne i budowa nowych kościołów w pobliżu robotniczych osiedli (zob. szerzej: Olszar, 2018). I chociaż sytuacja daleka była od doskonałości, to działania tego typu zapobiegały konfliktom i przeciwdziałały społecznej dezintegracji przemysłowego „innego świata”, gdzie rosła „fabryka koło fabryki” i „komin koło komina” i gdzie nie sposób było ocenić, czy „słońce ukryło się za chmury, czy za dym fabryczny”, jak pisał w relacji, której analiza stanowi główny przedmiot niniejszego artykułu, ks. Jan Badeni SJ (Ksiądz z Krakowa [Badeni], 1889, s. 3). Nie ma bowiem wątpliwości, że bez wydajnej pracy owych „wiejskich ludzi (...), szykujących się do marszu ku uprzemysłowieniu przyszłości” (za: Maliszewski, 1993) pruskie inwestycje gospodarcze na Górnym Śląsku nie mogłyby się rozwijać, co doskonale rozumiała również część śląskich przemysłowców (zwłaszcza hrabia Franz von Ballestrem, wychowanek jezuitów, który stanął później na czele partii Centrum)². Tym samym rozwój idei socjalnych połączonych z wartościami religijnymi w pragmatyczny sposób służył wszystkim, a w konsekwencji nieco paradoksalnie dla

1 Ks. Adolph Kolping (1813–1865) został w 1991 r. beatyfikowany przez Jana Pawła II.

2 Wpływ i działalność partii Centrum na Górnym Śląsku, a także konsekwencje Kulturkampf (1871–1878) to odrębne zagadnienie, którego omówienie przekracza ramy niniejszego artykułu.

pruskiej racji stanu przyczynił się do wzrostu polskiej świadomości narodowości katolickich mieszkańców robotniczych kolonii i osiedli.

Górnśląską rzeczywistość kulturową na obszarze, gdzie znajdowały się złoża surowców naturalnych i gdzie w związku z tym budowano kopalnie, huty, cynkownie etc., kształtował bowiem od drugiej połowy XIX w. swoisty symbiotyczny układ. Współtworzyły go zakłady pracy, przyzakładowe kolonie i osiedla (z całym systemem tworzących się rodzinnych i sąsiedzkich relacji) oraz parafie³. Fakt, że życie religijne stanowiło integralny element tego układu, wynikał w znacznej mierze z determinacji wielu ówczesnych śląskich duchownych. Duchowni ci właściwie odczytali bowiem industrializacyjne „znaki czasu” i zainicjowali z jednej strony proces sakralizacji przestrzeni przemysłowych, a z drugiej dbali o to, by nie zanikały wzorce kulturowe, których korzenie sięgały religijności ludowej. Proces ten dokumentują kroniki i ogłoszenia parafialne oraz inne archiwalia, a także opisy i relacje o różnej proveniencji zamieszczane w ówczesnej prasie, okolicznościowych wydawnictwach, wspomnieniach, listach z podróży i innych tego rodzaju publikacjach i zapiskach.

Jeden z takich dokumentów stanowi relacja z podróży na Górn Śląsk autorstwa Jana Badeniego SJ (1858–1899), zatytułowana *Z wycieczki na Górn Śląsk*. Została ona opublikowana pod pseudonimem Książd z Krakowa na łamach „Przeglądu Powszechnego” w dziale „Artykuły o sprawach współczesnych” w 1889 r. Badeni odwiedził wówczas Lipiny (dzisiaj dzielnicę Świętochłowic) oraz Piekary, Kamień i Górę św. Anny. Relacja ta stanowi swoiste *pars pro toto* ilustrujące funkcjonowanie górnśląskich parafii i miejsc pielgrzymkowych u schyłku XIX w., dlatego warto poddać ją analizie z punktu widzenia jej znaczenia jako dokumentacyjnego studium przypadku.

Badeni był baczny obserwator otaczającego go świata, wrażliwym na potrzeby środowisk ludowych i robotniczych, świetnym mówcą i przede wszystkim sprawnym pisarzem i doskonałym popularyzatorem, posiadał też – jak charakteryzował go Stanisław Załęski SJ „talent wybornego felietonisty” (Załęski, 1906, s. 1172). Lekkość pióra stanowiła jeden z ważnych powodów włączenia Badeniego do zespołu redakcyjnego jezuickiego „Przeglądu Powszechnego”. Pismo to było odpowiedzią, jak wskazywał Andrzej Paweł Bieś SJ, na:

(...) dominującą wśród elit społeczno-kulturalnych epoki fascynację racjonalistycznym pozytywizmem i ideą nieograniczonego postępu. Spotykające Kościół zarzuty o zacofanie, wsteczność, deprecjonowanie rozumu, nieliczenie się z osiągnięciami nauki, obskurantyzm i hamowanie postępu (...). Stąd pomysł pisma definiowanego w języku epoki jako „literackie i naukowe”, natomiast

3 W. Świątkiewicz, analizując uwarunkowania społeczne i specyfikę religijności górnśląskich społeczności w czasach uprzemysłowienia, nazwał ten fenomen „sakralnym firmamentem” i „ramami kulturowymi w rozumieniu koncepcji Ervinga Goffmana (Świątkiewicz, 1997; Świątkiewicz, 2015).

dzisiaj określanego zazwyczaj jako „społeczno-kulturalne” (...). Miesięcznik miał zabierać głos w sprawach aktualnych wydarzeń i w toczących się dyskusjach społeczno-ideowych, prezentując punkt widzenia oparty na katolickiej dogmatyce i teologii moralnej (Bieś, 2012, s. 99).

Prowadzenie stałej kroniki religijno-społecznej dokumentującej szeroko rozumiane „Sprawy Kościoła” powierzono właśnie Badeniemu⁴. Wśród podejmowanej przez niego problematyki znajdowały się m.in. artykuły o sytuacji robotników, warunkach pracy i płacy, sytuacji bytowej oraz ich wpływie na kwestie religijne, zwłaszcza w kontekście narastających w Europie tendencji sekularyzacyjnych. Aby teksty kierowane na łamy „Przeglądu Powszechnego” oraz publikowane w innych miejscach i formie nie miały charakteru spekulatywnego, Badeni wiele czasu poświęcał na to, żeby z autopsji poznać środowiska, o których pisał. I to był jeden z powodów, który skłonił go do wyprawy na Górny Śląsk. Bezpośrednią inspirację stanowił rozwijający się ruch pielgrzymkowy, co Badeni wprost zaznaczył we wstępie do swojej relacji, pisząc o górnośląskich pątnikach:

Znamy ich już nieco z Krakowa, gdy na większe kościelne uroczystości (...) ciągną ich tu całe tłumy, zwiedzają nabożnie kościoły, obiegają konfesyonały; teraz w własnym ich kraju chcielibyśmy się bliżej przypatrzeć tym naszym pobratymcom, o których pracy, pobożności, przywiązaniu do rodzinnego języka i swoich zwyczajów tyle się już słyszało (Ksiądz z Krakowa [Badeni], 1889, s. 3).

Badeni nie miał bowiem żadnych wątpliwości, że górnośląscy pielgrzymi „zdobywają sobie królestwo niebieskie”, jednak dopiero pobyt na Śląsku w pełni uświadomił mu, „jak głębokie korzenie wiara w sercach tego ludu zapuściła i jak błogie wydaje owoce” (Ksiądz z Krakowa [Badeni], 1889, s. 4). Jak się wydaje, przykład tego rozkwitu pobożności, zwłaszcza w kontekście budowania wspomnianych relacji wspólnotowych, stanowił istotne parenetyczne *exemplum*, dowodzące, że jest miejsce dla Boga w modernizującym się świecie. Relacja Badeniego „Z wycieczki na Górny Szląsk” nie tylko została więc opublikowana na łamach „Przeglądu Powszechnego”, ale też doczekała się broszurowego wydania w formie nadbitki, co z pewnością wpłynęło na poczytność tekstu.

I chociaż obraz rzeczywistości wyłaniający się z relacji krakowskiego jezuitę ma znamiona wyraźnie apologetycznego „piśmiennictwa z tezą”⁵, to jednak

4 Badeni pisał również do m. in. „Przeglądu Katolickiego”, „Kuriera Poznańskiego”, „Tygodnika Katolickiego”, „Czasu” czy „Dziennika Polskiego”. Szczegółowa bibliografia publikacji została opracowana przez A.P. Biesia (Bieś, 2012).

5 Powstrzymanie dynamiki sekularyzacyjnej nie oznaczało, że górnośląscy katolicy byli wolni od rozmaitych grzechów i grzeszków. Jak wynika np. z zamieszczanych na łamach prasy górnośląskiej napomnień i ostrzeżeń pod adresem – mówiąc ogólnie – mniej pobożnych pątników, zdarzało

stanowi zarazem cenny, „reporterski” głos z epoki, dokumentując górnślaską kulturę religijną końca XIX w.⁶ W jej obrębie zachodziły wówczas ważne procesy adaptacyjne. Przejawiały się one m.in. w potrzebie religijnego nacechowania miejsca pracy, które z natury było nieprzewidywalne i niebezpieczne, czego konsekwencją było swoiste zawężenie na Górnym Śląsku kultu św. Floriana oraz św. Barbary (Piecha, 2002; Piecha van Schagen, 2018), aczkolwiek tych kwestii ks. Badeni w swojej relacji nie porusza. Zwraca natomiast uwagę na inne elementy, takie jak: włączanie do praktyk religijnych elementów górnślaskiego folkloru (zwłaszcza folkloru górniczego), a przede wszystkim na obecność w przemysłowym pejzażu nowych kościołów, tych, które już powstały, i tych, które w 1889 r. były jeszcze placem budowy, co stanowiło znaczący czynnik wpływający na religijną specyfikę Górnego Śląska w czasach industrializacji. Wynikało to z faktu, że świątynie oddalone od miejsc zamieszkania robotników nie spełniały swojej funkcji. Z tego względu w wielu osadach zaczęto najpierw odprawiać nabożeństwa pod gołym niebem lub w naprędce zaadaptowanych przestrzeniach, czasem dłużej służących danej wspólnocie jako tzw. kościół tymczasowy (*Notkirche*). Zdarzało się też, że takie prowizoryczne przestrzenie przekształcały się z czasem w budowlę już o wyłącznie sakralnym charakterze⁷. Znacznie częściej jednak, dzięki wspólnemu wysiłkowi przyszłych parafian, duchownych (ale też właścicieli zakładów przemysłowych i ich zarządców), rozpoczynano budowę nowego kościoła, zakładając go albo „na surowym korzeniu”, albo budując ceglany, najczęściej neogotycki gmach, nieopodal dotychczasowej drewnianej świątyni (zob. Głazek, 2003; Kaczmarzyk, 2016; 2019).

Pod koniec XIX w. wiele z tych nowych kościołów widocznych było wprost z okien pociągu, ponieważ linia kolejowa pomiędzy Mysłowicami a Gliwicami prowadziła przez tereny mocno uprzemysłowione⁸. Kolejne kościoły pojawiały

się, że pielgrzymki traktowano również jako okazję do nawiązywania relacji damsko-męskich, dobrej zabawy i nieco szemranych interesów, bywało też, że niemal cała pielgrzymka, nie bacząc na grzech pijaństwa i obżarstwa, wstępowała po drodze do karczmy, a nawet handlowała w tym miejscu dewocjonaliami (Górecki, 1994).

- 6 Kultura ta nie miała wyłącznie charakteru katolickiego, jej ważnym rysem był również ewangelicyzm, jednak omówienie tego zagadnienia, a także relacji pomiędzy społecznościami katolickimi a ewangelickimi przekracza ramy niniejszego artykułu.
- 7 Przykładami takich dawnych kościołów tymczasowych i budowli adaptowanych na cele religijne (aczkolwiek o proveniencji już z początku XX w.), które do dzisiaj są świątyniami parafialnymi (o specyficznej z tego względu formie architektonicznej), są np. kościół pw. św. Antoniego Padewskiego w Siemianowicach Śląskich, kościół pw. św. Kamila i kościół pw. Matki Bożej Różańcowej w Zabrze, a także jeden z kościołów w Bytomiu, który pierwotnie był halą sportowo-teatralną i restauracją. W budynku tym pod koniec lat 20. XX w. powstała filia bytomskiej parafii pw. św. Trójcy prowadzona przez jezuitów niemieckich. Dzisiaj jest to w dalszym ciągu parafia jezuicka Najświętszego Serca Pana Jezusa.
- 8 Już w połowie XIX w. w czasie misji jezuickich ks. Antoniewicz przywołał następującą kolejowo-eschatologiczną metaforę: „Tuż przy tem polu, gdzieśmy misyę odprawiali, była kolej żelazna

się zresztą przed oczyma podróżnych, gdziekolwiek na Górnym Śląsku się znaleźli. Nic więc dziwnego, że to właśnie sylwety budowli kościelnych jako pierwsze przykuły uwagę również Badeniego, dlatego w części inicjującej relację ze swojej peregrynacji śladami górnośląskiej pobożności zawarł on niezwykle plastyczną, swoistą ekfrazę sakralizującą się przestrzeni:

Przejeżdżamy koło Mysłowic, z daleka witają nas wieże wielkiego gotyckiego kościoła, niedaleko buduje się drugi, również gotycki, również ze składek ludu powstający. W Zaborzu zupełnie nowy kościół, w Świentochłowicach zwożą materyał na budowę kościoła, w obok leżącej Królewskiej Hucie stoją dwie świątynie Pańskie (...). W ten sam sposób z gorliwości proboszcza, z ofiarności parafian wyrósł z ziemi prześliczny, w czystym jak w ogóle tutaj, gotyckim stylu wystawiony, przez niewielu latami, kościół w Lipinach (Książd z Krakowa [Badeni], 1889, s. 4).

Parafii w Lipinach Badeni poświęcił szczególną uwagę, ponieważ to probostwo lipińskiego kościoła stało się dla niego i towarzyszących mu osób „bazą wypadową” w trakcie pobytu w najbardziej uprzemysłowionej części Górnego Śląska, umożliwiając obserwację lokalnego życia religijnego, którego przejawy stanowiły rodzaj *exemplów* ilustrujących główne tezy relacji. Opisując formy religijności zarówno mieszkańców Lipin, jak i pobliskiego Chropaczowa oraz niedalekich Piekar, Badeni skoncentrował uwagę przede wszystkim na ofiarności i zaangażowaniu parafian oraz gorliwości, z jaką traktują oni swoje religijne powinności. Świątkiewicz, analizując wzory religijności na Górnym Śląsku, podkreślał, że praktyki religijne zawsze są powiązane z ogólnymi wzorami kulturowymi właściwymi dla danej społeczności (Świątkiewicz, 1997). Wzory te kształtowały się w czasach, kiedy powstawała sieć parafii górnośląskich, tj. w latach 1850–1914⁹. W relacji Badeniego proces ten został uchwycony *in statu nascendi*. Obejmuje on podkreślanie współdziału przyszłych parafian w budowie kościoła, który powstawał „z ofiarności ludu, górników ciężko pracujących” i z „pobożności ludu rozmiłowanego w ozdobie domu Bożego” (Książd z Krakowa [Badeni] 1889, s. 14). Ofiarność ta obejmowała zarówno datki materialne, jak i pracę fizyczną (mężczyzn, którzy pracowali bezpośrednio przy budowie, i kobiet, które „z własnej ochoty robią porządek w kościele”).

i nie raz wśród wielkiego milczenia, które panowało w czasie nauk, świst preraźliwy odbił się o uszy nasze i pociąg jak błyskawica mignął przed oczami naszymi. A wtedy niejednemu może ta myśl przyszła do głowy: Oto obraz życia naszego! Ludzie jeżdżą to w prawo, to w lewo, jeden za pieniędzmi, drugi za zabawą, trzeci za chwałą, jednego chciwość, drugiego rozpusta, trzeciego duma do wozu wsadziła. Jeżdżą, jeżdżą, póki na cmentarz nie zajadą – bo cmentarz to wielki dworzec dla całej ludzkości” (Antoniewicz, 1851, s. 96).

9 W tych latach (z wyłączeniem okresu 1873-1885) na terenie Górnego Śląska wybudowano kilkadziesiąt nowych kościołów. Zob. m. in. Bigdon, 1973; Pawlik, 1981; Głazek, 2003).

Badeni był bowiem pod wyraźnym wrażeniem czystości lipińskiego kościoła, w którym „posadzka marmurowa lśni się jak w sali balowej” (Książd z Krakowa [Badeni], 1889, s. 5), co w bezpośredniej bliskości huty cynku oraz innych zakładów przemysłowych nie było łatwe do osiągnięcia...

Kościół pw. św. Augustyna w Lipinach został poświęcony w 1872 r. i chociaż lektura relacji krakowskiego jezuitę kreuje wrażenie, że budowa górnśląskich kościołów miała w pełni „ludowy” charakter, nie jest to całkiem zgodne z rzeczywistością. Nie ulega co prawda wątpliwości, że dla powstania poszczególnych świątyń zaangażowanie księży i przyszłych parafian, którzy potrafili „zebrać się do kupy” (Dworak, 1937)¹⁰, miało absolutnie konstytutywny wymiar, jednak wkład materialny i fizyczne zaangażowanie nie miały szans w pełni pokryć kosztów budowy. Inwestycje te były więc finansowane również, zgodnie zresztą z obowiązującym w Prusach, a później w Cesarstwie Niemieckim, prawem, ale też hojnością poszczególnych donatorów przez właścicieli zakładów przemysłowych, do których często należały też np. grunty, na których powstawała świątynia i którzy grunty te przeznaczali pod budowę kościoła. Część środków pochodziła także z tzw. Funduszu Wolnych Kuksów. O tych jednak aspektach Badeni w swojej relacji nie wspomina, nie wspomina też, pisząc o budowie kościoła w Lipinach, ani słowem o roli Lipiner Schlesischen Aktiengesellschaft für Bergbau und Zinkhüttenbetrieb, pomija również milczeniem, że grunt pod budowę kościoła został zakupiony (dzisiaj powiedzielibyśmy zasponsorowany) w większości przez Augusta Schmiedera, dyrektora generalnego Spółki, ewangelika pochodzącego z Karlsruhe. Być może to przemilczenie informacji o jakichkolwiek innych źródłach finansowania poza ofiarnością lipińskiego ludu stanowiło swoisty chwyt retoryczny, ponieważ krakowski jezuita nie chciał zaburzyć harmonijnego, „wspólnotowego” obrazu siły polskości w górnśląskim życiu parafialnym¹¹. Odnotował natomiast z właściwym sobie reporterskim okiem i potrzebą wskazywania każdej strony opisywanego zjawiska

10 Tego typu „tyrtejskiej” wezwania pojawiały się w ogłoszeniach i odezwach parafialnych, których celem było skłonić lokalną wspólnotę do działania. Prekursorską rolę odegrał w takim modelu budowy kościołów ks. Ficek, z inicjatywy którego powstał nowy kościół w Piekarach, konsekrowany w 1849 roku.

11 Trzeba jednak zaznaczyć, że nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, jaką wiedzę na ten temat miał Badeni, chociaż mało prawdopodobne wydaje się, aby oprowadzający Badeniego po lipińskim kościele proboszcz Józef Michalski (1834–1893) przemilczał rolę Schmiedera, ponieważ nie był on polonofilem, był związany z partią „Centrum”, która bardzo krytycznie oceniała „wielkopolską agitację” na rzecz polskości. Po śmierci ks. Michalskiego jego postawę oceniano więc w sposób ambiwalentny. Prasa „reprezentująca aspiracje Ślązaków domagających się poszerzenia swobód językowych a więc i narodowych («Nowiny Raciborskie») chłodno potraktowała jego dokonania i postawy, stwierdzając, że wprowadzić dobrze władał językiem polskim, to jednak nie czuł się Polakiem. Natomiast prasa chadecka («Katolik») podkreślała jego zasługi dla Kościoła oraz miejscowej społeczności oraz duszpasterskie zaangażowanie w parafii” (*Michalski Józef*, https://silesia.edu.pl/index.php/Michalski_Jozef).

współistnienie związków i stowarzyszeń „młodzieży polskiej” i „młodzieży niemieckiej” oraz dwujęzyczność posługi duszpasterskiej, pisząc:

Kazania polskiego słucha przynajmniej 10.000 ludzi; są między nimi i Niemcy, którzy rozumieją po polsku, jak i w kościele wielu Polaków słuchało, kłam zadając przysłowiu, ze zrozumieniem i pożytkiem, niemieckiego kazania. Na twarzach maluje się skupienie i uwaga, widać, że nikt i jednego słowa stracić nie chce, że każdy za słowo Boże wdzięczny i cenić je sobie umie (Ksiądz z Krakowa [Badeni], 1889, s. 6)¹².

Badeni uchwycił tym samym istotny rys ówczesnej górnośląskiej kultury religijnej, wskazywany przez badaczy jako jeden z czynników siły górnośląskiego Kościoła w XIX stuleciu (Skrzypietz, 2020, s. 42).

Jednocześnie rozłożenie akcentów zarówno w tym fragmencie, jak i w całej relacji bez wątpienia wynika z wpisanej w tekst krakowskiego jezuita tezy, że religijność (kościelność) górnośląskiego ludu jest najważniejszym zwornikiem poczucia „pobratymkości” z mieszkańcami innych regionów dawnej Rzeczypospolitej, czemu służy dowartościowywanie polszczyzny w lokalnym życiu parafialnym i co wskazuje na rolę, jaką ma do odegrania na Górnym Śląsku Kościół katolicki. Badeni podkreślał więc, że

(...) poszanowanie języka miejscowej ludności w jednym kościele i przez kościół daje pochop do różnych rozmyślań o sile i prawie, o stosunku i roli Kościoła i państwa na świecie; mile, a szczególnie odbija od wyłącznie niemieckich napisów na gościńcach i kolejowych stacyach, urzędach, fabrykach, wszelkich budowlach, nad którymi choć z wysoka i z daleka unosi się orzeł niemieckiego cesarstwa (1889, s. 17).

Tym samym buduje krakowski jezuita mocno optymistyczny obraz polskojęzycznego „kraju pocziwych Górno-Szlązaków” (Ksiądz z Krakowa [Badeni], 1889, s. 3), którego mieszkańców cechuje pobożność maryjna (czego wyrazem jest kult Matki Boskiej Piekarskiej), gorliwość w przekazywaniu prawd wiary młodemu pokoleniu (co widoczne jest w liczbie przystępujących do spowiedzi „szkolnych chłopaków i dziewcząt”), przywiązanie do „księżoszków” (z których wielu do grona „budzicieli polskość” się zaliczało) i aktywne uczestnictwo w lokalnej obrzędowości religijnej (takiej jak odpust ku czci św. Augustyna, który Badeni mógł obserwować w trakcie swojej wycieczki¹³, kiedy w czasie „wspaniałej procesji dookoła kościoła popłynęły znowu w niebiosa gorące,

12 W Lipinach w 1886 r. założono również „Gesellenverein”, i chociaż Badeni nie wymienia tego związku z nazwy, zapewne również tę działalność ma na myśli.

13 Odpust w Lipinach do czasów współczesnych jest mocno nacechowany elementami górnośląskiego folkloru.

rzewne słowa pieśni polskiej; zagrała górnicza orkiestra”) (Książd z Krakowa [Badeni], 1889, s. 6).

Krakowski jezuita pisał o tym, co widział i czego doświadczył, niewątpliwie też przyświecały mu jak najlepsze intencje, ale zarazem jego relacja jest wyidealizowana, wpisując się w paternalistyczne postawy wobec mieszkańców Górnego Śląska, wobec których polskie elity intelektualne realizowały paradygmat „budzenia polskości”. Paradygmat ten był ściśle powiązany z aspektem religijnym, stanowiąc ważne spoiwo wspólnotowych więzi polsko-śląskich. Krystyna Kossakowska-Jarosz, analizując tę problematykę, wskazywała, że

(...) w skrajnych przypadkach (...) religia bardziej nawet niż pochodzenie etniczne czy język wytycza linię wydzielenia polskości. Doktryna ta, w wydaniu popularnym nazwana później religią ojczyzny, za sprawą obywatelskiej postawy kleru w świątyniach i poza nimi kształtowała patriotyczne uczucia miłości do matki-ojczyzny, kojarząc metafizykę miłości z pojęciem obowiązku wobec ziemi rodzinnej i rodaków (Kossakowska-Jarosz, 2014b, s. 168).

Analiza determinantów górnośląskiej religijności w perspektywie rzeczywistości kulturowej czasów uprzemysłowienia, szczególnie w odniesieniu do drugiej połowy XIX w., czego relacja Jana Badeniego jest znakomitą egzemplifikacją, powyższe konstatacje wyraźnie potwierdza. Jednocześnie trzeba pamiętać, że przyjęcie takiej optyki budowało i utrzymywało stereotypowy w gruncie rzeczy obraz górnośląskiego *homo religiosus* (Szramek, 1934), dostarczając pokrzepiającej świadomości, że ten modlący się po polsku lud to „Polacy istni jako i my, tylko że cokolwiek mówią dziwacznie” (*O braciach naszych na Śląsku*, 1850, za: *W stronę Odry i Bałtyku*, 1990, s. 71) i że do Krakowa pod koniec XIX w. przybywali już, jak konstatawał na łamach „Nowin Raciborskich” w 1890 r. ich redaktor – Karol Maćkowski – nie „«Ślązacy polskiego języka», lecz Polacy ze Śląska. [Śpieszyli] nie po pociechy religijne, jak do tej pory bywało, lecz dla wzmocnienia w nich poczucia narodowego” (za: Kossakowska-Jarosz, 2014a, s. 177). Nie zmienia to oczywiście faktu, jak ujął to Henryk Olszar, że „Kościół nie zaniedbał [na Górnym Śląsku] swojej zbawczej roli w okresie przemian życia społecznego, gospodarczego i kulturalnego w latach ekspansji i koncentracji przemysłowej na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku” (Olszar, 2018, s. 209). Mieszkańcy tego regionu, wychowując się, żyjąc i pracując w przykładowych osadach, nad którymi dominowały dymiące kominy i kopalniane szyby oraz wieże neoromańskich i neogotyckich kościołów, internalizowali bowiem kulturowe ramy, w obrębie których spletała się lokalna tradycja i religijność o ludowych korzeniach. W ten sposób zaś asymilowali niejako wyzwania modernizującego się świata. Wyraźne zmiany nastąpiły dopiero w kolejnym punkcie zwrotnym w dziejach Górnego Śląska, po roku 1922, kiedy

tendencje sekularyzacyjne i laicyzacyjne nabrały nowej i od tego czasu już nieprzerwanej dynamiki¹⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Antoniewicz, K. (1851). *Pamiętka misyi górnośląskiej, odbytej roku 1851*. Piekary Niemieckie: Nakładem J. Ks. Kanonika J.A. Fietzek.
- Bieś, A.P. (2012). *Jan Badeni SJ (1858–1899). Upoczątków ruchu społecznego katolików w Galicji*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Akademia Ignatianum.
- Bigdon, R. (1973). Rozwój sieci parafialnej w miastach i osiedlach centralnej części Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego w latach 1850–1914 na przykładzie parafii NMP w Bytomiu oraz terenów z nią graniczących. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, t. 3, 111–133.
- Chylińska, D. i Kosmala, G. (2012). Sakralizacja przestrzeni wobec współczesności. W: S. Bernat i M. Flaga (red.), *Sacrum w krajobrazie. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego Polskiego Towarzystwa Geograficznego* nr 17. Sosnowiec: Komisja Krajobrazu Kulturowego Polskiego Towarzystwa Geograficznego, 47–68.
- Dworak, J.S. (1937). *Dzieje parafii nowobytomskiej*. Nowy Bytom: [b.w].
- Głazek, D. (2003). *Domus Celeberrima. Architektura sakralna (katolicka) przemysłowej części Górnego Śląska 1870–1914*. Katowice: Akademia Sztuk Pięknych, Śląskie Centrum Dziedzictwa Kulturowego.
- Górecki, J. (1994). *Pielgrzymki na Górnym Śląsku w latach 1869–1914*. Katowice: Societas Scientiis Favendis Silesiae Superioris.
- Kaczmarzyk, I. (2016). Sakralizacja górnośląskiej przestrzeni industrialnej na przełomie XIX i XX wieku. W: D. Qurini-Popławska i Ł. Burkiewicz (red.), *Sacrum w mieście*, t. 2. Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Kaczmarzyk, I. (2019). *Krajobraz, portret, maska. Studia o górnośląskim imaginariusium przemysłowym*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Kossakowska-Jarosz, K. (2014a). Górnoślązacy wobec zabytków. (Bez)troska w przejawach dawnych. W: Z. Budrewicz i M. Sienko (red.), *Krajobrazy pamięci. Pamięć krajobrazu*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.

14 Kardynał August Hlond w liście pasterskim w 1936 r. wyrażał obawy, że wraz z ludnością napływową pojawił się na Górnym Śląsku nowy rodzaj katolicyzmu: „(...) jakiś katolicyzm nieuchwytny, odzywający się li tylko w sferach uczucia jakimś wspomnieniem z lat młodych, a zresztą skostniały i niepraktykujący, (...) jakiś katolicyzm okolicznościowy, z którym niby z tradycyjnym uzupełnieniem pojęcia Polaka, wystąpić wypada w święta narodowe i na niektórych ustalonych obchodach (...) jakiś katolicyzm modny, z którym nie można nie pokazać się na pogrzebie, na ślubie znajomych. (...) Jakiś katolicyzm obliczony, który dla polityków jest drogą do pewnych faktów i celów, a którym partie posługiwać się mogą jako środkiem propagandy, zwłaszcza w okresie wyborczym!” (za: Świątkiewicz, 2005, s. 11).

- Kossakowska-Jarosz, K. (2014b). *Skryby z charyzmą. Estetyka biedermeyera a tożsamość górnośląska*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Książ z Krakowa [Jan Badeni] (1889). Z wycieczki na Górny Śląsk. *Przegląd Powszechny*, t. 24(6). Kraków: Druk Wł. L. Anczyca i Spółki pod zarządem Jana Gadowskiego [nadbitka].
- Kubacz, A. (2020). Proboszcz – „farorz” jako koordynator życia religijnego, społecznego i kulturalnego w parafiach górnośląskich w II połowie XIX i na początku XX wieku. W: A. Niesyto (red.), *Fenomen górnośląskiego kapłana i Kościoła – w poszukiwaniu tożsamości. Materiały z konferencji naukowej*. Katowice: Muzeum Historii Katowic, 63–102.
- Maliszewski, J. (1993). *J.W. Goethe na Śląsku. O podróży poety w 1790 roku*. Opole: Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski
- Michalski Józef. Pozyskano z: https://silesia.edu.pl/index.php/Michalski_Józef (dostęp: 28.05.2025).
- O braciach naszych na Śląsku* (1850). *Wiarus*, nr 7, za: Wrzeński, W. (red.) (1990). W stronę Odry i Bałtyku. Wybór źródeł (1795–1950). T. 1. O ziemię polską i polski lud (1795–1918) (1990). Wrocław: Uniwersytet Wrocławski; Warszawa: „Volumen”.
- Olszar, H. (2018). Rola nowożytnych parafii w transformacji industrialnej górnośląskich miejscowości. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 38(2), 193–216. DOI: [org/10.25167/RTSO/38\(2018\)2/193-216](https://doi.org/10.25167/RTSO/38(2018)2/193-216).
- Pawlik, J. (1981). Rozwój sieci parafialnej na Górnym Śląsku w latach 1870–1960. *Roczniki Humanistyczne*, t. 29, z. 2, 199–221.
- Piecha, B. (2002). *Barbara. Barbórka. Święta. Kult świętej Barbary na Górnym Śląsku. Literatura i sztuki piękne*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, „Gość Niedzielny”.
- Piecha van Schagen (2018). *Kult świętej Barbary wśród górników kopalń węgla kamiennego na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku*. Zabrze: Muzeum Górnictwa Węglowego.
- Skrzypietz, A. (2020). Być kapłanem na Górnym Śląsku – codzienność kapłańska w górnośląskiej rzeczywistości na przełomie XIX i XX wieku. W: A. Niesyto (red.), *Fenomen górnośląskiego kapłana i Kościoła – w poszukiwaniu tożsamości. Materiały z konferencji naukowej*. Katowice: Muzeum Historii Katowic, Katowice, 41–62.
- Solski, T. (1999). Ks. Adolf Kolping (1813–1865) jako założyciel katolickich związków czeladniczych: ich rozwój w Niemczech w latach 1846–1865. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, nr 7/1, 145–154. Pozyskano z: https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/wrocawski-przeglad-teologiczny/1999-tom-7-numer-1/wroclawski_przeglad_teologiczny-r1999-t7-n1-s145-155.pdf (dostęp: 20.05.2025).
- Świątkiewicz, W. (1997). *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*. Katowice: KSPGŚ PAN; Wrocław: CBŚiB UW.
- Świątkiewicz, W. (2005). Symbole górnośląskiej kultury. *Gazeta Uniwersytecka. Miesięcznik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Dodatek specjalny*.

Drugie spotkania Popiołkowskie, nr 9 (129), 8–13. Pozyskano z: <https://gazeta.us.edu.pl/sites/gazeta.us.edu.pl/files/PDF/e-GU2005-129-9-SP.pdf> (dostęp: 10.07.2025).

Świątkiewicz, W. (2015). Religijność. W: *Encyklopedia województwa śląskiego*, t. 2. Pozyskano z: <http://ibrbs.pl> (dostęp: 18.05.2025).

Załęski S. (1906). *Jezuici w Polsce poroźbiorowej*. Część II. 1820–1905. Kraków: Drukiem i nakładem L. Anczyca i Sp.

Izabela Kaczmarzyk – dr hab., prof. UIK, ukończyła filologię polską na Uniwersytecie Śląskim, również na Uniwersytecie Śląskim uzyskała doktorat z nauk humanistycznych z zakresu literaturoznawstwa oraz stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w dyscyplinie nauki o kulturze i religii. Od 2008 r. jest pracownikiem naukowym Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Obecnie zajmuje stanowisko profesora uczelnianego. Pracuje na Wydziale Filozoficznym, w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa, gdzie pełni funkcję kierownika Katedry Kultury Regionalnej i Turystyki. Zajmuje się dziedzictwem kulturowym Śląska. Jej pierwsze prace poświęcone były dawnemu kaznodziejstwu ewangelickiemu, późniejsze zainteresowania naukowe skoncentrowane zostały wokół górnośląskiego dziedzictwa industrialnego od końca XVIII w. do przełomu XIX i XX w. oraz kultury pamięci. Jest autorką takich prac jak: *Adam Gdaczusz. Z dziejów kaznodziejstwa śląskiego* (Katowice, 2003), *W cieniu mitu. Rzecz o Karolu Goduli* (Ruda Śląska 2007) oraz *Krajobraz, portret, maska. Studia o górnośląskim imaginariu przemysłowym* (Kraków 2019), a także kilkudziesięciu artykułów opublikowanych w monografiach zbiorowych i czasopismach naukowych.

Artykuł powstał w ramach projektu „Wzrost potencjału badawczego w naukach o kulturze i religii w obszarze wkładu kulturowego jezuitów” dofinansowanego ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Regionalna inicjatywa doskonałości” (RID).



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Uniwersytet
Ignatianum
w Krakowie

Maria Szcześniak

<http://orcid.org/0000-0002-3050-6374>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

maria.szczesniak@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.10

Matka Boska zw. Kupiecką – uwagi na marginesie wystawy In splendore Dei gloria

STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest krytyczna analiza stanu wiedzy, historii i ikonografii obrazu popularnie zwanego *Matką Boską Kupiecką* z domu zakonnego księży jezuitów przy Małym Rynku w Krakowie. Wymowa symboliczna dzieła jest badana na podstawie druków emblematycznych epoki baroku i pozwala na wskazanie możliwych graficznych wzorów scen. Bogata symbolika wskazuje na różnorodne inspiracje kulturowe zarówno biblijne, patrystyczne, jak również mitologiczne i pogańskie. Artykuł porządkuje kwestie związane z datacją obrazu, określa jednoznacznie tematykę przedstawienia głównego (typ *Tota Pulchra*) i scen w kartuszach, wskazuje nierozpoznaną dotychczas kopię dzieła.

SŁOWA KLUCZE: Matka Boska Kupiecka, Niepokalane Poczęcie, Kongregacja Kupiecka, emblematy, *Tota Pulchra*

ABSTRACT

Our Lady of Merchants – Notes in the Margins of the Exhibition *In splendore Dei gloria*

The aim of this article is a critical analysis of the state of knowledge, history, and iconography of the painting popularly known as Our Lady of Merchants from the Jesuit house at Mały Rynek in Kraków. The symbolic meaning of the work is examined based on emblematic works from the Baroque era, allowing for the identification of possible graphic models for the scenes. The work's rich symbolism points to various cultural inspirations, including Biblical, Patristic, mythological, and pagan sources. The article clarifies issues related to the painting's dating, determines its main subject (the *Tota Pulchra* type) and scenes in the cartouches indicate a previously unrecognized copy of the work.

KEYWORDS: Our Lady of Merchants, Immaculate Conception, Merchants' Congregation, emblems, *Tota Pulchra*

Obraz olejny na płótnie, będący przedmiotem niniejszego studium, znajduje się na stałe w domu zakonnym księży jezuitów przy Małym Rynku w Krakowie, a prezentowany był szerszej publiczności w ramach wystawy w ignatian-skim muzejonie zatytułowanej *In splendore Dei gloria*. Przedstawia on Marię w typie Niewiasty Apokaliptycznej w otoczeniu aniołków z tarczami z emblematami. Zwyczajowo obraz ten nosi nazwę *Matki Boskiej Kupieckiej/Niepokalanie Poczętej Cechu Kupieckiego*. Głównym celem niniejszego artykułu jest krytyczne uporządkowanie aktualnego stanu wiedzy i historii dzieła, określenie wymowy ikonograficznej i symbolicznej obrazu, wskazanie możliwych graficznych wzorów scen towarzyszących Marii.

Stan badań – historia, datacja, ikonografia

Podstawowe informacje o obrazie Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej podaje Stanisław Załęski SJ w swoim studium poświęconym kościołowi św. św. Piotra i Pawła w Krakowie (1896). Wizerunek znajdował się w oratorium Kongregacji Kupieckiej w mieszkalnym domu oo. jezuitów w przysionku furty głównej kolegium przy kościele św. Piotra. Obraz ten wraz z innymi sprzętami następnie nabyli na własność od Kongregacji Kupieckiej oo. jezuitów przy kościele św. Barbary za 750 zł i obowiązek odprawiania co roku bezpłatnie dwóch mszy – jednej w dzień święta Niepokalanego Poczęcia (8 grudnia), drugiej – za zmarłych w listopadzie. Notarialny akt tego kupna sporządzony został 6 grudnia 1893 r. i ma być przechowywany w archiwach Kongregacji¹.

Jerzy Paszenda SJ podaje więcej informacji dotyczących obrazu (1985 r.). W 1765 r. prefekt kościoła św. Barbary, ks. Józef Stroynowski, podarował go Kongregacji Mieszcząńskiej przy kolegium św. Piotra. J. Paszenda powołuje się na zapis archiwalny w *Księdze rachunkowej i inwentarzach Kongregacji NMP i Opatrzności Bożej Kupców przy kościele św. Piotra i Pawła w Krakowie za lata 1739–1773* (rkps 516, 4°, k. 32 r). Pod datą roczną 1765 znajduje się fragment poświęcony interesującemu nas dziełu – dotyczy on kosztów, jakie poniesiono w związku z naprawami przy obrazie i ramie. Według tego zapisu obraz pochodzi z 1571 r. (!), znajdował się w kościele św. Barbary, a następnie przekazany został *ad usum* Kongregacji. Wraz z kasatą zakonu jezuitów (1773 r.) bp Kajetan Sołtyk dekretem z 1 grudnia 1774 r. przeniósł Kongregację Kupiecką (wraz z dwoma Bractwami: Niepokalanego Poczęcia i Opatrzności Bożej) z kaplicy przy furcie kolegium św. Piotra do kościoła św. Barbary. Także omawiany obraz trafił wtedy do kościoła św. Barbary. Od tego momentu przyjęła się nazwa Konfraternia Kupiecka (w odróżnieniu od Kongregacji, która była organizacją

1 Nie udało mi się zweryfikować tej informacji mimo maili do Kongregacji Kupieckiej z pytaniami o rzeczony obraz.

świecką założoną w 1722 r.). Konfraternia stała się też administratorem kościoła św. Barbary aż do 1797 r. W 1814 r. Pius VII przywrócił Towarzystwo Jezusowe, a w 1867 r. jezuita wrócili do Krakowa. W 1874 r. jezuita ks. Franciszek Eberhard stał się administratorem kościoła św. Barbary, zaś jego następcą, wspomniany już Stanisław Załęski, był tym, który wykupił od Konfraterni w 1889 r. aparaty kościelne (akt notarialny z 1893 r.). Obraz zawisnął w sali jadalnej jezuitów (Załęski, 1896). Sama Konfraternia rozwiązała się w 1907 r.

Obraz wymieniony jest w *Katalogu zabytków sztuki w Polsce* i datowany na początek wieku XVIII (Bochnak i Samek, 1971, s. 104). J. Paszenda, omawiając przedstawienie, powołuje się na wspomniany zapis archiwalny, który zawiera informacje o naprawie obrazu – wizerunek musiał więc powstać przed 1765 r. Nie ma obecnie przesłanek, aby datować obraz na 1571 r. – cechy stylistyczne wskazują na późniejsze powstanie dzieła (być może badania konserwatorskie mogłyby dowieść istnienia wcześniejszej warstwy malarskiej z k. XVI w., na tym etapie badań jest to jednak tylko nieuzasadniona hipoteza). Krzysztof Czyżewski i Dariusz Nowacki przy haśle towarzyszącym wystawie *Między Hanzą a Lewantem* (Piwowarski, 1995, s. 98) podają jako przybliżoną datę powstania obrazu rok 1765 (zapewne za Paszendą). Obraz wzmiankowany jest też przy okazji wystawy *Skarby krakowskich klasztorów* i datowany ogólnie na początek XVIII w. (Nowak i Turdza, 2002, s. 21).

Zagadnienia związane z ikonografią obrazu rzetelnie omawia Małgorzata Biernacka (Biernacka, Dziubecki, Graczyk i Pasierb, 1987), za nią zaś skrótowo przytacza Justyna Sprutta (2003). Trafnie zostaje określony temat przedstawienia (który na tle teologii piękna omawia J. Sprutta) i wymowa symboliczna kartuszy (M. Biernacka śledzi rozwój znaczeń kolejnych emblematów), autorki nie identyfikują jednak wszystkich przedstawień w tarczach, nie podają też ich graficznych możliwych pierwowzorów. Studium M. Biernackiej pozostaje podstawowe w tym względzie – do niego będę też się odwoływać w dalszej części artykułu, poszerzając wywód o wzory graficzne.

Należy podkreślić zasługi Renaty Sulewskiej (2018) i Katarzyny Moskal (2024) dla odczytania i uporządkowania ikonografii maryjnej. R. Sulewska omówiła program ikonograficzny nastawy ołtarzowej poświęconej Najświętszej Marii Pannie z klasztoru Reformatów w Poznaniu, zaś K. Moskal przeanalizowała hafty i aplikacje XVIII-wiecznego ornatu w krakowskich zbiorach dominikańskich.

Opis

Obraz ma formę stojącego prostokąta o wymiarach 149 x 104 cm, górą zamkniętego łukiem wklęsło-wypukłym. Pośrodku znajduje się całopostaciowa Maria w swobodnej pozie z rękami złożonymi w geście modlitewnym. Jej głowę otacza

wieniec z dwunastu gwiazd, pod bosymi stopami widoczny jest sierp księżycy przygniatający głowę smoka-potwora. Po obu stronach Marii umieszczone są aniołki trzymające kartusze z *Arma Virginis* – trzy po każdej stronie. Scena rozgrywa się w obłokach, linia horyzontu umieszczona jest bardzo nisko, widoczne są drzewa i zabudowania.

Ikonografia

Namysł nad ikonografią zacząć należy od głównego przedstawienia, a więc Marii ukazanej jako Niewiasta z 12. rozdziału *Apokalipsy św. Jana* – „obleczona w słońce, z księżycem pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu”. Także smok stanowi część opisu *Objawienia*. W starożytności chrześcijańskiej postać kobiety rozumiana była przede wszystkim jako personifikacja Kościoła, co czasem łączono również z dodatkową wykładnią – Niewiasty jako figury Marii (Moisan i Szafraniec, 1987). Średniowieczne przedstawienie Niewiasty Apokaliptycznej w XV w. adaptowane jest dla wyrażania idei Niepokalanego Poczęcia. W tym wypadku Niewiasta jednoznacznie utożsamiana jest z Bożą Rodzicielką (Mâle, 1922). Uzasadnione jest więc tytułowanie tego obrazu w inwentarzach i opracowaniach jako Niepokalanie Poczętej.

Na tym jednak kompozycja się nie wyczerpuje – Marii towarzyszą bowiem aniołki trzymające tarcze z symbolami odnoszącymi się do wyjątkowości Matki Bożej. W końcu XV w. pojawia się bowiem nowe, samodzielne przedstawienie noszące nazwę *Tota Pulchra* i ukazujące Marię Niepokalanie Poczętą w otoczeniu *Arma Virginis*. Oczywista inspiracja zaczerpnięta z wersetu *Pieśni nad Pieśniami* (4, 7) „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie skazy” wskazuje na utożsamienie Oblubienicy z Matką Bożą (w egzegezie biblijnej od XI/XII w.) (Biernacka, Dziubecki, Graczyk i Pasierb, 1987; Sprutta 2003). Szerzy zakres odniesień biblijnych znajduje swój wyraz w przedstawieniach towarzyszących Marii – czerpanych w pierwszej kolejności z *Pieśni nad pieśniami* (symbole rozumiane w komentarzach biblijnych jako oznaka czystości, szybko jednak jako argument na rzecz Niepokalanego Poczęcia), ale też z *Psalmów* czy *Księgi Ezechiela*. Oprócz idei czystości i ustrzeżenia od grzechu pojawia się też jeszcze jedna wykładnia tego typu przedstawień – zawieszenie Marii pomiędzy niebem a ziemią, bez Dzieciątka, niejako w nieokreślonym czasie i miejscu, świadczyć ma o preegzystencji Bożej Rodzicielki (Mâle, 1922). Ta skądinąd kontrowersyjna koncepcja (w zamyśle Boga Ojca preegzystował Chrystus, w jaki sposób i na ile mówić można podobnie o Matce Stworzyciela?) kwestionowana była zdecydowanie w okresie reformacji, jak zresztą całość kultu otaczającego Marię (Mâle, 1932; Knipping, 1974).

Zagadnieniem bardziej wymagającym pozostają emblematy maryjne umieszczone w tarczach podtrzymywanych przez aniołki. Ich identyfikacja,

odczytanie warstwy symbolicznej i wskazanie źródeł inspiracji są głównym tematem tego studium.

Na pierwszym kartuszu po lewej stronie od dołu ukazane są wzburzone fale, roztrzaskana łódź na pierwszym planie (wraz z rozbitkami), powyżej zaś widoczny jest solidny statek, bezpiecznie zabudowany i pewnie unoszący się na falach. Podobne przedstawienie stanowi częsty motyw w ikonografii maryjnej i może odnosić się do obrazu Marii jako bezpiecznego schronienia, ochrony w trudnościach czy nadziei tonących. M. Biernacka (Biernacka, Dziubecki, Graczyk i Pasierb, 1987) słusznie rozpoznaje arkę Noego, odczytuje ją jako symbol Kościoła, powołując się na pisma m.in. Tertuliana czy św. Ambrożego. Bezgrzeszna Maria jest jedyną, która uniknęła losów potomków Adama.

Podobieństwo ujęcia tego przedstawienia do ryciny zamieszczonej w *Stella ex Jacob Orta Maria*, dziele Abrahama a Sancta Clara (pseud. Theophilo Mariophilo), pozwala jednak pogłębić jego wymowę i interpretację. Dzieło augustianina wydane zostało w Wiedniu w roku 1680 i ukazuje emblematy wezwań *Litanii loretańskiej*. Solidna łódź będąca najważniejszym elementem przedstawienia na kartuszu jest niemal identyczna z tą zamieszczoną w *Stella ex Jacobi...* Sama ilustracja umieszczona jest pod wezwaniem „Ucieczko grzeszników”, zaś inskrypcja faktycznie identyfikuje niezatapialny statek z arką Noego. Ci, którzy zbyt późno szukali schronienia na arce, zginęli, zalani wodami. Nie było bowiem ratunku poza arką, podobnie jak i nie ma go poza Marią. Z tą jednak różnicą, że na arce ocalenie znalazło zaledwie kilku, u Marii ratunek jest dla wielu.

Kolejny kartusz po lewej stronie ukazuje spokojnie płynącego łabędzia odbijającego się w tafli wody. Ptak ten pozostaje symbolem Bożej Rodzicielki przede wszystkim jako odniesienie do czystości. Jest to jednak bardzo ogólne stwierdzenie, a literatura maryjna ówczesnych czasów pozwala na odszukanie bardziej precyzyjnych wskazań.

Rozszerzając rozważania M. Biernackiej (Biernacka, Dziubecki, Graczyk i Pasierb, 1987), przywołać można rycinę z samotnym łabędziem opublikowaną w 1720 r. w pracy Josepha Zollera *Conceptus chronographicus* (*Symbol* 236). Motto: „suchy pośród fal” wskazuje, że podobnie jak łabędź zachowuje lśniącego pióra i nie staje się mokry, mimo otaczających go fal, podobnie Maria, choć znajduje się pośrodku zmas (grzechu), również pozostaje nietknięta. Dodatkowo poniżej zamieszczony jest fragment z *Księgi Izajasza*: „Gdy pójdziesz przez wody, Ja będę z tobą, i gdy przez rzeki, nie zatopią ciebie” (Iz 43, 2) wpisujący wykładnię symbolu w kontekst biblijny.

Ostatni kartusz po lewej stronie przedstawia zielone drzewko stojące pośród innych uderzanych i łamanych przez pioruny. Jest to przedstawienie dotychczas nierozpoznane, a nawet niewspominane w literaturze przedmiotu. Z pomocą przychodzi *Conceptus chronographicus* Josepha Zollera (1720, *Symbol* 68). Właściwie identyczna rycina pozwala na identyfikację drzewka jako laurowego.

Wawrzyn, chroniony przez Apolla od piorunów, zachowuje wiecznie swoją chwałę dzięki zielonym liściom. I znów – podobnie rzecz ma się z Marią, która nie boi się piorunów, chroniona przed zmałą zachowuje po trzykroć swoją czystość pełną chwały dzięki mocy boskiej (przed poczęciem, w trakcie bycia brzemienną i po narodzinach Jezusa). Mit wiążący się z uciekającą przed Apollem nimfą Dafne wskazuje na wawrzyn jako symbol czystości i dziewictwa. Święte drzewko boga Słońca jest też znakiem zwycięstwa i chwały, wieczności i nieśmiertelności. Legenda mówiąca o odporności wawrzynu na uderzenia pioruna pojawia się u Pliniusza Starszego (1845, ks. XV, XXXIX-XL) (dlatego też cesarze nosili wieńce laurowe w czasie burzy). Symbol uzupełniony jest o fragment z Pisma Świętego: [„Choć tysiąc padnie u twego boku, a dziesięć tysięcy po twojej prawicy:” (Ps 91 (90), 7). Jan zwany Geometresem bądź Kyriotesem (żołnierz, poeta i mnich żyjący w X w., przedstawiciel renesansu macedońskiego) porównuje Marię do lauru (*Witaj wyniosły Laurze...*, Picinelli, 1687, s. 565–568). Analogia pomiędzy Marią a wawrzynem rozumiana jest dwójako – z jednej strony Maria pozostaje odporna na ogień pokus szatańskich i grzechu (św. Augustyn), z drugiej wstrzymuje ogień gniewu Bożego (św. Bernard) (Picinelli, 1687, s. 565–568).

Również po prawej stronie znajdują się trzy kartusze. Kartusz na samej górze po lewej przedstawia piramidę zwieńczoną słońcem. M. Biernacka podaje symbolikę obelisku i piramidy jako znaku doskonałości i mądrości (Biernacka, Dziubecki, Graczyk i Pasierb, 1987). Poszerzając jedynie jej trafne wnioski, odnieść można się do dzieła Zollera (1720), w którym inskrypcja informuje czytelnika, że piramida ze wszystkich stron narażona jest na gwałtowne wiatry, nie ulega im jednak, ale stoi pewnie. Również Maria narażona była na zmałą grzechu pierworodnego, nie uległa mu jednak i stoi pewnie/mocno. Mottem jest więc *unique firma*. Cytat biblijny odnosi się zaś do opisu personifikowanej Mądrości w *Księdze Syracha*: [„Nakarmi go chlebem rozumu i napoi go wodą mądrości.”] Oprze się on na niej i nie upadnie [zbliży się do niej i nie będzie zawstydzony”] (Syr 15, 3–4). Drugim graficznym odniesieniem niech będzie dzieło Boschiusa (1702) *Symbolographia sive de arte symbolica sermones septem* (dział I, numer DLII). *Minimas altissimus umbras* – piramida jako najwyższa rzuca najmniejszy cień. Podobnie Maria oświeclana przez Syna wolna jest od grzechu (Biernacka, Dziubecki, Graczyk i Pasierb, 1987).

Kolejny kartusz przedstawia otwartą muszlę z perłą. Uzupełniając jedynie uwagi M. Biernackiej, przywołajmy wzór tego emblematu znajdujący się w księdze *Stella ex Jacob Orta Maria* (Mariophilo, 1680). Towarzyszy on wezwaniu „Matko nienaruszona”. Maria jest jak muszla rodząca perłę dzięki niebu jako płodnemu rodzicowi. Inskrypcja odwołuje się też do tradycji, według której perła miała powstawać ze spadłej rosy lub od uderzenia piorunem. Bóg jest słońcem, Jezus perłą, Maria zaś muszlą. Bogata symbolika perły przypisuje jej czystość i wzniosłość. Jej blask i kulisty kształt uważane są za doskonałe i skończenie

piękne. Ukryta na dnie morza, jest drogocenna, rzadka i tajemnicza. Jest także symbolem płodu w łonie matki (w tym przypadku Chrystusa u Marii), światła w ciemnościach (por. m.in. Picinelli, 1687, s. 442–446). U gnostyków Chrystus staje się perłą, gdyż u Orygenesza i Klemensa z Aleksandrii perła symbolizuje Logos. „Drogocenna perła, Mesjasz Boży” jest przywoływany w komentarzu Orygenesza do Ewangelii Mateusza 13, 45 (1998, s. 49), u Klemensa pojawia się w kontekście krytyki próżności i zbytku, jako symbol prawdziwej duchowej mądrości i wiedzy (2012). Tak więc i w tym wypadku odniesień jest wiele.

Ostatnim kartuszem jest ten z przedstawieniem białej tkaniny trzymanej przez dwie ręce i rozpostartej nad szalejącymi płomieniami. Zarówno M. Bieracka (1987), jak i J. Sprutta (2003), poza ogólnym opisem emblematu, nie zajmują się nim bliżej. Niestety, mi również nie udało się znaleźć wzoru graficznego dla tego symbolu. Można jedynie wysunąć dość prawdopodobną interpretację. Jednym z wezwań maryjnych jest *Vestimentum Dei impollutum*, a więc nieskalana szata Boga (to imię Marii pojawia m.in. w *Stella ex Jacobi Orta*). W *Księdze Izajasza* pojawia się niezwykle sugestywny obraz grzechu – „My wszyscy byliśmy skalani, a wszystkie nasze dobre czyny jak skrwawiona szmata” (Iz 64, 5). Można więc założyć, pozostając w zgodzie z wcześniejszą wymową kartuszy, że biała tkanina jest symbolem czystości Marii ustrzeżonej od ognia grzechu.

Przedstawienia na kartuszach mają symbolikę wywodzącą się z wielu źródeł. Co najbardziej oczywiste, czerpią z obrazów biblijnych i ich typologicznej wykładni (arka Noego jako prefigura Marii), odnoszą się do wezwań *Litanií loretańskiej* (zatwierdzonej bullą papieża Sykstusa V w 1587 r.²), jak jest najprawdopodobniej przy odczytaniu wezwania „Ucieczko grzeszników”. Są jednak o wiele bogatsze w źródłach swojej inspiracji, odnoszą się bowiem też do mitologii czy pism starożytnych (wawrzyn, perła). Trzeba podkreślić erudycyjność przedstawień i ich pomysłowość, co skutkuje nie zawsze jasną wykładnią, o czym niech świadczy trudność związana ze znalezieniem wzoru dla ostatniego kartusza z tkaniną w płomieniach³.

Omawiając obraz z krakowskiego Domu Profesorów na Małym Rynku, należy jeszcze zaznaczyć, że Krakowska Kongregacja Kupiecka dysponuje jego kopią. Był to dar kupca Jacka Łodzińskiego z 11 grudnia 2005 r.

2 Pojedyncze wezwania zatwierdzane osobnymi papieskimi decyzjami (Sulewska, 2018).

3 Z racji tematyki niniejszego tomu czasopisma dotyczącej dziedzictwa jezuickiego warto zaznaczyć, że spore zasługi w głębokim i wielopoziomowym namyśle nad pobożnością maryjną miało Towarzystwo Jezusowe. Druki emblematyczne stały się niezwykle popularne po wydaniu dzieła jezuita Petera Stoerglera, *Asma Poeticum Litaniarum[m] Lauretanarum* w 1636 r. Z jezuitami augsburskimi należy łączyć dzieło Xaviera Dorna *Lauretanische Litanen* z 1749 r. z rycinami braci Klaubergów, a i tekst *Godzinek* zawdzięczamy łacińskiej wersji opracowanej przez jezuitę Alfonsa Piotra Rodrigueza w 1617 r., przetłumaczonej na polski w 1625 r. (Sulewska 2018). Co prawda, omawiany obraz czerpie z kolejnych zbliżonych dzieł, niewątpliwie jednak podwaliny pod symboliczne myślenie maryjne położyli w dużym stopniu jezuiti.

(Wygonik-Barzyk, 2009). To ta kopia uczestniczy w uroczystościach i świętach Kongregacji (w czasie których obraz był i jest noszony). Nie jest to jednak jedyne powtórzenie obrazu. Istnieje bowiem jeszcze inny wizerunek – dotychczas nie-rozpoznany. Jest to obraz w kościele św. Anny w Krakowie. Przedstawia on Matkę Boską Niepokalaną Poczętą w typie Niewiasty Apokaliptycznej. Pozbawiony on jest trzymających kartusze aniołków, a tym samym jego program ikonograficzny jest znacznie uboższy, jednak niewątpliwie Maria jest tą samą co na obrazie jezuickim. Nie wiadomo nic o historii tego wizerunku, Józef Skrab-ski, autor noty katalogowej opracowanej w ramach projektu Sakralne Dziedzictwo Małopolski, datuje obraz na przełom XVII i XVIII w. i skrótkowo omawia ikonografię przedstawienia. Obraz z kościoła św. Anny wydaje się malowany z mniejszą swobodą niż ten jezuicki. Poza Marii jest sztywniejsza, bez wdzięcznego przegięcia widocznego na obrazie Kongregacji. Szczegółem różniącym oba malowidła jest też smok płaczący krwawymi łzami na wizerunku bez emblematów. Wydaje się, że wersja z kościoła św. Anny jest nieco późniejszym powtórzeniem kompozycji związanej z kupcami. W związku z tym można przesunąć jej datację – nie wcześniej niż trzecia ćwierć XVIII w. – za czym przemawia też rama z późnym perforowanym ornamentem *rocaille*, która zapewne jest ramą oryginalną. Niewyjaśnione pozostaje dokładne pochodzenie i historia obrazu.

Obraz w typie *Tota Pulchra* z domu zakonnego księży jezuitów przy Małym Rynku w Krakowie, zwyczajowo zwany *Matką Boską Kupiecką*, pozostaje dziełem intrygującym, którego dzieje i ikonografia wciąż jeszcze kryją w sobie wiele tajemnic. Niniejszy artykuł – pierwszy poświęcony w całości temu dziełu – miał uporządkować dotychczasowy stan badań, poszerzyć wiedzę o obrazie i wskazać elementy wciąż czekające na rozstrzygnięcie.

Teksty źródłowe i archiwalia

Boschius, J. (1702). *Symbolographia sive de arte symbolica sermones septem*. Dillingen 1702. Pozyskano z: <https://archive.org/details/symbolographias101bos/page/n771/mode/2up> (dostęp: 20.09.2025).

Klemens Aleksandryjski (2012). *Wychowawca*, tłum. i oprac. M. Szarmach. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Księga rachunkowa i inwentarze Kongregacji NMP i Opatrzności Bożej Kupców przy kościele św. Piotra i Pawła w Krakowie za lata 1739–1773, rkps 516, 4°, Jezuickie Archiwum Cyfrowe. Pozyskano z: <https://jac.ignatianum.edu.pl/files/original/5cf327ed114a0e98f370c253f3442408.pdf> (dostęp: 20.09.2025).

Mariophilo, T. (1680). *Stella ex Jacob Orta, MARIA, cujus Sacrae Litaniae Lauretanae tot Symbolis, quot Tituli, Tot Elogijs, qupt literae in quovis Titulo numerantur*. Wiena 1680. Pozyskano z: <http://books.google.es/books?id=gTZOAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es> (dostęp: 20.09.2025).

- Orygenes (1998). *Komentarz do ewangelii według Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, oprac. E. Stanula. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Oxoviensis, I. (1700). *Elogia Mariana Ex Lytaniis Lauretaniis Deprompta, Ac Sacro Poemate Rythmico, Biblicis Sententiis, ac Figuris, solidis sanctorum Patrum effatis, ac variis probatorum Auctorum Discursibus. Quae omnia In Annotationibus post quaelibet Poemata apponuntur ad longum, luculenter explanata. Opus non solum fovendae devotioni erga Beatissimam Virginem per opportunum, sed etiam Panegyricis de Eadem sermonibus efformandis accommodatissimum/ Auctore P.F. Isaaco Oxoviensi, Capucino Concionatore.*
Cum variis figuris aereis, iam olim ingeniose inventis, nunc denuo cum additionen ovorum Versuum excusis, & ad singula Elogia concinne accommodates. Augustae 1700. Pozyskano z: <http://diglib.hab.de/drucke/xb-2952/start.htm> (dostęp: 20.09.2025).
- Picinelli, F. (1687). *Mundus symbolicus, in emblematum universitate formatus, explicatus, et tam sacris, quàm profanis eruditionibus ac sententiis illustratus: subministrans oratoribus, praedicatoribus, Academyis, poetis itd. innumera conceptuum argumenta.* Coloniae Agrippinae: Sumptibus Hermanni Demen. Pozyskano z: <https://archive.org/details/mundussymbolicus00pici/page/564/mode/2up> (dostęp: 20.09.2025).
- Pliniusz Starszy (1845). *Historii naturalnej ksiąg XXXVII, T. 5, ks. 13–16*, tłum. J. Łukasiewicz. Poznań: w księgarni i drukarni J. Łukasiewicza. Pozyskano z: <https://polona.pl/item-view/0f8763c3-1978-4fa5-9bd5-2e10e63000b2?page=4> (dostęp: 15.09.2025).
- Zoller, J. (1720). *Conceptus chronographicus de concepta sacra deipara: Septingentis sacrae scripturae, SS. Patrum, ac rationum, nec non historiarum, symbolorum, antiquitatum, et anagrammatum suffragiis roboratus, ac totidem praefixis chronographicis, annum currentem proidentibus copiose instructus.* Augustae 1720. Pozyskano z: https://books.google.pl/books/about/Conceptus_chronographicus_de_concepta_sa.html?id=YBIOAAAAQAAJ&redir_esc=y (dostęp: 15.09.2025).

BIBLIOGRAFIA

- Biernacka, M., Dziubecki, T., Graczyk, H. i Pasierb, J. (1987). *Maryja matka Chrystusa: wprowadzenie ogólne, Niepokalane Poczęcie, dzieciństwo Maryi, zwiastowanie, nawiedzenie.* Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Bochnak, A. i Samek, J. (red.). (1971). *Katalog zabytków sztuki w Polsce. T. 4, Miasto Kraków. Cz. 2, Kościoły i klasztory Śródmieścia, 1. [Vol. 1], Tekst.* Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Knipping, J. (1974). *Iconography of the counter reformation in the Netherlands: heaven on earth.* Nieuwkoop: De Graff.
- Mâle, É. (1922). *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France: étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration.* Paris: Librairie

- A. Colin. Pozyskano z : <https://archive.org/details/lartreligieuxdel00mluoft/page/210/mode/2up> (dostęp : 15.09.2025).
- Mâle, E. (1932). *L'Art religieux après le concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVIe, du XVIIe, du XVIIIe siècle*. Paris: Librairie A. Colin.
- Moisan, K. i Szafraniec, B. (1987). *Maryja orędowniczka wiernych: Matka Boska w płaszczu opiekuńczym, Matka Boska Różańcowa, Matka Boska Szkaplerzna, Matka Boska Pocieszenia, Matka Boska Łaskawa*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Moskal, K. (2024). Osiemnastowieczny haftowany ornat z Matką Boską Niepokalanie Poczętą i emblematami maryjnymi. W: A. Markiewicz, M. Szyma i M. Walczak (red.), *Sztuka w kręgu krakowskich dominikanów, Nowe studia*. Kraków: Towarzystwo Naukowe „Societas Vistulana”, 343–354.
- Nowak, J. i Turdza, W. (2002). *Skarby krakowskich klasztorów, Zbiory księży jezuitów. Wystawa Pałac Krzysztofora 18 września – 24 listopada 2002*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Paszenda, J. (1985). *Kościół św. Barbary w Krakowie z domem zakonnym księży jezuitów. Historia i architektura*. Kraków, Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Piwowski, S. (red.). (1995). *Między Hanzą a Lewantem: Kraków europejskim centrum handlu i kupiectwa: katalog wystawy: Kraków, grudzień 1995 – marzec 1996/ Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Krakowska Kongregacja Kupiecka przy udziale Archiwum Państwowego w Krakowie*. Kraków: Wydaw. Fund. Insp. AK „Maria”.
- Skrabski, J. (2025). Matka Boska Niepokalanie Poczęta. W: *Sakralne Dziedzictwo Małopolski*. Pozyskano z: <https://sdm.upjp2.edu.pl/dziela/matka-boska-niepokalanie-poczeta-8> (dostęp: 20.09.2025).
- Sprutta, J. (2003). Maryja jako „Tota Pulchra”: na granicy teologii i sztuki. *Salvatoris Mater*, nr 5/4, 193–207.
- Sulewska, R. (2018). Przedstawienie Litanii Loretańskiej w ołtarzu Najświętszej Marii Panny z klasztoru Reformatów w Poznaniu. *TECHNE. Seria Nowa*, nr 1, 107–132.
- Wygonik-Barzyk, E. (2009). *Krakowska Kongregacja Kupiecka: 600 lat istnienia*. Kraków: Urząd Miasta Krakowa.
- Załęski, S. (1896). *OO. Jezuici przy kościele św. Piotra i Pawła w Krakowie. Szkic historyczny*. Nowy Sącz: Wydawnictwa Towarzystwa Jezusowego.

Il. 1. *Tota Pulchra*, dom zakonny księży jezuitów przy Małym Rynku w Krakowie, przed 1765, olej, płótno.



Źródło: fot. wł.

Il. 2. *Tota Pulchra*, fragm.



Źródło: fot. wł.

Il. 3. *Refugium Peccatorum* (Mariophilo, 1680).



Źródło: https://books.google.es/books/content?id=gTZOAAAAcAAJ&hl=es&pg=PA14-IA10&img=1&zoo m=3&sig=ACfU3U0Hvga-e3wjvLzNqRDtWs9_lu8qBg&ci=14%2C16%2C967%2C1502&edge=0 (dostęp: 20.09.2025).



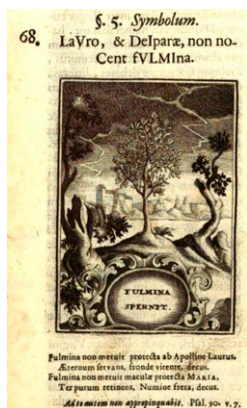
Il. 4. *Symbol* 236 (Zoller, 1720)

Źródło: https://books.google.pl/books/content?id=YBIOAAAAQAAJ&hl=pl&pg=PA114&img=1&zoom=3&sig=ACfU3U3qpdvbrcxV2gSc_XT49ogVT-F7rw&w=1025 (dostęp: 20.09.2025).



5. *Tota Pulchra*, fragm.

Źródło: fot. wł.



6. *Symbol* 68 (Zoller, 1720)

Źródło: <https://books.google.pl/books/content?id=YBIOAAAAQAAJ&hl=pl&pg=PA32&img=1&zoom=3&sig=ACfU3U3hEMg1xuA0Ov3zl1gKwNBvaifJ6g&w=1025> (dostęp: 20.09.2025).

7. Dział: I, Numer: DLII (Boschius, 1702)

Źródło: <https://archive.org/details/symbolographias-01bosc/page/n227/mode/2up> (dostęp: 20.09.2025)



8. *Mater Inviolata* (Mariophilo, 1680)

Źródło: https://books.google.es/books/content?id=gTZOAAAaAAJ&hl=es&pg=PA14-IA10&img=1&zoo m=3&sig=ACfU3U0Hvga-e3wjvLzNqRDtWs9_lu8qBg&ci=14%2C16%2C967%2C1502&edge=0 (dostęp: 20.09.2025).



9. *Matka Boska Niepokalanie Poczęta*, kościół św. Anny, Kraków, 3 ćw. XVIII w., olej, płótno

Źródło: <https://sdm.upjp2.edu.pl/dziela/matka-boska-niepokalanie-poczeta-8#> (dostęp: 20.09.2025).



Maria Szcześniak – ukończyła historię sztuki oraz ochronę dóbr kultury na Uniwersytecie Jagiellońskim. Stopień doktora w dyscyplinie nauk o kulturze i religii uzyskała w Akademii Ignatianum w Krakowie, gdzie obecnie wykłada. W obszarze jej zainteresowań znajdują się zagadnienia kształtowania formuł obrazowych w szerokim ujęciu kulturowym, ze szczególnym uwzględnieniem ikonografii chrześcijańskiej (*Wizerunek Boga Ojca według przesłania s. Eugenii Ravasio w kontekście tradycji ikonograficznej*). Doświadczenie w zakresie praktycznego zastosowania wiedzy historyczno-artystycznej zdobywała, pracując w krakowskich instytucjach kultury (m.in. Zamek Królewski na Wawelu – Państwowe Zbiory Sztuki).

Artykuł powstał w związku z projektem „Wzrost potencjału badawczego w naukach o kulturze i religii w obszarze wkładu kulturowego jezuitów” dofinansowanego ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Regionalna inicjatywa doskonałości” (RID).



Regionalna
Inicjatywa
Doskonałości



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Uniwersytet
Ignatianum
w Krakowie

Barbara Hryszko

<http://orcid.org/0000-0002-1894-5454>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

barbara.hryszko@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.11

Symbol kultu Serca Jezusa nad prezbiterium kościoła jezuitów w Krakowie – nowe badania

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje najświeższe badania nad symbolem kultu Serca Jezusa wieńczącym prezbiterium kościoła jezuitów w Krakowie (il. 1). Rzeźba ta nie była dotąd obiektem zainteresowania badaczy. Analiza źródłowa, badania historyczne, porównawcze i ikonograficzne pozwoliły zidentyfikować wzór (il. 6) zarówno dla pierwszego zamysłu zwieńczenia wschodniej części kościoła (il. 2–5), jak i dla ostatecznego projektu Franciszka Mączyńskiego (il. 10). W wyniku badań wskazano przyczyny zastąpienia przez architekta pierwotnego pomysłu ostatecznie zrealizowanym motywem. W zmianie koncepcji ideowej tego elementu świątyni, jak w soczewce, widać proces twórczej ewolucji artysty, który odchodzi od inspiracji neogotyckich i paryskich ku motywom rodzimym i neobarokowym, przekształconym w duchu modernizmu. W artykule ustalono także okres powstania dzieła, wskazano dotychczas nieznanego wykonawcę metalowej rzeźby – Jana Tokarza, którego dodatkowo zidentyfikowano na fotografii dokumentującej historię budowy gmachu (il. 8). Analiza symboliki serca z krzyżykiem w kontekście jego umieszczenia pozwoliła nakreślić głęboką treść ideową tego wyjątkowego motywu.

SŁOWA KLUCZE: kult Serca Jezusa, Franciszek Mączyński, Sainte-Chapelle, Mogilany, nurt rodzimy

ABSTRACT

The Symbol of the Sacred Heart above the Presbytery of the Jesuit Church in Kraków: New Research

This article presents the latest research on the symbol of the Sacred Heart crowning the presbytery of the Jesuit church in Kraków (Fig. 1). This sculpture has not previously been the subject of scholarly attention. Source analysis, historical research, comparative studies, and iconographic examination made it possible to identify the model (Fig. 6) for both the original design for the eastern part of the church (Figs. 2–5) and the final project by Franciszek Mączyński (Fig. 10). The study revealed the reasons why the architect replaced the original concept with the motif ultimately realized. In this shift of the element's

Sugerowane cytowanie: Hryszko, B. (2025). Symbol kultu Serca Jezusa nad prezbiterium kościoła jezuitów w Krakowie – nowe badania. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(51), ss. xxxxxx DOI: 10.35765/pk.2025.5104.11

Nadesłano: 01.11.2025

Zaakceptowano: 25.11.2025

ideological concept, one can observe, as in a lens, the process of the artist's creative evolution, moving from Neo-Gothic and Parisian inspirations toward native and Neo-Baroque motifs transformed in the spirit of Modernism. The article also establishes the period of the work's creation and identifies the previously unknown maker of the metal sculpture, Jan Tokarz, who is additionally documented in a photograph recording the construction of the building (Fig. 8). An analysis of the symbolism of the heart with a crucifix in the context of its placement reveals the profound ideological meaning of this unique motif.

KEYWORDS: Sacred Heart devotion, Franciszek Mączyński, Sainte-Chapelle, Mogilany, native artistic current

Wstęp

W jezuickim kościele Serca Jezusa w Krakowie⁴ odnajdujemy, co oczywiste, licznie reprezentowane przedstawienia odnoszące się do kultu Najświętszego Serca Jezusa (*Sacratissimum Cor Jesu*). Tematy bliskie wezwaniu świątyni są dodatkowo rozszerzane o wątki biblijne związane z miłosierdziem Boga oraz najwyższym aktem miłości Chrystusa do człowieka, jakim było oddanie za niego życia na krzyżu, dodatkowo przypieczętowanym przebicciem boku po śmierci Ukrzyżowanego. Te liczne wątki konsekwentnie budują spójną w wymowie całość zawierającą przesłanie o miłości Boga do człowieka. W ten przekaz będący myślą przewodnią zespołu dzieł ozdabiających świątynię doskonale wpisuje się także symbol kultu Serca Jezusa umieszczony ponad dachem świątyni (il. 1). Element ten nie był dotąd przedmiotem badań. Sytuację tę ma na celu zmienić niniejszy artykuł.

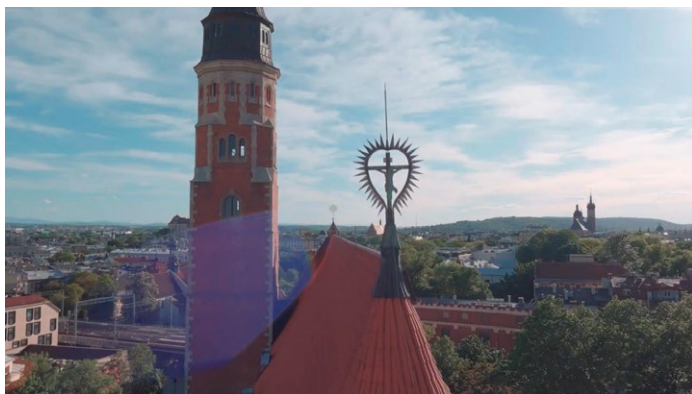
1. Stan badań nad historią i architekturą kościoła

Na temat kościoła istnieją bardzo liczne krótkie teksty i wzmianki w wydawnictwach jezuickich, takich jak: „Posłaniec Serca Jezusowego”, „Nasze Wiadomości”, „Kalendarz Pośłańca Serca Jezusowego” oraz w takich czasopismach jak np. „Architekt”, „Der Architekt”, „Sztuki Plastyczne”, „Czasopismo Techniczne”, „Przegląd Techniczny”, „Nasz Kraj”, „Głos Narodu”, „Czas”, „Tygodnik Powszechny”, „Świat”, „Tygodnik Ilustrowany”. Pierwszym pogłębionym

4 Kościół Serca Jezusa w Krakowie to określenie świątyni używane w okresie, którego dotyczy niniejszy artykuł. Choć już w 1921 r. wystosowano prośbę do papieża Benedykta XV o nadanie kościołowi tytułu bazyliki mniejszej, to dopiero od 1960 r. decyzją papieża Jana XXIII świątynia szczyli się mianem bazyliki Najświętszego Serca Pana Jezusa (Stoch, 1987, s. 5; Kontkowski, 1994, s. 293, 317).

tekstem krytycznym na temat rozwiązań artystycznych zastosowanych w kościele jezuitów jest artykuł w „Przeglądzie Powszechnym” Józefa Nekandy Trepki (1923, s. 193–214)⁵. Kościół był także wzmiankowany w wielu szerszych obmówieniach architektury Krakowa lub Polski. Na temat kościoła pisał także Jerzy Paszenda SJ przy okazji omawiania dziejów jezuitów w Krakowie (Paszenda, 1983, s. 155–161).

Il. 1. Widok dachu kościoła jezuitów w Krakowie zwieńczonego *Sercem z krzyżem*, wykonanym przez Jana Tokarza wg projektu Franciszka Mączyńskiego, przed 29 kwietnia 1911 r., miedź



Źródło: Pozyskano z: <https://www.youtube.com/@jezuickrakow4863> [1:04] (dostęp: 07.07.2025).

Najbardziej wnikliwe studium na temat historii powstania kościoła jest dziełem Jerzego Lecha Kontkowskiego SJ, który w 1985 r. opublikował obszerny artykuł w periodyku „Nasza Przeszłość” (Kontkowski, 1985, s. 113–165), a w 1988 r. obronił pracę doktorską z historii sztuki pod kierunkiem ks. prof. Janusza Stanisława Pasierba na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (Kontkowski, 1988). Rozprawa ta została wydana w 1994 r. i stanowi do dzisiaj jedyną monografię kościoła (Kontkowski, 1994). Autor opisuje w niej m.in. perypetie związane z konkursem architektonicznym, który dał negatywny wynik, okoliczności zaproszenia do realizacji Franciszka Mączyńskiego, przedstawianie przez architekta trzech projektów w latach 1907, 1908, 1909 oraz dzieje realizacji ostatecznego projektu w latach 1909–1911. Streszczeniem tej najobszerniejszej publikacji poświęconej kościołowi jest artykuł z 2022 r. (Kontkowski, 2022,

5 W „Przeglądzie Powszechnym” mamy dawny wariant pisowni z odstępem, bez łącznika. Jednak współczesna poprawna forma tego szlacheckiego nazwiska to Nekanda-Trepka, ponieważ Nekanda jest przydomkiem rodowym, a nie osobnym nazwiskiem.

s. 69–80). Osobne miejsce zajmują wydawnictwa przewodnikowe po świątyni (Stoch, 1987; Stoch i Kontkowski, 2001, s. 5–28; Stoch i Rożek, 2007).

2. Zewnętrzne zwieńczenie prezbiterium

Jezuicki kościół orientowany nakrywa dach wspólny dla nawy głównej i prezbiterium zakończonego od wschodu półkolistą apsydą. Jej zaokrąglona forma pozwala na okrycie prezbiterium jedną połacią dachu pozbawionego naroży. Potężna linia kalenicy wyznacza dominujący kierunek wschód–zachód. W jej najdalej na wschód wysuniętym punkcie zostało umieszczone miedziane serce z wpisanym w jego wnętrzu krucyfiksem (il. 1). Motyw ten jest rzadko spotykany, zwłaszcza na początku XX w., a jego obecność w tym szczególnym miejscu świątyni rodzi pytanie o genezę formy tego symbolu i źródło jego inspiracji. Samo miejsce umieszczenia tego charakterystycznego znaku kultu, górującego nad najważniejszą liturgicznie częścią świątyni z ołtarzem głównym, będącą centrum ideowym gmachu sakralnego, wskazuje na jego doniosłe znaczenie.

Il. 2. Franciszek Mączyński (Projekt I.). *Projekt kościoła oo. Jezuitów na Wesołej w Krakowie, 15 XII 1907. Widok główny (od ul. Kopernika)*. ASJ Kr 5002-6, 36



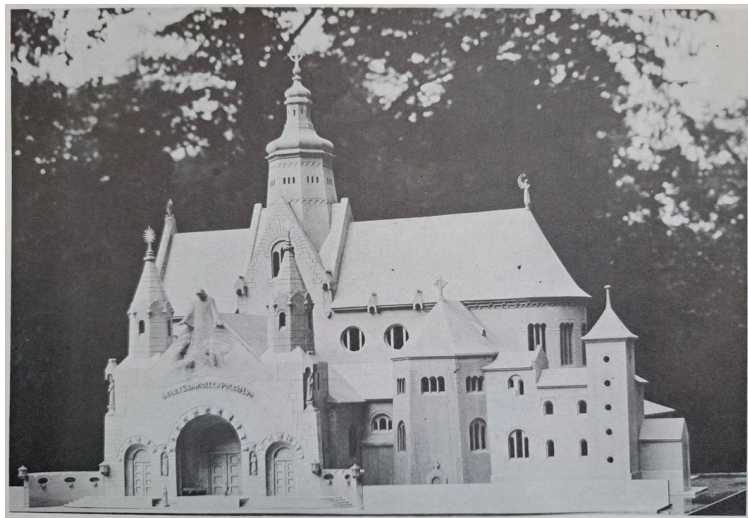
Źródło: Pozyskano z: Kontkowski, 1994, il. 56.

Il. 3. Franciszek Mączyński (Projekt II. Wersja A). *Projekt kościoła oo. Jezuitów na Wesołej w Krakowie, 31 III 1908. Widok perspektywiczny od ulicy Kopernika*



Źródło: ASJ Kr 5002-5, 32. Pozyskano z: Kontkowski, 1994, il. 63.

Il. 4. Franciszek Mączyński (Projekt II. Wersja B). *Projekt kościoła oo. Jezuitów na Wesołej w Krakowie. Album fotograficzny drewnianego modelu wykonanego w maju 1908 r.*



Źródło: ASJ Kr. Pozyskano z: Kontkowski, 1994, il. 64.

Il. 5. Franciszek Mączyński (Projekt III. Wersja B – ostateczna). *Projekt kościoła oo. Jezuitów na Wesołej w Krakowie, kwiecień 1909. Widok perspektywiczny od ulicy Kopernika*



Źródło: ASJ Kr 5002-22, 179. Pozyskano z: Kontkowski, 1994, il. 94.

2.1. Pierwsza koncepcja

Analizując plany architektoniczne Franciszka Mączyńskiego, nie odnajdziemy tego charakterystycznego motywu serca z krzyżem. Pierwotnie architekt przewidywał zwieńczyć prezbiterium figurą anioła, i ta koncepcja jest obecna we wszystkich projektach, zarówno w pierwszym z 15 grudnia 1907 r. (Archiwum Societatis Jesu w Krakowie, dalej: ASJ Kr 5002-6, 36; il. 2), w drugim z 31 marca 1908 r. (ASJ Kr 5002-5, 32; il. 3) i w drewnianym modelu kościoła z maja tego roku (il. 4), jak również w trzecim z kwietnia 1909 r. (ASJ Kr 5002-22, 179; il. 5) zatwierdzonym do realizacji. Proponowana przez Mączyńskiego postać anioła jest bardzo bliska dekoracji Sainte-Chapelle w Paryżu, gdzie prezbiterium jest zwieńczone figurą Michała Archanioła pokonującego krzyżem diabelskiego smoka (il. 6). Rzeźba ta została odlana z ołowiu w 1853 r. według projektu Adolphe’a Victora Geoffroya-Dechaume’a (Lenfant i Finance, 2013, s. 175–205). Rzeźbiarz ten został zatrudniony przez architekta JeanBaptiste’a Lassusa prowadzącego renowację gotyckiego zabytku (Réédification, 1854, s. 197). Mączyński, przebywając w Paryżu m.in. w latach 1899–1900, 1902 (Solewski, 2005, s. 8–9, 17, 21, 143), doskonale znał królewską kaplicę na wyspie Cité; być może ją szkicował, ponieważ miał zwyczaj rysować budowle, które oceniał jako interesujące źródło inspiracji (Mączyński, 1931, s. 13). Popularne wówczas ozdoby neogotyckie umieszczone na dachu Sainte-Chapelle podczas przeprowadzonej po połowie XIX w.

renowacji zapewne zwróciły uwagę architekta, który cenił malowniczość historyzmu. To jego zamiłowanie odzwierciedliło się m.in. w przetłumaczeniu w 1903 r. fragmentu *Entretiens sur l'architecture* opublikowanych przez Eugène'a Viollet-le-Duca w 1863 r. (Solewski, 2005, s. 18, 143)⁶. Zatem neogotycka rzeźba Geoffroya-Dechaume'a najpewniej zainspirowała Mączyńskiego do podobnego rozwiązania w projektach krakowskiego kościoła.

Il. 6. Sainte-Chapelle w Paryżu, elewacja południowa



Źródło: Pozyskano z: https://en.wikipedia.org/wiki/Sainte-Chapelle#/media/File:Paris_Sainte-Chapelle_8.jpg (dostęp: 03.07.2025).

6 Rafał Solewski podaje błędny zapis tytułu *Entretiens sur le architecture*.

2.2. Zmiana koncepcji

Ostatecznie jednak „paryski” zamysł nie został zrealizowany. Nie wiemy, kiedy dokładnie architekt zmienił koncepcję dekoracji dachu prezbiterium. Dysponujemy jedynie fotografią (il. 7) opublikowaną w kwietniowym numerze „Posłańca Serca Jezusowego” (*Budowa*, 1911, s. 98)⁷, ukazującą krycie dachówką prezbiterium, nad którym widnieje metalowe serce z krzyżem. Kontkowski (1994, s. 86) podaje datę dzienną, pisząc: „29 IV [1911 r.] został ustawiony na kalenicy prezbiterium metalowy krzyż wpisany w serce”. Prawdopodobnie chodzi jednak o datę wykonania zdjęcia, zatem 29 kwietnia 1911 r. jest datą *ante quem*, wykonania i zainstalowania rzeźby nad prezbiterium. Kto mógł ją wykonać? Kontkowski (1994, s. 85) pisze, że „w 1911 roku w kwietniu do robót blacharskich zaangażowano przedsiębiorcę Tokarza”, a w innym miejscu czytamy, że dla zwieńczeniu wieży: „w maju 1911 (...) Serce z blachy miedzianej wykonał w swej pracowni w Podgórzu Jan Tokara” (Kontkowski, 1994, s. 86). Z pewnością chodzi o tego samego rzemieślnika, którego nazwisko zostało tutaj przekreślone. W tym okresie w Krakowie był aktywny ślusarz Jan Tokarz (ur. 1864 r.) (Stęchły, 2023, s. 198)⁸. Dzięki fotografii wykonanej 30 października 1911 r., czyli dzień po poświęceniu rzeźby (Kontkowski, 1994, s. 86), a tuż przed zainstalowaniem jej na wieży, mamy najprawdopodobniej wyjątkową możliwość zobaczenia wykonawcy, 47-letniego wówczas Jana Tokarza, stojącego dumnie obok swojego dzieła i trzymającego jeden z promieni odchodzących od serca (il. 8). Na taką identyfikację wskazuje nie tylko jego postawa ciała i robotniczy ubiór, ale także jego narzędzia pracy umieszczone na kamieniu przed nim. Zdjęcie wydaje się wykonane tuż przed przystąpieniem do transportu serca na szczyt wieży. Możemy zatem postawić tezę, że ten sam rzemieślnik wykonał z miedzi również ażurowe serce z krucyfiksem wewnątrz, osadzone sześć miesięcy wcześniej nad prezbiterium (il. 7, 9).

7 Autor tekstu podpisał się jako Ks. Dyrektor. Prawdopodobnie chodzi o Ludwika Rudnickiego SJ, który w latach 1910–1914 był dyrektorem Apostolstwa Modlitwy w Krakowie, wydającego „Posłańca Serca Jezusowego”.

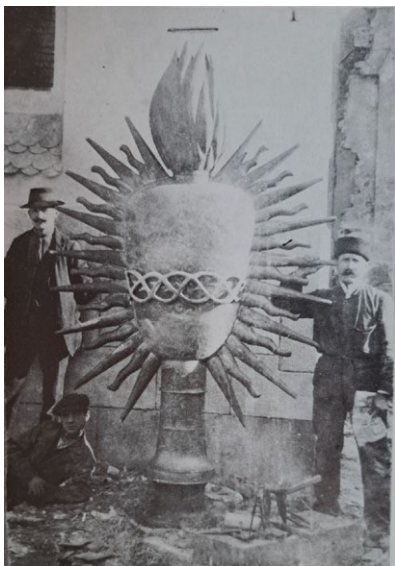
8 Potwierdzenie tych danych osobowych odnajdujemy tam w „Wykazie ślusarzy działających w Jarosławiu od końca XVIII wieku do roku 1939”, gdzie czytamy: „Tokarz Jan ur. 1864 r., terminował dwa lata u J. Dymnickiego KR”.

Il. 7. Krycie dachówką prezbiterium zwieńczonego *Sercem z krucyfiksem*. Fotografia z 29 kwietnia 1911 r., opublikowana w kwietniowym numerze „Posłańca Serca Jezusowego” (*Budowa*, 1911, s. 98)



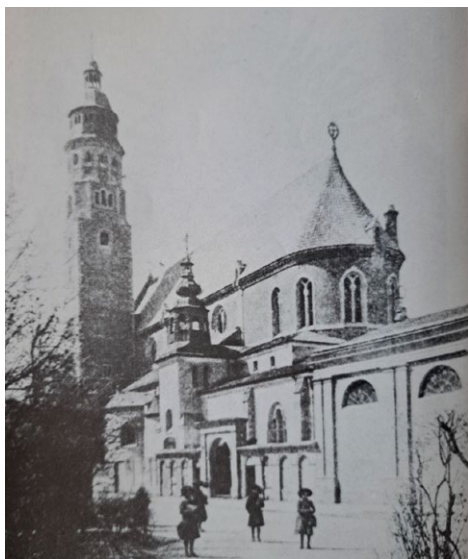
Źródło: Pozyskano z: Kontkowski, 1994, il. 99.

Il. 8. Jan Tokarz [zidentyfikowany tutaj, stojący po prawej stronie], *Serce z blachy miedzianej*, przed transportem na wieżę kościelną. Fotografia z 30 października 1911 r.



Źródło: Pozyskano z: Kontkowski, 1994, il. 102.

Il. 9. Kościół Serca Jezusa ukończony w stanie surowym obok dawnej kaplicy Serca Jezusa. Na jej szczycie zwieńczenie z godłem zakonu. Zdjęcie zamieszczone w tygodniku „Świat” (Stosław, 1912, s. 7)



Źródło: Pozyskano z: Kontkowski, 1994, il. 103.

2.3. Wzór

Praca została zrealizowana według projektu Mączyńskiego, którego idea ozdobienia szczytu prezbiterium uległa przeobrażeniu pomiędzy kwietniem 1909 r. a kwietniem 1911 r. Pozostaje do rozważenia kwestia, dlaczego Mączyński zastąpił anioła nowym elementem oraz skąd pochodzi inspiracja do tego aktualnego rozwiązania (il. 1).

Serce mieszczące w środku krzyż to rzadki motyw ikonograficzny, który odnajdujemy w ołtarzu kościoła w Mogilanach (il. 10). Retabulum to z końca XVII w. (Samek, 1967, s. 164–165; Hryszko B., 2025b, s. 43–44) ma kształt serca otoczonego złotą winoroślą, w którego centrum wisi Chrystus na krzyżu. Niegdyś był to ołtarz boczny, a obecnie jest wyeksponowany jako główny. Mączyński zapewne dobrze znał to dzieło. Jako przyjaciel Stanisława Witkiewicza często bywający w Zakopanym (Mączyński, 1931, s. 28–29, 35–41; Solewski, 2005, s. 14–15, 66–67) z pewnością wielokrotnie przejeżdżał przez Mogilany, jadąc z grodu Kraka do stolicy Tatr. Oba miasta łączyła droga wiodąca właśnie przez Mogilany. Należy pokreślić, że w tamtym czasie trasa ta przechodziła tuż obok kościoła na mogilańskiej górze, pierwszej za Krakowem. Takie usytuowanie świątyni, przy trakcie wiodącym na Podhale, sprawiało, że kościół

był dobrze znany, szczególnie osobom zainteresowanym sztuką i architekturą, a do takich należał Mączyński. Architekt w czasie swoich podróży chętnie rysował dawne zabytki. We wstępie swojego szkicownika *Po drodze* pisał: „Zawsze byłem zdania, iż koniecznem jest zwiedzanie pomników architektury stuleci minionych” (Mączyński, 1931, [strona nienumerowana]). Architekt tworzący rysunkowy zbiór pomysłów mógł także szkicować ołtarz w Mogilanach. Wiemy, że dzieło to było na początku XX w. w dobrym stanie, ponieważ zostało odnowione i poświęcone w 1884 r. przez krakowskiego malarza Józefa Matrasiewicza (Archiwum Parafii Mogilany, dalej: APMog, Piotrowski, [1884]; Hryszko R., 2025) i zapewne przyciągało wzrok swoim blaskiem. Dodatkowym impulsem do zainteresowania się tym ołtarzem mogło być nadanie przez Stolicę Apostolską 29 września 1909 r. przywileju odpustu dla tego ołtarza (APMog, Piotrowski, [1909]). Należy podkreślić, że to wyróżnienie, akcentujące rangę zabytku, nastąpiło już w czasie wznoszenia kościoła jezuitów. Zważywszy na formę serca w retabulum, naturalnie związaną z kultem Serca Jezusa, którego ośrodkiem miała być budowana wówczas jezuicka świątynia, jasne staje się, że do jej ozdobienia architekt mógł się zainspirować ołtarzem w Mogilanach. Wskazane argumenty potwierdzają z dużą dozą pewności mogiłańską genezę symbolu nad prezbiterium krakowskiego kościoła (il. 1).



Il. 10. Ołtarz boczny w kościele w Mogilanach, 1929 r., Narodowe Archiwum Cyfrowe (fragment).

Źródło: Pozyskano z: <https://audiovis.nac.gov.pl/obraz/117840/> (dostęp: 08.07.2025).

2.4. Styl

Zmiana koncepcji z „paryskiego” archanioła na motyw z wiejskiego ołtarza pokazuje kierunek zmiany wrażliwości projektanta i zwrot ku swojskim źródłom artystycznych idei. Taka tendencja wpisywała się w szersze zjawisko zainteresowania sztuką krajową, które postulował Sławomir Odrzywolski (1909, s. 148), pisząc o zbieraniu „motywów budownictwa ludowego (...) z całego obszaru dawnych ziem polskich”. Propagował też ideę studiów nad sztuką w terenie (Odrzywolski, 1911, s. 4). Mączyński pod jego wpływem (Kontkowski, 1994, s. 126), ale i Witkiewicza, coraz częściej sięgał po motywy rodzime (Solewski, 205, s. 138)⁹, czego kolejnym przykładem jest ołtarz w Mogilanach. Związki architekta z tą miejscowością przypieczętowuje fakt, że kościół w Mogilanach został przebudowany według projektu Mączyńskiego w latach 1929–1930 (Hryszko B., 2025a, s. 36–38).

Inspiracja zaczerpnięta z późnobarokowego ołtarza zastąpiła wcześniejszy neogotycki motyw anioła i jest kolejnym neobarokowym elementem kościoła jezuitów, obok np. wieżyczki-sygnaturki (Kontkowski, 1994, s. 125–127). Ostateczny neobarokowy styl zwieńczenia prezbiterium uległ jednak przekształceniom polegającym na otoczeniu serca promieniami zgeometryzowanymi w duchu modernizmu. To uproszczenie formy jest spójne z innymi zwieńczeniami projektowanymi przez Mączyńskiego: w projekcie I – na najwyższej wieży (il. 2); w projekcie II – na wieżach flankujących wejście od ul. Kopernika (il. 3, 4). Syntetyczne traktowanie detali było charakterystyczne dla artysty. Takie podejście do sztuki możemy wyczytać także z jego słów: „Zawsze myślę o całości w obrazie” (Mączyński, 1931, s. 25) oraz z jego sugestii: „Artysta bowiem musi sam siebie odnaleźć” (Mączyński, 1931, s. 27). Unowocześnienie tradycyjnego motywu sztuki lokalnej łączącego rodzimość i ludowość z modernizmem jest typowym *modus operandi* Mączyńskiego. Należy także zauważyć, że ażurowa forma serca z krzyżem była też swoistym nawiązaniem do zwieńczenia fasady starej kaplicy jezuitów (Rejowicz, 1913, s. 11, 13), nad którą znajdował się metalowy, także perforowany herb zakonu w glorii promienistej (il. 9). Rzadki widok na kaplicę rozebraną w lipcu 1912 r. prezentuje zdjęcie zamieszczone w tygodniku „Świat” (Stosław, 1912, s. 7)¹⁰.

2.5. Wymowa ikonograficzna

Serce rozpromienione glorią i mieszczące w swoim wnętrzu krzyż, na którym wisi Zbawiciel, było w czasie powstania dzieła unikatowym motywem

9 Innymi przykładami czerpania inspiracji ze sztuki lokalnej są np. XVIII-wieczne drewniane wieże-dzwonnice z Ryczowa-Lipowca, Wojakowej, Limanowej.

10 Stosław to pseudonim malarza Artura Markowicza.

ikonograficznym, w przeciwieństwie do popularnego symbolu umieszczonego na wieży kościelnej – pełnoplastycznego serca opasanego cierniową koroną z płomieniami na szczycie, stanowiącego podstawę dla krzyża (il. 8). Ten drugi symbol z wieży był częstym od XVII w. znakiem wizualnym kojarzonym z nabożeństwem do Serca Jezusa, a przede wszystkim z objawieniami francuskiej wizytki Małgorzaty Marii Alacoque, które zostały rozpropagowane przez jezuitów. Symbol ten od XVIII w. stał się też emblematem kultu Serca Jezusa (na temat jego ikonografii: Mange, 1992, s. 79–87; Jonas, 2000; Hryszko, 2016, s. 197–207).

Tymczasem nad dachem kościoła, ponad ołtarzem głównym świątyni – centrum ogólnokrajowego kultu Serca Jezusa – zainstalowano nowy znak. Postać Ukrzyżowanego w sercu jest umieszczona od wschodu, w taki sposób, że opadający układ dachu nakrywającego półkolistę prezbiterium ścieli się u stóp Jezusa przybitego do krzyża na kształt przypominający zbocza góry (il. 1, 9). Takie usytuowanie krzyża na „wzgórzu” może się kojarzyć z Golgotą, na której umarł Chrystus, składając krwawą ofiarę za ludzi. Symbol umieszczony na dachu góruje nad ołtarzem we wnętrzu, gdzie jest odprawiana msza – bezkrwawa ofiara Jezusa będąca pamiątką tej krwawej z krzyża. Krucyfiks w sercu jest także doskonałym „zwojnikiem ideowym” wymowy całej świątyni poświęconej nabożeństwu *Cordis Jesu*.

Podsumowanie

Badania źródłowe, historyczne i porównawcze oraz analiza ikonograficzna przyniosły nowe ustalenia na temat zewnętrznego zwieńczenia prezbiterium kościoła jezuitów w Krakowie (il. 1). Pierwotnie projekty Franciszka Mączyńskiego (il. 2–5) zakładały umieszczenie w tym miejscu rzeźby anioła, dla którego wzór rozpoznano w dziele Adolphe’a Victora Geoffroya-Dechaume’a stojącym na dachu Sainte-Chapelle w Paryżu (il. 6). Architekt zmienił jednak tę ideę przed kwietniem 1911 r., kiedy krakowski ślusarz Jan Tokarz (zidentyfikowany na zdjęciu – il. 8) zainstalował na kalenicy obecny symbol (il. 7). W świetle przeprowadzonych badań Mączyński zaprojektował nowe zwieńczenie, wzorując się na ołtarzu w kościele w Mogilanach (il. 10). Inspiracja ta wpisuje się w nurt rodzimy obecny w sztuce polskiej tamtego okresu. Neobarokowa ozdoba w modernistycznym wydaniu oferuje głęboką wymowę ikonograficzną dobrze podkreślającą wezwanie jezuickiego kościoła.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

Archiwum Societatis Jesu w Krakowie:

- ASJ Kr 5002-6, 36. Franciszek Mączyński (Projekt I). *Projekt kościoła oo. Jezuitów na Wesołej w Krakowie, 15 XII 1907. Widok główny (od ul. Kopernika)*.
- ASJ Kr 5002-5, 32. Franciszek Mączyński (Projekt II. Wersja A). *Projekt kościoła oo. Jezuitów na Wesołej w Krakowie, 31 III 1908. Widok perspektywiczny od ulicy Kopernika*.
- ASJ Kr. Franciszek Mączyński (Projekt II. Wersja B). *Projekt kościoła oo. Jezuitów na Wesołej w Krakowie. Album fotograficzny drewnianego modelu wykonanego w maju 1908 r.*
- ASJ Kr 5002-22, 179. Franciszek Mączyński (Projekt III. Wersja B – ostateczna). *Projekt kościoła oo. Jezuitów na Wesołej w Krakowie, kwiecień 1909. Widok perspektywiczny od ulicy Kopernika*.

Archiwum Parafii Mogilany:

- APMog. [Piotrowski, ks. W., et alii]. *Historia kościoła miejscowego i parafii mogileńskiej oraz spis wszystkich księży, którzy od roku 1440 aż dotąd jako proboszczowie, administratorzy, wikariusze pracowali i pracują*. W: *Liber memorabilium ecclesiae parochiali in Mogilany*, rkp.

Opracowania

- Budowa (1911). Budowa kościoła Serca P. Jezusa. *Posłaniec Serca Jezusowego*, 39, kwiecień, 97–98.
- Hryszko, B. (2016). Identification d'un tableau d'Alexandre Ubeleski: l'un des premiers exemples d'iconographie du Sacré-Cœur. *Barok*, 25/26, 197–207.
- Hryszko, B. (2025a). Architektura kościoła św. Bartłomieja Apostoła w Mogilanach. W: *Siedem wieków parafii Świętego Bartłomieja Apostoła w Mogilanach*. Kraków–Mogilany, 33–40.
- Hryszko, B. (2025b). Wystrój artystyczny kościoła św. Bartłomieja Apostoła w Mogilanach. W: *Siedem wieków parafii Świętego Bartłomieja Apostoła w Mogilanach*. Kraków–Mogilany, 41–74.
- Hryszko, R. (2025). Parafia pw. św. Bartłomieja Apostoła w Mogilanach w świetle fragmentów kroniki parafialnej autorstwa księdza Walentego Piotrowskiego z lat 1882–1929. *Prace Historyczne*, 3.
- Jonas, R. (2000). *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*. Berkeley: University of California Press.
- Kontkowski, L. (1985). Jezuicki kościół Serca Jezusa w Krakowie. *Nasza Przyszłość*, 64, 113–165.
- Kontkowski, J.L. (1988). Jezuicki kościół Serca Jezusowego w Krakowie [Maszynopis. pracy doktorskiej – Archiwum BUIK].

- Kontkowski, J.L. (1994). *Jezuicki kościół Serca Jezusa w Krakowie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kontkowski, J.L. (2022). Jezuicki kościół pw. Serca Jezusa w Krakowie. W: S. Cieślak, M. Stankiewicz-Kopeć i M. Wenklar (red.), *Z powrotem w Krakowie. 150 lat jezuitów przy ul. Kopernika (1868–2018)*. Kraków: IPN, Akademia Ignatianum w Krakowie, 69–80.
- Lenfant, C. i Finance, L. de (2013). Geoffroy-Dechaume restaurateur : de l'objet au monumental. W: *Dans l'intimité de l'atelier, Geoffroy-Dechaume (1816–1892)* [catalogue d'exposition]. Arles: Cité de l'architecture et du patrimoine / Éditions Honoré Clair, 175–205.
- Mange, Ch. (1992). Bernard Bénézet et l'iconographie du Sacré-Cœur au XIXe siècle. *Histoire de l'art*, 20, 79–87.
- Mączyński, F. (1931). *Po drodze. Ze szkicowników architektonicznych*. Kraków: Drukarnia Narodowa.
- Nekanda-Trepka, J. (1923). Dekoracja artystyczna kościoła Najśw. Serca Jezusowego w Krakowie. *Przegląd Powszechny*, 40/158, 193–214.
- Odrzywolski, S. (1909). Unarodowienie nowoczesnej produkcji architektonicznej polskiej. *Przegląd Techniczny*, 35/12, 147–148.
- Odrzywolski, S. (1911). *Katedra Architektury Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie*. Kraków: Drukarnia „Czasu”.
- Paszenda, J. (1983). Cztery wieki jezuitów w Krakowie. W: *Studia z historii jezuitów*. Kraków: Towarzystwo Jezusowe, 155–161.
- Réédification (1854). Réédification de la flèche de la Sainte-Chapelle. *L'Illustration, Journal universel*, 1er avril, 197.
- Rejowicz, J. (1913). *Pierwotna Kaplica Serca Jezusowego w Krakowie na Wesołej*. Kraków: Collegium OO. Jezuitów na Wesołej.
- Samek, J. (1967). Refleksy kultu Cordis Jesu w polskim rzemiośle artystycznym. *Biuletyn Historii Sztuki*, 29/2, 164–170.
- Solewski, R. (2005). *Franciszek Mączyński (1874–1947) krakowski architekt*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Stęchły, J. (2023). *Drzwi i bramy w architekturze świeckiej miasta Jarosławia od końca wieku XVIII do roku 1939*. Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.
- Stoch, E. (1987). *Bazylika Najśw. Serca Pana Jezusa w Krakowie (Księża Jezuici)*. Kraków: Księża Jezuici.
- Stoch, E. i Kontkowski, J.L. (2001). Bazylika Najświętszego Serca Pana Jezusa. W: T. Kukułka (red.), *Bazylika Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie i Jezuickie dzieła. Na 80-lecie konsekracji bazyliki*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 5–28.
- Stoch, E. i Rożek, M. (2007). *Bazylika Najświętszego Serca Pana Jezusa w Krakowie. Przewodnik*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Stosław. (1912). Nowy kościół Jezuitów w Krakowie. *Świat*, 43, 7.

Barbara Hryszko – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii sztuki (Uniwersytet Jagielloński), adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Jej zainteresowania naukowe są zogniskowane wokół europejskiej ikonografii religijnej i mitologicznej. Autorka monografii pt. *Le Peintre du Roi. Aleksander Ubelski* oraz publikacji m.in. w: *Barok, Artibus et Historiae, Rocznik Historii Sztuki, Source: Notes in the History of Art, Folia Historiae Artium, Il Capitale Culturale: Studies on the Value of Cultural Heritage, Early Modern French Studies, French History, Biuletyn Historii Sztuki, Intersections* (Brill).

Artykuł powstał w związku z projektem „Wzrost potencjału badawczego w naukach o kulturze i religii w obszarze wkładu kulturowego jezuitów” dofinansowanego ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Regionalna inicjatywa doskonałości” (RID).



Regionalna
Inicjatywa
Doskonałości



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Uniwersytet
Ignatianum
w Krakowie

Jędrzej K. Skibowski
<http://orcid.org/0000-0002-0783-1873>
C.G. Jung Institut Zürich
skijedrek@gmail.com
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.12

Konferencje Eranos: zapoznany fenomen XX-wiecznej kultury

STRESZCZENIE

Konferencje Eranos, założone przez Olę Froebe-Kapteyn, były niezwykle fenomenem w skali XX w. Na przestrzeni kilkudziesięciu lat (od 1933 r.) zgromadziły rzeszę czołowych badaczy i naukowców reprezentujących szereg dziedzin wiedzy, takich jak: psychologia, kulturoznawstwo, orientalistyka, teologia, religioznawstwo, matematyka, fizyka, chemia oraz filozofia. Co istotne, nie były to tylko oddzielone od siebie wykłady, ale konfrontacje owych dziedzin w celu wypracowania wspólnej interpretacji świata i syntezy tych nauk. Owa synteza miała i ma dać możliwość ponownego odkrycia wartości kultury Zachodu i ich ugruntowania, ma połączyć to, co subiektywne, z tym, co obiektywne, oraz dać możliwość odnalezienia sensu jednostce. Zatem cel, nad którym wspólnie pracowali badacze tej miary, co Carl Gustav Jung, Paul Tillich, Martin Buber, Karl Kerényi, Erich Neumann, Mircea Eliade, Henry Corbin, Gershom Scholem, Leo Baeck, Erwin Schrödinger, Adolf Portmann, Joseph Campbell, Pierre Hadot, James Hillman czy Tadeusz Reichstein, był nie tylko czysto naukowy, ale i etyczny. Fenomen ów, jak staram się go przedstawić w niniejszym artykule, był fenomenem *par excellence* filozoficznym, w źródłowym – jak uważa Pierre Hadot – rozumieniu filozofii nie tylko jako abstrakcyjnej dziedziny wiedzy, ale także wiedzy, którą można aplikować w życiu każdej jednostki.

SŁOWA KLUCZE: kultura, XX wiek, filozofia, psychologia analityczna, religioznawstwo

ABSTRACT

Eranos Conferences: A Recognized Phenomenon of 20th-Century Culture

The Eranos Conferences, founded by Olga Froebe-Kapteyn, were a remarkable phenomenon of the 20th century. Over the course of several decades (from 1933), they brought together a multitude of leading researchers and scientists representing a range of fields such as psychology, cultural studies, oriental studies, theology, religious studies, mathematics, physics, chemistry, and philosophy. Significantly, these were not just separate, unbounded lectures, but a space for

true confrontation of these disciplines in order to develop a common interpretation of the world and a synthesis of human knowledge. This synthesis was intended to offer the possibility of rediscovering the values of Western culture and grounding them, to integrate the subjective with the objective, and to provide the possibility of finding meaning for the individual. The goal that brought together scholars of such caliber as Carl Gustav Jung, Paul Tillich, Martin Buber, Karl Kerényi, Erich Neumann, Mircea Eliade, Henry Corbin, Gerstman Scholem, Leo Baeck, Erwin Schrödinger, Adolf Portmann, Joseph Campbell, Pierre Hadot, James Hillman, or Tadeus Reichstein, was not only purely scientific but also ethical. This remarkable initiative, as presented herein, was a philosophical phenomenon par excellence in the root sense of philosophy (as reconstructed in Pierre Hadot's works): not only as an abstract field of knowledge but also as knowledge that can be applied to the life of each individual.

KEYWORDS: culture, 20th century, analytical psychology, religious studies, philosophy

Wstęp

Henry Corbin w swym artykule *The Time of Eranos* (2015) pisał, że tytułowe konferencje nie były fenomenem, który można rozpatrywać jedynie z czysto historiograficznego punktu widzenia. Wyobrażał on sobie perspektywę hipotetycznego badacza, który za kilkadziesiąt lat weźmie do ręki i podda analizie *Eranos Jahrbücher*, i stwierdzi, że ten i ów był uczestnikiem wtedy i wtedy, konferencje miały swój czas i miejsce, a myśl wiodąca była taka i taka. Tak usposobiony badacz popełni błąd umieszczenia Eranosa w danym, określonym miejscu i czasie. Według Corbina bowiem Eranos wytworzył swój czas, który – jakby powiedział Agamben – pozwolił mu na bycie współczesnym, nie będąc teraźniejszym. Eranoejczycy nie podejmowali tematów bieżących, nie omawiali dopiero co wydanych dzieł, a zajmowali się tym, co ma odwieczną wagę dla ludzkiego ducha, co pozwala mu odnaleźć się w gąszczu bodźców i wskazań.

Kolejną wadą krytykowanego przezeń podejścia byłaby niemożność uchwycenia tego, co w istocie jest nieuchwytywalne, czyli doświadczenia, immersji w klimacie otaczającym zbocze Lago Maggiore. Jak głosi inskrypcja, jaką możemy znaleźć nieopodal sławnego *Round Table*, przy którym zbierali się mówcy na nieformalną pogawędkę (a która to po-gawęd-(k)a była według wielu – w tym Carla Gustava Junga – istotą Eranosa): *Genius Loci* – duchowi tego miejsca, podkreślona więc zostaje niemożność uchwycenia i oddania w skończonych słowach wszystkiego, co się składa na fenomen tych konferencji.

Wychodząc naprzeciw ostrzeżeniom Corbina, zajmę się przede wszystkim charakterem myśli, głównymi wątkami, podstawami tworzonego obrazu świata wytworzonymi wokół Eranosa i przez jego nieformalnych członków (inną kwestią jest to, że formalnych nigdy nie było). Niemniej, ze względu na fakt, iż wciąż nie dość jest informacji historiograficznych o *Eranos Tagungen*, nim zakreślę i scharakteryzuję ogólnie myśl i klimat, jakie podczas owych wykładów, rozmów i zebrań panowały, wypada przybliżyć aktualny stan badań (co ułatwi zadanie kolejnym badaczom, którzy – mam nadzieję prędzej czy później – się pojawią) nad tym niezwykłym zjawiskiem XX-wiecznej kultury i nauki oraz – być może wbrew zaleceniom Corbina – jego historię, by następnie przejść do próby scharakteryzowania tego, czym owe konferencje były, jakie było ich podłoże, charakter i cel.

Eranos: stan badań i źródła

Poza pojedynczymi wzmiankami w biografiach takich osób jak Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Henry Corbin, Joseph Campbell czy Adolf Portmann, chcącemu zaznajomić się z historią i fenomenem tych konferencji przypada trudne zadanie. Jak wspominałem we wstępie – w języku polskim nie trafiłem na żaden artykuł poświęcony Eranosowi, nie mówiąc już o dłuższym opracowaniu – jest duży problem ze znalezieniem i dotarciem do źródeł, które służyłyby opisaniu owych konferencji.

Mimo – co stanie się oczywiste po przeczytaniu tego artykułu – niezwykle istotnej roli i szerokiego wpływu dotychczas jedynie kilka periodyków poświęciło całe wydanie tematowi, w tym słynne szwajcarskie „Du” w 1955 r., gdzie możemy znaleźć artykuły takich osób jak Olga Froebe-Kapteyn, Adolf Portmann, Carl Gustav Jung, Aniela Jaffé, Henry Corbin, Károly Kerényi, Jolante Jacobi, Mircea Eliade czy Gershom Scholem. W 1994 r. hiszpański журнал „Anthropos” dedykował swoje lutowe wydanie konferencjom z Ascony. Periodyk ten skupił się głównie na dogłębnej analizie filozoficznych kontrybucji, jakie te spotkania wniosły do myśli współczesnej. Warto wspomnieć także włoskie czasopismo poświęcone psychologii analitycznej, „Klaros” (2003). Oba ostatnie niestety dostępne są jedynie w językach krajów, w których się ukazały.

Niedawno – w 2015 r. – temat Eranosa był tematem przewodnim czasopisma „Spring. A Journal of Archetype and Culture” pod tytułem: *Eranos. Its Magical Past and Alluring Future. The Spirit of a Wondrous Place* (Spring, 2015), w którym możemy przeczytać teksty jubileuszowe poświęcone spotkaniom w Willi Gabriela i Casa Eranos autorstwa Junga, Corbina, Eliadego, ale też późniejszych prezesów fundacji Portmanna i Rudolfa Ritsemy czy współczesnych depozytariuszy tegoż dziedzictwa, takich jak Riccardo Bernardini i Fabio Merlini. Co zdaje się najważniejszym i najszerszym źródłem dla badań

nad historią grupy – w 2014 r. ukazała się kluczowa praca historiograficzna autorstwa Hansa Thomasa Hakla pod tytułem *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century* (Hakl, 2014) – angielskie wydanie, poprawione i rozszerzone względem wcześniejszego w języku niemieckim.

Dostępnych jest jeszcze kilka artykułów – dwa Tilo Schaberta, prezesa fundacji *Amici di Eranos*, Iry Progoffa, *The Idea of Eranos*, który ukazał się w periodyku „Journal of Religion and Health” w 1966 r. i nowszy (2016) Marii A. Kolesnik pod tytułem *Imaginary World as A Subject of “Eranos” Intellectual Group’s Research in the 30–80s of the XX Century*. Oprócz tego znaleźć można wzmianki o Eranosie w listach (zwłaszcza dwóch tomach epistołów C.G. Junga) uczestników tych spotkań oraz pojedyncze odniesienia czy podrozdziały w artykułach poświęconych kulturze XX w. Nie można także zapomnieć o samych rocznikach wydawanych po każdej konferencji, do których Olga Froebe-Kapteyn pisała (aż do 1961 r.) wprowadzenia omawiające dany numer i jego temat przewodni (Froebe-Kapteyn, 1934; 1935; 1948), oraz wyborze tekstów z tychże roczników edytowanych przez Josepha Campbella (Campbell, 1954–1964).

Eranos: prototypy i związki

Epoka międzywojnia, w której rozpoczęło się życie i działalność Eranosa, była niewątpliwie wyjątkowa. Niestety nie ma tu miejsca, by bardziej szczegółowo omówić panujący ówczesnie *Zeitgeist*, który znacząco eksplikowałby i umieszczał w kontekście *Tagungen*. Odwołam się jednakże do kilku motywów, jakie możemy znaleźć u Thomasa Manna w *Czarodziejskiej górze* (2022), w *Podróży na Wschód* oraz *Siddharthcie* Hessego, a które dadzą poczucie odzwierciedlające choćby w przybliżeniu to, które towarzyszyło ówczesnie żyjącym elitom intelektualnym Europy.

U Manna znajdziemy wątek nie tylko gruźlicy (czy też tajemniczej choroby elit pozbawiającej je aktywności praktycznej, zarobkowej; podobny motyw znajdziemy także w *Grze szklanych paciorków* Hessego), która w owym czasie przełomu wieków i początku wieku XX doczekała się rozpoznania etiologicznego (dzięki odkryciom Roberta Kocha) i skutecznego leczenia, ale też i magii pod postacią seansów spirytystycznych. Nie można też pominąć szerokich dyskusji między włoskim humanistą (Settembrini) a makiawelicznym jezuitą (Naphta). U Hessego natomiast obserwujemy daleko idące inspiracje wierzeniami i systemami wartości Indii i Chin (co do kultury chińskiej nieocenione zasługi położył tłumacz *I Ching* na niemiecki – Richard Wilhelm) (Wilhelm, 2014). Wszystko to doskonale obrazuje ferment w świecie *Naturwissenschaften*, jak i *Geisteswissenschaften* owego czasu przełomów.

Eranos, grecki termin oznaczający ucztę, spotkanie, na które zaproszeni goście przybywają z własnym posiłkiem, został zaproponowany Oldze Froebe-Kapteyn przez Rudolfa Otto (którego twórczość oddziaływała silnie na eranozejczyków, zwłaszcza jego dzieło *Das Heilige* oraz termin *numinosum*, mimo iż on sam nigdy nie brał udziału w konferencjach). Istnieją poszlaki, że Otto zapewne inspirował się grupą odbywającą swe spotkania w latach 1904–1909 w Heidelbergu pod tą samą nazwą. Uczestnikami tych spotkań byli między innymi teolog Gustav Adolf Deissmann i filolog Albrecht Dieterich. Ostatni znany przede wszystkim z pracy *Eine Mithrasliturgie*, która oddziaływała znacząco na C.G. Junga i jest przezeń wielokrotnie cytowana. Oprócz nich, członkiem grupy eponimicznej Eranosa był także socjolog Max Weber, teolog i filozof Ernst Troeltsch, jak również Wilhelm Windelband. Wykłady odbywały się z miesięcznymi interwałami w domach osób zainteresowanych, po nich następowała debata. Tematy dotyczyły przede wszystkim pola okołoreligijnego i teologii.

Należy także wspomnieć o Szkole Mądrości organizowanej przez hrabiego Keyserlinga w Darmstadt, która posłużyła jako pierwowzór stylu dla późniejszych konferencji organizowanych przez Froebe. To właśnie tam, na początku lat 20., Jung poznał Richarda Wilhelma, jak również samą fundatorkę *Eranos Tagungen*. Co więcej, według Hansa Thomasa Hakla (2014), mimo że Monte Verità była geograficznie mniej odległa, to zdecydowanie bliższym konceptem była właśnie inicjatywa Keyserlinga. Froebe-Kapteyn miała docenić akademicki, przyjazny, niemal prywatny, ale jednak mający pewne ramy intelektualne poziom dyskusji, który stał się typowym dla późniejszych spotkań Eranosa. Być może z tej właśnie przyczyny wśród mówców zaproszonych nad Lago Maggiore odnajdujemy wiele nazwisk związanych ze Szkołą Mądrości.

Keyserling był bałtyckim arystokratą, którego fortuna rozplynęła się w zawirowaniach Wielkiej Wojny i rewolucji bolszewickiej. Jak pisze Hakl (2014), w 1920 r. był znanym filozofem, którego kontakty obejmowały m.in. Hessego, Junga, Manna, Paula Valéry'ego, Ortegę y Gassetę, ale też Richarda Wilhelma, Rudolfa Otto czy Heinricha Zimmera. Stawiał sobie za cel, jak również taki cel wyznaczał niemieckiej kulturze, aby poświęcić się całkowicie duchowemu przewodnictwu, w pierw jednak winny Niemcy zrezygnować z politycznych ambicji. W swych książkach *Was uns Not tut: Was ich will* oraz *Deutschland wahre Mission* propagował syntezę rozumu i duszy, która mogłaby przywrócić balans ludzkiej świadomości. Filozofia natomiast powinna ponownie stać się sferą syntezy ludzkiej nauki i – ogólniej – mądrości, czym przemogłaby postępującą i obserwowaną fragmentację nauk. Swoim projektem zmierzał do odrodzenia Akademii Platńskiej. Innym przedsięwzięciem zmierzającym do tego samego celu był projekt Waltera Cortiego, któremu pod koniec życia Froebe-Kapteyn zapisała swój dobytek i „Eranosa” właśnie, by zrealizować wspólnie ten cel. Niemniej z bliżej nieznanych przyczyn nie doszedł on do skutku, a Kapteyn wycofała się z podjętych ustaleń.

W 1920 r. odbyło się pierwsze spotkanie szkoły Keyserlinga, zainaugurowanej wykładami poświęconymi hinduskiemu i chińskiemu dziedzictwu kulturowemu z jednej strony, a z drugiej klasycznej, europejskiej tradycji oraz wkładowi i ich oddziaływaniu we współczesności. Tematy te stały się wiodące i przewodnie dla działalności Eranosa (szczególnie w pierwszym okresie). Do 1930 r. odbyło się dziesięć konferencji, a wśród wykładowców znalazły się takie postaci jak Leo Baeck, C.G. Jung, Gerardus van der Leeuw czy Erwin Rousselle (wszyscy następnie partycypowali w konferencjach Eranosa), ponadto Thomas Mann, Alfred Adler, Leo Frobenius, Max Scheler, Ernst Troeltsch czy Rabin-dranath Tagore. We wspomnieniach Hansa Driescha możemy przeczytać, że owe spotkania – mimo że według niego snobistyczne – były niezwykle inspirujące i stymulujące, a wszystkie wykłady utrzymywały wysoki poziom akademicki. Dyskusje w sali wykładowej były niedozwolone, należało odebrać wykład w ciszy i nastroju medytacyjnym. Uważano bowiem, że dyskusje i spory tuż po wykładzie czy w jego trakcie przeszkadzają i nie prowadzą do niczego istotnego czy pozytywnego. Tego argumentu i przykładu, wprowadzając analogiczną praktykę, użyła również Olga Froebe. Spotkania ostatecznie przestały być kontynuowane przez hrabiego, bowiem, jak pisze wspomniany Hans Driesch, jego intencją było zachować wysoki poziom tychże, a jeżeli stawało się to niemożliwe, to należało tych spotkań zaniechać, czym być może wyprzedził nakaz zamknięcia swojego przedsięwzięcia przez zmianę, jaka nastąpiła w Niemczech w 1933 i 1934 r.

Natomiast Monte Verità to osada, kolonia artystów, założona pod koniec XIX w. przez tych, którzy szukali „nowego człowieka” i tzw. trzeciej drogi między kapitalizmem a komunizmem, nieopodal czy też „nad” Asconą (Landmann, 1934). Góra Prawdy przyciągnęła niezwykłą i szczególną mieszankę myślicieli, pisarzy, twórców z całej Europy i nie tylko. Historiograf dziejów tej kolonii, Robert Landmann (1934), wskazuje, że istniały związki pomiędzy jej mieszkańcami a Olgą Froebe. Jednak – jak pisze Hakl (2014) – nie mogły być to związki ścisłe i zażyłe, zważywszy na jej moralnie konserwatywne i restrykcyjne podejście. Inną kwestią musiały być zdecydowanie antykomunistyczne poglądy Froebe, które w kontekście anarchistyczno-społeczno-rewolucyjnej atmosfery Monte Verità uniemożliwiały bardziej ścisłe kontakty.

Początek historii Góry Prawdy to 1889 r., kiedy Alfredo Pioda wraz z hrabiną Constance Wachtmeister i Franzem Hartmannem planowali założyć coś w rodzaju międzynarodowego klasztoru. Dopiero jednak u zarania drugiej dekady XX w. udało się zbudować swoistą osadę na ascońskim wzgórzu. Osada ta została założona przez Idę Hoffmann, Henriego Oedenkova i braci Hraeser. Światowej sławy tancerz Rudolf von Laban utworzył w tym miejscu swoją Szkołę Sztuki, a Izydora Duncan tworzyła zręby tańca współczesnego. Zostało również wybudowane sanatorium, które serwowało dietę wegetariańską i zalecało kąpiele słoneczne. Między gości tegoż sanatorium, ale także

i wybudowanego później na zlecenie barona Eduarda von der Heydta (który kupił okazjnie cały kompleks) możemy liczyć teozofów (dr Franz Hartmann, Besant, Bailey, Krishnamurti), politycznych rewolucjonistów (Piotr Kropotkin, Otto Gross, Karl Kautsky), artystów i pisarzy (Paul Klee, Hermann Hesse, Thomas Mann, Richard Strauss), rosyjskich uciekinierów po 1905 r. oraz tych, którzy szukali swojego miejsca po rewolucji bolszewickiej, króla Belgii Leopolda, prezydenta Izraela Chaima Weizmanna, szeroką reprezentację europejskich arystokratów, ale także ogół ludzi zainteresowanych odnową duchową. Niemniej praktyka nudyzmu i rozluźnione podejście do norm społecznych nie znalazło zrozumienia w sennej wiosce rybackiej, jaką była w tym czasie Ascona.

Eranos: ezoteryczne preludium

Oficjalna historia Eranosa, datowana w pismach Junga, Corbina, Eliadego, Iry Progoffa, ale też i współczesnych takich jak Riccardo Bernardini, zaczyna się rokiem 1933. Sama Casa Eranos, w której będą odbywały się wykłady, została wybudowana już wcześniej, w drugiej połowie lat 20. W niepublikowanych pamiętnikach Froebe-Kapteyn twierdziła, że miała taką „potrzebę”, „przeczuć”, jednakże cel, dla którego budowała ową bauhausową bryłę (dziś jej zarys jest mniej czytelny ze względu na nadbudowany na niej przez Froebe apartament przeznaczony dla C.G. Junga), był co najmniej mglisty, jeśli nie niezny. Samą zaś wyjątkowo usytuowaną posiadłość kupił dla Olgi Kapteyn jej ojciec na początku lat 20. po wspólnym z nią pobycie w sanatorium Monte Verità.

W 1930 r. Froebe-Kapteyn wyruszyła w podróż do Stanów Zjednoczonych w celu skontaktowania się i zaznajomienia z Alice Bailey (Bailey, 1973), którą sprowadziła do swojej posiadłości jeszcze w tym samym roku. Wspólnie z Bailey zorganizowała inicjatywę pod nazwą „Letnia szkoła badań duchowych”, której przedmiotem miała być teozofia, mistycyzm, ezoteryczne nauki i filozofia oraz wszelkie inne formy duchowości. Już wtedy Froebe mówiła o chęci stworzenia miejsca, w którym będzie możliwe połączenie Wschodu i Zachodu, a poprzez dyskusję ich charakterystycznych metod i wytworów stworzenie syntezy tychże. To właśnie w Mosci-Asconie Alice Bailey poznała Roberto Assagiolię, który już wcześniej działał we Włoszech jako reprezentant jej (czy też jej duchowy przewodnik, z którym miała „stały kontakt telepatyczny”) myśli.

Szkolenia czy też kursy w owym projekcie zaplanowane codziennie, z wyłączeniem niedziel, trwały trzy tygodnie. W połowie dnia odbywała się wspólna medytacja, a tematy obejmowały takie zagadnienia jak „Medytacja o człowieku i nadczłowieku” czy „Formy myślenia i telepatii”. Większość wykładów w czasie trwania owej pierwszej szkoły letniej dali wspomniani Bailey i Assagioli. W odbywających się rok później kursach prócz nich swoje tematy przedstawiali także hrabia Kuno von Hardenberg, rabin Leo Baeck, a także rosyjski

wielki książę Aleksander. Niemniej wielu szanowanych akademików, takich jak znawca Indii i gnostycyzmu G.R.S. Mead, filozof kultury Salvador de Mada-riaga czy tłumacz *Tybetańskiej Księgi Umarłych* W.Y. Evans-Wentz (list został wysłany nawet do Alberta Einsteina czy Paula Claudela), nie przyjęło zaproszeń; zaproszenie odrzucił również Jung.

„Letnia szkoła badań nad duchowością” przyciągnęła sporą liczbę uczestników z pobliskiej Monte Verità (warto nadmienić, że późniejsze spotkania Eranosa nie cieszyły się popularnością wśród tego środowiska, co świadczy raczej o głębokiej zmianie charakteru późniejszych konferencji, potwierdzają to także same roczniki), mimo że nie byli oni – jak pisze Hakl – darzeni szczególną sympatią głównej postaci owych spotkań, Alice Bailey. Nie akceptowała ona ich liberalnego zachowania, ostrzegała także swe córki (które zawsze z nią podróżowały) przed „nieczystymi prądami, jakie się od nich wydzielają”. Jej stosunek do środowisk postępowych nie był raczej wyjątkowy, bowiem innych rezydentów nadjeziornych stoków i okolic, na których swe posiadłości miały francuskie i niemieckie elity, określała mianem „szczególnie odrzucających dekadentów”. Co więcej miała twierdzić, a co najprawdopodobniej przekazała jej „duch-przewodnik”, że rejon Ascony jest przeklęty, ciąży na nim klątwa, co miało być konsekwencją tego, iż w starożytności odprawiano tam czarne msze.

Owa aura nie przeszkodziła jednak, by to właśnie tam odebrała ona od swojego „Mistrza” jedną z najważniejszych dla niej wiadomości. W swej autobiografii nazwała ją epokową, a skutkowała ona założeniem „Nowej grupy światowych służących”, która miała działać jako forpocztą nadchodzącej nowej światowej cywilizacji. Ostatecznie przedsięwzięcie to po trzech latach funkcjonowania (w 1932 r.) zaprzestało swej działalności ze względu – jak twierdziła Bailey (1973) – na *coup d'état* dokonany przez „niemieckich profesorów”, co zmieniło „ton i jakość tego miejsca”, a nauki z „wysoko duchowych przekształciły się w akademickie dysputy i fałszywy ezoteryzm”. Według Rudolfa Ritsemy (Hakl, 2014, s. 31) – który był współpracownikiem Olgi Froebe i jej następcą obok Adolfa Portmanna – Froebe nie była zawiedziona z tego powodu. Oprócz spraw prywatnych i obyczajowych, które podzieliły obie panie, twierdziła ona, że aktywność, działalność i poziom owej szkoły, a zwłaszcza jej wykładowców, jest zbyt lekkiej wagi jak na jej gust. Inna przyczyna, którą relacjonuje filozof religii Alfons Rosenberg, była taka, że to Jung miał zalecić Froebe-Kapteyn, aby zerwała stosunki z tym, według niego, szemranym towarzystwem.

Jung krytykował ówczesne ruchy teozoficzne, antropozoficzne i ezoteryczne ze względu na brak podejścia krytycznego i naukowej analizy wytworów, jakie produkowały, pozostając w rzeczywistości na poziomie surowego materiału (Trzcińska i Rzeczycka, 2019). Froebe miała też na zlecenie Bailey malować ezoteryczno-teozoficzne geometryczne malunki, które według Junga wskazywały na ryzyko głębokiego i postępującego zaburzenia (według jego metody analizy symbolów takich jak mandala). Co więcej, Jung polecił natychmiastowe

zdjęcie ze ścian sali wykładowej w Casa Eranos owych grafik. Miał stwierdzić, że świadczą one, iż Froebe „mierzy się z diabłem”.

Eranos: właściwy początek

Po pierwszych niepowodzeniach, które włączały czysto ezoteryczne tematy, ale co ważniejsze nie spełniały metod przyjmowanych w ówczesnych (jak i dzisiaj) naukach humanistycznych i ścisłych, podjęta została decyzja o nadaniu nowemu przedsięwzięciu akademickiego charakteru (z artykułu *Eranos. An Intellectual Counter Current* dowiadujemy się, że również i fakt takiego, a nie innego charakteru spotkań możemy przypisać Jungowi). Pierwszy temat – „Joga i Medytacja na Wschodzie i Zachodzie” – został wybrany przez Froebe. Kolejne – jak możemy się przekonać z esejów zamieszczonych we wspomnianym już czasopiśmie „Spring”, ale też i fundamentalnej dla tematu książki Hakla – były już konsultowane wspólnie z C.G. Jungiem i rekomendowaną przezeń radą, która tworzyła pierwszą fundację czy też gremium zarządzające konferencjami. Analogicznie rzecz się miała z doborem gości. Co ciekawe, wstępne listowne zaproszenie skierowane do Junga zostało przezeń odrzucone literalnie i ostensywnie ze względu na wcześniejsze powiązania Froebe z ruchem teozoficznym i Roberto Assagiolim. Dopiero po ponownym skierowaniu prośby o uczestnictwo, kiedy swój przyjazd potwierdził szereg znanych i cenionych badaczy (m.in. Heinrich Zimmer, z którym skontaktowała się jako pierwszym), Jung przyjął zaproszenie.

Do analogicznej sytuacji doszło, jak dowiadujemy się z listu Junga do Froebe, w 1934 r.; po początkowej odmowie Jung pojawia się jednak z wykładem w Casa Eranos. Zdaje się ponadto, że był jedynym wykładowcą, który dawał kilkakrotnie niezapowiedziane i spontaniczne mowy, stenotypowane przez uczestników i w ten sposób trafiające do roczników. Jak możemy wnioskować z treści wprowadzenia do pierwszego rocznika (aż do 1961 r. wszystkie wprowadzenia były pisane osobiście przez Froebe-Kapteyn), od razu planowano kontynuację całości w następnych latach (świadczy o tym sam fakt, iż mowa jest o „rocznikach” już w pierwszej książce pokonferencyjnej) (Froebe-Kapteyn, 1934).

Z roku na rok *Tagungen* zdobywały coraz większą rozpoznawalność. Aż do 1952 r. decydujący wpływ na temat, dobór zaproszonych gości, a zwłaszcza reprezentowane przez nich dziedziny miał niewątpliwie C.G. Jung. Jak dowiadujemy się z wygłoszonego wykładu na temat Eranosa przez Froebe-Kapteyn, to myśl Junga, jego „psychologia analityczna”, świadomie bądź nie dla uczestników Eranosa, zapewniała podstawę i spójność prezentowanych myśli, a w dodatku stawała się platformą popularyzacji i rozwoju systemu Jungowskiego, który z fazy czysto aplikacyjnej, klinicznej przechodził w fazę filozoficzną i zadziergał przyczółki w kolejnych dziedzinach naukowych (od początku lat 30. Jung

nazywał swoją myśl psychologią kompleksową – metateorią wobec psychologii analitycznej oraz mającą na celu syntezę nauk szczegółowych) (Psychologischen Club Zurich, 1935), poczynając od oczywistej biologii, medycyny, przez recepcję kultur Indii, Chin, kultur pierwotnych, wreszcie dochodząc do akademickiej refleksji nad gnozą, mistyką, kabałą, islamem, starożytną Grecją, by skończyć na chemii (co ciekawe, we wspomnianej radzie doradczej Eranosa zasiadał polsko-szwajcarski noblista, chemik, Tadeusz Reichstein) i fizyce.

Od 1952 r. prym przejęli Adolf Portmann, Mircea Eliade, ale przede wszystkim Henry Corbin, z którym Froebe przez kilka następnych lat omawiała listę gości. Niemniej nie odbyła się żadna konferencja bez uczestnictwa przedstawiciela psychologii głębi w nurcie jungowskim; mowa tu przede wszystkim o Erichu Neumannie, którego myśl – jak twierdzi Fabio Merlini – po 1952 r. stała się kluczowa, w późniejszym czasie także Anieli Jaffé czy Marie-Louise von Franz (obie zresztą wcześniej uczestniczyły w konferencjach jako słuchaczki i stenotypistki). W owych pierwszych 30–40 latach mówcami i autorami, których nazwiska dotychczas nie zostały wymienione – oprócz setek czy łącznie tysięcy słuchaczy, byli włoski orientalista Giuseppe Tucci, kardynał Jean Daniélou, Daisetz Teitaro Suzuki, Paul Tillich, Karl Barth, Leo Baeck, Laurens van der Post, Erwin Schrödinger, Gershom Scholem, Helmuth Plessner, Martin Buber czy Joseph Campbell.

Po śmierci Froebe w 1962 r. zarządzanie powstałą fundacją przejął Adolf Portmann i Rudolf Ritsema; kilka, kilkanaście lat później zaczęli wykruszać się stali mówcy, tacy jak Gershom Scholem, Henry Corbin, Mircea Eliade, Karl Kerényi. Na początku lat 80. umarł Adolf Portmann, a prym przejął Rudolf Ritsema. W tym czasie (do 1988 r.) swój wkład w treści roczników mieli Antoine Faivre i James Hillman czy Pierre Hadot. W 1989 r. Ritsema zakończył działalność Eranosa w dotychczasowym duchu jako otwartych wykładów i spotkań ze względu na – według niego – obniżający się poziom i jakość wykładów (uczestnicy mieli zacząć traktować konferencje jako intratną pozycję w karierze, handlować wykładami, próbować kupić możliwość wystąpienia). Niemniej sama fundacja działa do dzisiaj i wciąż organizuje konferencje oraz wydaje roczniki.

Według Riccarda Bernardiniego (eranosfoundation.org, dostęp: 28.11.2023), obecnego redaktora naukowego i opiekuna spuścizny Eranosa, ze względu na tematykę możemy wyróżnić siedem okresów w prowadzeniu wykładów:

1. 1933–1937 – charakteryzowany przez komparatywno-fenomenologiczne podejście do duchowych tradycji Wschodu i Zachodu.
2. 1938–1946 – komparatywno-fenomenologiczne podejście do archetypów w duchowych tradycjach Wschodu i Zachodu.
3. 1947–1962 – ogniskowanie się wokół ambitnego programu antropologii kulturowej skupiającej się na człowieku wewnętrznym (główną

postać tego okresu miał być według Bernardiniego Erich Neumann, bliski uczeń i kontynuator myśli Junga).

4. 1963–1971 – dogłębna eksploracja faz i transformacji życia.
5. 1972–1988 – dyskusja wokół symboliki hermeneutycznej.
6. 1989–2002 – perspektywa spotkania psychologii archetypów i chińskich tekstów tradycji oralnej – chodzi głównie o *I Ching*.
7. 2006– eksploracja związków między indywiduum a społeczeństwem i poszukiwanie możliwości dialogu wokół najważniejszych problemów współczesnych kultur.

Warto zwrócić jeszcze uwagę, że działalność tego miejsca nie zamykała się jedynie w dwóch tygodniach sierpniowych konferencji i wydaniu roczników. To także gromadzone przez Froebe na polecenie Junga archiwa zawierające niezliczone reprodukcje obrazów, symboli, przedstawień mających odzwierciedlać Jungowskie archetypy proveniencji wschodniej i zachodniej tradycji: mitologia, alchemia, folklor, a które obecnie znajdują się w Instytucie Aby Warburga w Londynie (a ich kopie w Nowym Jorku i Instytucie C.G. Junga w Zurychu). Posłużyły one i były kluczowe do opracowania głównych dzieł Junga, takich jak *Psychologia a Alchemia* (Jung, 1969) i *Mysterium Coniunctionis* (Jung, 1977), Neumanna: *The Origins and History of Consciousness* (Neumann, 2014) i *The Great Mother* (Neumann, 2015) czy Eliadego: *The Forge and the Crucible – The Origins and Structure of Alchemy* (Eliade, 1979).

Eranos: czym był

Przy próbie odpowiedzi na pytanie, czym był Eranos, w sukurs przychodzi dedykacje Junga, Eliadego, Neumanna czy Corbina na 25-lecie jego istnienia, jak również krótkie teksty opublikowane przez jego prominentnych prelegentów przy okazji wydania roczników w edycji Campbella w Stanach Zjednoczonych czy w pracach biograficznych (Corbin, Eliade), jak również samej Olgi Froebe-Kapteyn podczas wykładu, jaki wygłosiła w 1939 r.

Żalążycielka i kluczowa fundatorka (obok małżeństwa Mary i Paula Mellon, którzy utworzyli specjalną fundację Bollingen w celu wspierania Eranosa i prac Junga, a w czasie wojny szwajcarskiej fundacji Pro Helvetia, która wsparła działalność Froebe na prośbę Junga) Eranosa, Olga Froebe, w swym wystąpieniu, ale też w pierwszym ze swoich wprowadzeń do „Eranos Jahrbuch” 1933 (jak i każdym kolejnym), nakreśla cel tych konferencji jako próbę spotkania i utworzenia syntezy między Wschodem a Zachodem, jak również pogodzenia i wzajemnego uwzględnienia metod dla reprezentowanych przez te dwa określenia sposobów myślenia. „Wschód” jako ten, który od zarania orientuje się na rozwój wewnętrzny i „Zachód”, który skupia się na rozwoju zewnętrznym, w terminach Jungowskich – połączenie tego, co introwertyczne, z tym, co

ekstrawertyczne. Jak podkreśla, nie chodzi o odrzucenie czegokolwiek czy post-ponowanie oczywistych osiągnięć Zachodu, ale o odnowienie czy też ponowne odkrycie wartości, które zostały zagubione w cywilizacji amerykańsko-europejskiej. Ponadto Froebe chciała, aby zgromadzone teksty i praca pozwoliły na zjednoczoną i pełną wizję (w sensie rozumienia, a być może i zrozumienia) świata nas otaczającego, rzeczywistości, co szalenie utrudnia specjalizująca się i indywidualizująca nauka. Co więcej chciała także, aby owe spotkania miały wymiar etyczny (co, jak będzie twierdził Pierre Hadot, późniejszy partycypant konferencji, wypełnia misję starożytnych filozofii), by służyły zagubionemu w masie indywiduum niczym pochodnia określająca cel i sposoby jego rozwoju duchowego, świadomościowego czy używając technicznego języka – indywiduacji (temat ten omawiał pierwszy wykład Junga wygłoszony w Casa Eranos).

Jeżeli zaś chodzi o bardziej filozoficzną odpowiedź na pytanie zaanonsonowane powyższym śródtytułem, to całość wytworzonej w trakcie tych zgromadzeń wiedzy była dopełniana i podbudowywana przez myśl Jungowską, jego – uważam – systemem, który ma znamiona syntetycznych systemów na miarę heglowskiego czy schopenhauerowskiego, tworzonego jednak nie w pojedynkę, ale w dialogu, który umożliwiony został dzięki spotkaniom eranozejczyków. Froebe-Kapteyn pisze:

Dzieło C.G. Junga, choć nigdy nie było szczególnie akcentowane, stanowi syntetyczną siłę, stanowiącą rdzeń Eranosa. Działa ona, można by powiedzieć, w podziemiu, niewidzialnie, a jednak utrzymuje całość i uosabia prawdziwe znaczenie tych spotkań. Ustanawia sieć relacji pomiędzy różnymi dziedzinami badań, pomiędzy prelegentami i pomiędzy wszystkimi członkami konferencji, niezależnie od tego, czy są tego świadomi, czy nie. (...) Jest to pierwsza i jedyna platforma, która wprowadza psychologię, reprezentowaną przez C.G. Junga, w bezpośredni kontakt z wieloma innymi dziedzinami badań naukowych i z największymi specjalistami Europy. (...) Wielu największych specjalistów naukowych Europy zetknęło się z pracami C.G. Junga po raz pierwszy na spotkaniach Eranos lub poprzez Eranos Jahrbücher. Jest to jeden z najważniejszych aspektów Eranos. Oznacza to, że nauka Junga wchodzi w relację z wieloma dziedzinami badań, poprzez kobiety i mężczyzn, którzy je reprezentują. Ich stosunek do własnej pracy zaczyna się zmieniać, co zauważamy podczas corocznych spotkań. Zaczynają odczuwać, że ich dyscypliny badawcze, które kiedyś wydawały się odizolowane i absolutnie wyspecjalizowane, są powiązane z innymi, w tym z psychologią, najmłodszą z nauk (Froebe-Kapteyn, 1939; Spring, 2015, s. 34–35).

Wydaje się, że zbędny jest komentarz wskazujący wagę i funkcję myśli C.G. Junga dla projektu *Eranos Tagungen*. Froebe porównuje Eranosa także do Akademii Platona i szkoły Pitagorasa, do wschodnich szkół jogi oraz do starożytnych szkół gnostyckich. Wszystkie one skupiały się na rozwoju wiedzy

i ducha (w rozumieniu *psyché*) człowieka oraz zwiększeniu jego świadomości. W tym ujęciu nie można także zapomnieć o alchemii (niewątpliwie w jungowskim rozumieniu jako swoistego zapisu indywiduacji *psyché* spowodowanego projekcją treści nieświadomych), a ówczesnie – jak zauważa – to właśnie psychologia (jako najnowsza dziedzina nauki) zbiera te wszystkie wątki i przedstawia spełniającą współczesne wymagania wiedzę. Jung we wprowadzeniu do niewydanego ostatecznie przed wojną angielskiego wydania ekscerptu z kilku roczników pisze:

Specjalizacja naszych czasów ma tendencję do produkowania nagromadzeń specyficznych badań w książkach i periodykach, szeroko oddzielonych od innych dyscyplin, które strzegą swoich skarbów wiedzy z równą zazdrością. Niebezpieczeństwo takiej specjalizacji, jakkolwiek konieczne pod innymi względami, polega na zawężeniu horyzontu i na chowie wsobnym, które nieuchronnie prowadzi do umysłowej izolacji. Współcześnie żadna poważna praca badawcza nie może być prowadzona bez równie poważnej specjalizacji. Ogromne rozszerzenie wiedzy przekracza możliwości pojedynczego mózgu, który w pojedynkę nie jest w stanie stworzyć syntezy niezliczonych części wnoszonych przez każdą dyscyplinę. Nawet największy geniusz, wyposażony w bajeczną moc pamięci, byłby zmuszony pozostać nieudolnym dyletantem w wielu ważnych kwestiach. Należałoby jednak zebrać wszystkie wyniki i informacje z każdej gałęzi wiedzy, aby stworzyć kompletny obraz naszego świata. Takie pragnienie było wyrażane już dawno. Ponieważ jednak dokładne porównanie wszystkich szczegółów i wiedzy jest prawie niemożliwe, należy szukać platformy lub idei, która jest wspólna dla wielu form wiedzy. Wtedy będzie można zebrać różne wypowiedzi wokół (jakiegoś) centralnego problemu. Spotkania Eranos są taką próbą; corocznie zbiera się pewna liczba uczonych i wybiera się pewne idee, które wyrażają filozoficzne, religijne i psychologiczne zainteresowanie dzisiejszej ludzkości (Jung i Spring, 2015 s. 88–89).

Jung również zauważał funkcję syntetyzującą eranozejskich zebrań, zwracał jednak uwagę właśnie na ich naukowy charakter i możliwość do zaistnienia platformę wymiany myśli i budowy pełnego widzenia rzeczywistości, które byłoby synergią wszystkich możliwych dziedzin wiedzy. Tym samym, po raz kolejny mamy tu do czynienia z powrotem swoistej romantycznej wizji nauki, a w szczególności filozofii jako dziedziny nadrzędnej, w którą wszystkie inne będą się wpisywały. W tym kontekście trzeba zauważyć, że ostatnimi uczonymi, o których można powiedzieć, że mogli przeczytać wszystkie dostępne książki i względnie kompetentnie wypowiadać się we wszystkich ówczesnych dziedzinach, byli właśnie Fichte, Hegel, Schelling (i aspirujący w tym względzie Schopenhauer) – sztandarowi filozofowie idealizmu niemieckiego, ostatni, którzy za naturalny cel swych wysiłków mieli zbudowanie całościowego systemu ludzkiej wiedzy. Na ten ostatni aspekt, a raczej na niemożność budowania takiego

pełnego obrazu świata w pojedynkę, zwraca uwagę Jung, dlatego tak potrzebne i konieczne były dlań owe rozmowy i krzyżowanie się najróżniejszych myśli.

Tymczasem Mircea Eliade, w kontekście tego, czym jest Eranos, dla angielskiego wydania roczników w 1960 r. pisał, że prawdopodobnie największą zasługą tychże spotkań jest stymulowanie i stwarzanie okazji do *cross-dziedzinowych* dyskusji, chociaż sam miał literalnie na myśli jedynie nauki o duchu, co moim zdaniem odzwierciedla i może być argumentem za wyszczególnieniem innych faz *Tagungen*. Po fazie pierwszej – zawiązania grupy i występowania myśli Jungowskiej na równi z innymi, poprzez fazę drugą, w pełni Jungowską, do fazy trzeciej (od początku lat 60.), w której odchodzi się od pełnej interdyscyplinarności (czy też raczej prób ku niej zmierzających) na rzecz pewnego (choć nie całkowitego) ograniczenia się do nauk o kulturze. W fazie trzeciej nie ma też już tak silnych motywów w celu budowy syntetycznego obrazu świata. Eliade zwraca jednakże uwagę na istotny i nieoceniony wkład Jungowskiej psychologii (jak i całości psychologii głębi), która otwiera niezmiernie nowe pola do eksploracji dzięki wprowadzeniu pojęcia Zbiorowej Nieświadomości. Psychologia głębi jest niczym teleskop Galileusza czy mikroskop Leeuwenhoecka i podobne im ma znaczenie dla nauki według Eliadego.

Fabio Merlini, obecny prezes fundacji Eranosa, opisuje jego fenomen, odwołując się i zarazem inspirując się myślą Pierre’a Hadota, jego wizją tego, czym była (i jest w dużej mierze u swych podstaw) filozofia. Otóż starożytna filozofia, czy też filozofia w swym źródłowym znaczeniu, jest nie tylko abstrakcyjną wiedzą, całościową, zbiorczą refleksją nad rzeczywistością, czym jest ona u podstawy, ale także – jak pokazuje odwołanie się Merliniego do przykładu paradygmatycznego szkoły stoickiej – ma swój wymiar etyczny (Hadot, 2018). Wiedza nie ma być jedynie suchą analizą danych i komparatystyką, ale ma służyć temu, by odpowiadać na tak zwane pytania kantowskie: „co mogę wiedzieć?”, „co mam czynić?”, „czego mogę się spodziewać?”.

Według Merliniego te trzy pytania doskonale sumują zainteresowania Eranosa, łączą bowiem konteksty etyczno-duchowe, antropologiczne wraz z teoretyczno-naukowymi. Całość jednak, kompleksowa odpowiedź na wszystkie te zagadnienia, jest na tyle złożona – o czym wcześniej wspominał także Jung – że nie może zostać w pełni zaadresowana i zrealizowana indywidualną pracą. Budowana w konwersacji interpretacja i różnodziedzinowa koroboracja, która nie abstrahuje od rozwoju indywidualnego jednostki, to znaczy od jungowskiej indywiduacji, jest kontynuacją i podjęciem lekcji danej przez stoików. By podkreślić interdyscyplinarność Eranosa, Merlini *in extenso* wypisuje dziedziny, do każdej przypisując szereg badaczy, uczestników konferencji: psychologowie, historycy religii, badacze gnostycyzmu, historycy świata klasycznego, orientaliści, badacze islamu, hebraiści, egiptolodzy, sinolodzy, buddolodzy, teolodzy, antropolodzy, etnolodzy, archeolodzy, zawodowi filozofowie, fizycy, inżynierowie, matematycy, historycy sztuki, krytycy literaccy, muzykolodzy.

Eranos a ezoteryzm

Z powyższych myśli, opisów, wzmianek i obszernych cytatów wyłania się, trudno zaprzeczyć i trudno przecenić, obraz wyjątkowej inicjatywy trwającej – co jest ewenementem – od 90 lat, przy czym co najmniej przez pierwszych 40 na światowym, elitarnym wręcz, poziomie.

Mimo że powyższa część artykułu zdaje się dawać dostateczną odpowiedź, jakiego rodzaju przedsięwzięciem jest Eranos, to wciąż sporną kwestią, wielokrotnie podnoszoną, jest kwestia przynależności tego zjawiska do nurtu zachodniego ezoteryzmu, wynikająca z braku opracowań, niezagłębiania się w źródła, uproszczeń, przeinaczeń i nieporozumień. Ze względu na ciągle pojawiające się wpisywanie Eranosa przez mniej zorientowanych badaczy w kontekst ezoteryzmu konieczne jest poruszenie tego zagadnienia.

Spośród wielu książek napisanych przez Woutera Hanegraaffa, badacza zajmującego się zachodnim ezoteryzmem, dwie z nich zawierają obszerniejsze wzmianki o Eranosie (w jednej jest to akapit i kilka rozrzuconych zdań, w drugiej jest to podrozdział w rozdziale). W pierwszej z nich, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed* (Hanegraaff, 2013), umieszcza eranozejczyków w kontekście reakcji na pozytywistyczny ogląd świata i jego gruntowne, pooświeceniowe odczarowywanie (*disenchantment*). Uważa ów fenomen za pewien emanat (neo-)romantycznej reakcji.

W drugiej, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture* (Hanegraaff, 2012), Hanegraaff zadanie, jakie stawiał sobie Eranos, opisuje następująco: sformułowana w najbardziej ogólny sposób chęć poważnego potraktowania mitu i symboliki oraz zbadania ich znaczenia dla historii i współczesnej kultury jest tym, o co chodziło w spotkaniach Eranos. Co więcej, uważa, że owe koncepcje nie mogą być rozumiane w izolacji, ale wraz z innymi uważanymi za pewne „odpady” współczesnej wiedzy, takimi jak mistycyzm, ezoteryzm, magia, okultyzm. Chociaż w tej książce, co trzeba zaznaczyć, nie wpisuje tego zjawiska *en masse* jako zjawiska ezoterycznego, a przyznaje, że po 1933 r. owe konferencje nabrały akademickiego charakteru. Jak jednak wspomniałem, ciężko mówić o istnieniu Eranosa przed tą datą.

Hanegraaff w obu swych książkach popełnia błąd nadinterpretacji i pomijania istotnych kwestii. Po pierwsze, skupia się na „ezoterycznych” myślicielach, którym poza nielicznymi wyjątkami przypisywanie ezoteryzmu lub też całościowe wpisywanie ich dorobku pod tą nazwę jest również wątpliwe (można również sądzić, że uniwersytety goszczące Corbina stawały się uniwersytetami ezoterycznymi z tego względu). Po drugie, odnosi się przede wszystkim do schyłkowego okresu (mimo że sam wspomina o latach 50. i 60., to nie powołuje się na badaczy z lat 50., a raczej już z lat 70., z nielicznymi wyjątkami z lat 60. – przede wszystkim Corbin, Eliade i Scholem). Jednak koronnym zarzutem, jaki można postawić Hanegraaffowi, a zarazem dyskwalifikującym jego

przypuszczenia, jest fakt, że nie powołuje się w żadnym ze swych tekstów na rzeczywiste roczniki (*sic!*), a każdorazowo operuje jedynie nazwiskami poszczególnych badaczy oraz kluczowym tekstem H.T. Hakla, który jednak nie opracował myśli wytworzonej w ramach owych konferencji, a jedynie jej historiografię, oraz książką Wasserstroma (Wasserstrom, 1999) dotyczącą jednak tylko wciąż wymienianej trójki: Corbin, Scholem, Eliade. Warto wspomnieć przy tej okazji, że żaden z badaczy ezoteryzmu, których książki przywołuję w niniejszym artykule, ani razu nie odwołał się do rzeczywistych roczników Eranosa (*sic!*). Nie przeszkadza to jednak wciąż spekulować nad ezoteryzmem tej grupy, powołując się na pojedyncze artykuły „wygodnych” w tym kontekście myślicieli.

Innym badaczem zachodniego ezoteryzmu jest Antoine Faivre, który brał udział w konferencjach dwa razy (1973, 1974). W swojej książce *Western Esotericism* (Faivre, 2010) poświęca Eranosowi jeden akapit, odnosi się do klimatu badań z lat 60. i 70. XX w. (s. 9) i przypisuje eranozejczykowi rozbudzenie zainteresowania akademii badaniami nad religią i ezoteryzmem. Niemniej zwraca uwagę, że ze względu na apologetyczny stosunek owych badaczy prace te wzbudziły negatywną reakcję. O całościowym charakterze tej grupy jednak się nie wypowiada.

W innych książkach, takich jak *Location of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe*, *Esoteric Discourse and Western Identities* oraz *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge* Kocku von Stuckrada, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction* Nicholasa Goodrick-Clarke’a, *Dark Enlightenment: The Historical, Sociological, and Discursive Contexts of Contemporary Esoteric Magic* Kennetha Granholma, *Contemporary Esotericism* Egila Asprema i Kennetha Granholma możemy się doszukać podobnych uproszczeń i błędów jak w książkach Hanegraaffa i Faivre’a, czyli odnoszenie się jedynie do trzech, czterech badaczy, którzy brali udział (pomiedzy kilkunastoma innymi regularnie wygłaszającymi wykłady i kilkudziesięcioma innymi biorącymi udział okazjonalnie) w konferencjach, pomijanie tych, którzy nie wpisują się w bardzo szeroko rozumiany ezoteryzm (koronnym przykładem może być Adolf Portmann), pomijanie historii i wpływu rady opiniującej prelegentów, nieodnoszenie się do tekstów źródłowych (roczników Eranosa), powoływanie się na jedynie dwa opracowania: Hakla i Wasserstroma. Dlatego mam wrażenie, że badacze nad zachodnim ezoteryzmem, poza popełnianiem absolutnie podstawowych błędów w sztuce – jak chociażby sięgnięcie do źródeł – charakteryzują się zacięciem godnym lepszej sprawy (wielokrotnie spotykałem się z taką postawą także i w Polsce, pomimo zupełnej nieznajomości chociażby głównego języka roczników – j. niemiecki to 80–90% – i powoływania się na dwóch wspomnianych autorów, z których jeden nie zajmuje się rekonstrukcją myśli i rocznikami, a drugi pisze tylko o trzech badaczach z kręgu Eranosa).

Zajrzyjmy jeszcze do klasycznej definicji ezoteryzmu (która choć w jakimś stopniu formułuje to zagadnienie w sposób ograniczający pole badawcze), zaproponowanej przez Antoine'a Faivre'a w książce *Western Esotericism*. Jest ona następująca:

1. Koncepcja wzajemnych powiązań różnych wymiarów mikro- i makrokosmosu (*Correspondences*).
2. Idea żywej uniwersalnej natury (*Living Nature*).
3. Postulat rozwijania twórczej wyobraźni i praktyk medytacyjnych (*Imagination and Mediations*).
4. Doświadczenie głębokiej transformacji (*Experience of Transmutation*).

Dodatkowo dwa komponenty często występujące, ale niekonieczne:

5. Praktyka zgodności (*Practice of Concordance*). Opiera się na synkretycznym podejściu do różnych systemów ezoterycznych i uznaniu istnienia jednej wspólnej wszystkim tradycji.
6. Przekazywanie wiedzy przez mistrzów wybranym uczniom (*Transmission*).

Wobec tej definicji podnoszony jest szereg zastrzeżeń, inne jednak nie zdobyły sobie pozycji klasycznych lub też są praktycznie niedyskryminujące (przykładowo, jak uznawanie za ezoteryczne tego, co nie znajdowało się w głównym nurcie kultury i nauki europejskiej, albo wykorzystywanie imaginacji w konstruowaniu teorii). Jeżeli wczytać się w rozszerzenia poszczególnych punktów, to myśli wypracowane w kontekście Eranosa, metody, jakimi się posługiwano, sposób krytycznej analizy źródła można uznać za niespełniające owych kryteriów.

Przykładowo koncepcja korespondencji i niekausalnych powiązań. Owszem, Jung w rocznikach opublikował swój tekst o synchronicyzmie (akausalnym uporządkowaniu zdarzeń), niemniej jest to jedno z czterech (a nie jedyne) wyjaśnienie zjawisk (obok czasoprzestrzeni, kausalności oraz prawa zachowania energii) zarówno psychicznych, jak i fizycznych (koncepcja ta została wypracowana w kooperacji z Wolfgangiem Paulim, a wcześniej na intuicjach relatywistycznych Einsteina) (Jung i Pauli, 2012). Tomy dotyczące człowieka – konferencje pod tytułem *Der Mensch* z roku 1947 i 1948 – zajmują się przedstawieniem człowieka z punktu widzenia chrześcijaństwa, islamu (sufizmu), gnostycyzmu pierwszych wieków naszej ery, judaizmu, psychologii analitycznej, tradycji ludów Oceanii, biologii, biofizyki, biochemii, fizyki, filozofii. Każdorazowo dany badacz charakteryzuje zagadnienie, czasem bezpośrednio odwołując się do pojęciowości psychologii analitycznej, czasem tego nie robiąc. Jeżeli nie zagłębiać się w rozważania teoretyczne nad Eranosem, to mamy do czynienia z analizą tematu z punktu widzenia różnych dziedzin, jeżeli jednak weźmie się pod uwagę to, co rekonstruuję w niniejszym artykule, to należy zinterpretować owe myśli przy wykorzystaniu pojęciowości C.G. Junga.

Niezależnie jednak od tego, czy będziemy analizowali roczniki nisko- czy wysokopoziomowo, to nie ma mowy o koncepcji ezoterycznej w rozumieniu Faivre'a, Hanegraaffa czy Frithjofa Schuona (Schuon, 2005) albo Houstona Smitha (Smith, 1992). Po pierwsze, konkretne artykuły, nawet te pisane przez Corbina, charakteryzują się krytycznym dystansem i specjalistyczną pojęciowością nakładaną na podjęty temat (czego zawsze lub zazwyczaj brakuje w tekstach uznawanych za ezoteryczne), a po drugie wizja człowieka, która mogłaby zostać zrekonstruowana, jest poddana analizie Jungowskiej, a ta uznaje takie kwestie jak odpowiedniość mikro- i makrokosmosu za pewną projekcję *psyche* człowieka i zgoła nic nie mówi o rzeczywistości poza tym kontekstem.

Innym punktem niespójności jest także punkt drugi, uznanie organiczności natury (tak rozumie ten punkt Hanegraaff), czy też podchodzenie do całości wszechświata jako żywej osoby albo przynajmniej jako organicznego, odczuwającego organizmu (tak może być rozumiany, ale nie musi, ten punkt u samego Faivre'a). Wszechświat jako niemechaniczny i niekausalny – jak pisze Hanegraaff. Nigdzie w rocznikach nie można zauważyć w sposób pozytywny tendencji pozwalających wyciągnąć takie wnioski, nie mówiąc już – tak jak w przypadku punktu pierwszego – że przy analizie wysokopoziomowej znów mamy rekonstrukcję całości w pojęciowości Jungowskiej, a w tej uznanie świata za po prostu niekausalny jest daleko idącym uproszczeniem (byłoby to sprawdzenie poczwórnego wyjaśnienia do jednego, a właśnie celem Junga i Pauliego było rozszerzenie sposobów wyjaśniania z trzech do czterech). Nie mówiąc już o rozumieniu świata jako osoby, co można by uznać za projekcję materiału nieświadomości na świat zewnętrzny. Naturalne dla człowieka według teorii jungowskiej jest wycofywanie takich projekcji, podobnie jak „świat bogów” stał się światem „chorób psychicznych”.

Jedynie punkt trzeci w jakiś sposób można by uznać częściowo, ze względu na istotną rolę imaginacji jako metody w praktyce psychologii analitycznej, zwłaszcza jeżeli się przyjmie założenia epistemologiczno-ontologiczne psychologii kompleksowej, to owa metoda ma pozwalać na odkrywanie prawidłowości rządzących nie tylko wyobraźnią ludzką, ale i fizyką mikrocząstek (a w tym rozumieniu liczby czy prawidłowości takie jak rozkład normalny można uznać za archetypy). Pozostałe punkty można zanalizować w sposób podobny; jedynie przy silnej ekwilibrystyce pojęciowej myśl, z którą można spotkać się w rocznikach, wpisuje się w ową definicję.

Eranos jako szkoła filozoficzna (w rozumieniu Pierre'a Hadota)

Czym zatem był Eranos, jeśli nie zjawiskiem, które bez reszty można wpisać w kontekst zachodniego ezoteryzmu? Otóż (zawsze pomijany przez Hanegraaffa

i Faivre'a oraz innych wymienionych) jest inny badacz, historyk filozofii, który brał udział tyle samo razy (czyli dokładnie dwa, w 1968 i 1974 r.) w konferencjach, co Antoine Faivre – Pierre Hadot. Hadot zaproponował w swych książkach, przede wszystkim *Czym jest filozofia starożytna?* (Hadot, 2018) oraz *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna* (Hadot, 2019), wizję wyjątkowo zbieżną z pomysłem, jaki możemy zrekonstruować ze wstępów do roczników Olgi Kapteyn-Froebe, ale także i do tłumaczeń edytowanych przez Josepha Campbella oraz wizji zadania stojącego przed psychologią kompleksową proponowaną przez Junga. Chodzi zatem o dwie najważniejsze postaci, założycieli konferencji, a także o posługiwanie się pojęciem psychologii kompleksowej przez Adolfa Portmanna (późniejszego prowadzącego konferencje i następcy Olgi Froebe) w jego kolejnych artykułach pomieszczonych w rocznikach.

Hadot wskazuje, że filozofie starożytne: Akademia Platońska, Liceum Arystotelesa, stoicy, sceptycy, cynicy, epikurejczycy mieli na celu nie tylko (a może nawet nie przede wszystkim) wyjaśnienie świata, rzeczywistości, ale owo wyjaśnienie było skorelowane z daniem przykładowego życia, świadectwa; całość wiedzy, mądrości w jej pierwotnym sensie miała prowadzić do odpowiedzi na pytanie, jak mamy żyć w otaczającej nas rzeczywistości. By dobrze odpowiedzieć na to pytanie, konieczne było możliwie jak najlepiej zorientować się co do rzeczywistości samej w sobie, jednak wiedza ta nie miała być wiedzą dla wiedzy. Wydaje się, że tym, co wynika ze wstępów założycielki, ale także i stawianych sobie i swemu środowisku zadań i diagnoz przez Junga, jest właśnie konieczność po pierwsze syntezy nauk, a po drugie wskazania drogi działania, budowania sensu i własnej narracji człowieka w otaczającej go rzeczywistości. I takież właśnie było zadanie Eranosa.

W sukurs temu rozumieniu przychodzą także badania Sonu Shamdasaniego (Shamdasani, 2003), który zauważa, że pod koniec lat 20. i na początku lat 30. Jung dostał propozycje utworzenia czasopisma naukowego, które zaczął przekształcać w wielodzielnicowe, syntetyzujące czasopismo mające każdorazowo jeden temat, który miał być naświetlany poprzez możliwie najróżniejsze dziedziny naukowe, a tym samym miał budować syntetyczną wizję rzeczywistości oraz zbliżać rozczłonkowane dziedziny nauki do siebie. Tym, co miało dawać podbudowę teoretyczną, była proponowana przezeń psychologia analityczna, a całość miała składać się na psychologię kompleksową (metateorię wobec psychologii analitycznej). Projekt został przezeń zarzucony wraz z rozpoczęciem się w 1933 r. konferencji w Asconie (które wypełniały bez reszty właśnie to zadanie).

Eranos: podsumowanie

Myślę, że mimo iż fraza ta nie funkcjonowała (i nie funkcjonuje), to uważam, że *post factum* można określić badaczy związanych z Eranosem używaną już w toku tego artykułu kilkakrotnie nazwą – eranozeczyków. Na ile jest

ona zasadna i jaką myśl można przypisać jako wspólną, czy w ogóle wytworzono wspólną myśl, czy raczej można mówić jedynie o owocnych dla – mimo wszystko – jednostkowych badaczy spotkaniach, to należy dopiero zbadać. Niewątpliwie jednak brak dostatecznego opracowania tego fenomenu pozostaje luką w wiedzy o kulturze i nauce XX w., która powinna zostać nadrobiona.

Jeżeli zaś chodzi o ewentualne wpisanie Eranosa w emanację ezoteryzmu, jest to wyraźne nadużycie i wydaje się związane z nieznajomością samych tekstów źródłowych – roczników w ich całości (a nawet w części!), o czym świadczy każdorazowo posługiwanie się szeregiem trzech nazwisk (Corbin, Scholem, Eliade) niczym zaklęciem. Moim zdaniem to, co różni Eranosa od ezoteryzmu, to przede wszystkim metoda, naukowe, akademickie zacięcie – jeżeli nie wszystkich, to większości badaczy – oraz krytyczne podejście do materiału źródłowego, czego nie zauważyłem u ezoteryków takich jak chociażby Bo Yin Ra (Joseph Anton Schneiderfranken) czy Frithjof Schuon, Alice Bailey, Helena Bławatska, Annie Besant albo nawet Aldous Huxley (np. w pracy *Filozofia wieczysta*).

Gdybyśmy chcieli szukać analogonu dla fenomenu Eranosa w XX w., to zdaje się, że ciekawym w tym kontekście i równoczesnym wydarzeniem są Kongresy Solvaya; świadczy o tym podobna waga i status prelegentów oraz próba wywołania syntezy dyskusji. Powiedziałbym, że Kongresy Solvaya dla *Naturwissenschaften* mogły mieć podobny *impact*, co konferencje Eranos dla *Geisteswissenschaften*.

BIBLIOGRAFIA

- Bailey, A. (1973). *The Unfinished Autobiography*. New York: Lucis Press.
- Campbell, J. (red.) (1954–1964). *Papers from the Eranos Yearbooks*, vol. 1 – vol. 5. Princeton: Princeton University Press.
- Corbin, H. (2015). The Time of Eranos. *Spring. Journal of Archetype and Culture*, vol. 92.
- Eliade, M. (1979). *The Forge and the Crucible – The Origins and Structure of Alchemy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Froebe-Kapteyn, O. (red.) (1934). *Eranos Jahrbuch 1933*, Band I. Rhein, Zurich.
- Froebe-Kapteyn, O. (red.) (1935). *Eranos Jahrbuch 1934*, Band II. Rhein, Zurich.
- Froebe-Kapteyn, O. (red.) (1948). *Eranos Jahrbuch 1948*, Band XV. Rhein, Zurich.
- Faivre, A. (2010). *Western Esotericism. A concise History*. New York.
- Hadot, P. (2019). *Ćwiczenia duchowe i starożytna filozofia*. Warszawa: Aletheia.
- Hadot, P. (2018). *Czym jest filozofia starożytna?* Warszawa: Aletheia.
- Hakl, H.T. (2014) *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. London: Routledge.
- Hanegraaff, W. (2013). *Western esotericism. A guide for the perplexed*. London: Bloomsbury.

- Hanegraff, W. (2012). *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge.
- Huxley, A. (2004). *Crome Yellow*. New York: Vintage Classics.
- Jung, C.G. (1969). *Psychology and Alchemy*, CW vol. 12. London: Routledge.
- Jung, C.G. (1977). *Mysterium coniunctionis*, CW vol. 14. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1985). *The Practice of Psychotherapy. Essays on the Psychology of the Transference and Other Subjects*, CW vol. 16. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1988). *Nietzsche's Zarathustra. Notes of The Seminar Given in 1934-1939 in Two Volumes*. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (2001). *On the Nature of the Psyche*. Abingdon: Taylor & Francis Ltd.
- Jung, C.G. (2014). *The Two Essays on Analytical Psychology*. Eastford.
- Jung, C.G. (2015). *The Solar Myths and Opicinus de Canistris. Notes of the Seminar given at Eranos in 1943*, red. R. Bernardinii, G.P. Quagliano, A. Romano. Turyn: Daimon.
- Jung, C.G. (2018). *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. Ostfildern.
- Jung, C.G. i Pauli, W. (2012). *The Interpretation of Nature and the Psyche*. New York.
- Jung, C.G. i Pauli, W. (2014). *Atom and Archetype. The Pauli/Jung Letters 1932-1958*, red. C.A. Meier, Princeton: Princeton University Press.
- Landmann, R. (1934). *Monte Verità, Ascona. Die Geschichte eines Berges*. Ascona: Pancaldi.
- Mahoń, H. (red.) (2017). *Przewodnik po myśli C.G. Junga*. Warszawa: PWN.
- Mann T., (2022). *Czarodziejska Góra*. Warszawa: Muza.
- Mills, J. (red.) (2019). *Jung and Philosophy*. New York: Routledge.
- Mills, J. (2014). Jung as philosopher: archetypes, the psychoid factor, and the question of the supernatural. *International Journal of Jungian Studies*, vol. 6, No. 3, 227–242. York.
- Neumann, E. (2015). *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*. Princeton: Princeton University Press.
- Neumann, E. (2014). *The Origins and History of Consciousness*. Princeton: Princeton University Press.
- Wolf, T. (red.), (1935). Psychologischen Club Zurich. *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*. Berlin.
- Schuon, F. (2005). *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, Quest Books.
- Shamdasani, S. (2003). *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, H. (1992). *The Common Vision of the Worlds Religions*. San Francisco.
- Spring (2015). Journal of Archetype and Culture, *Eranos. Its Magical Past and Alluring Future. The Spirit of a Wondrous Place*, vol. 92, New Orleans.
- Trzcńska, I. i Rzeczycka, M. (2019). *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939. Tom I. Teozofia i antropozofia*. Gdańsk.

- Wasserstrom, S.M. (1999). *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton University Press.
- Wilhelm, R. (2014). *Secret of The Golden Flower. A Chinese Book of Life*. Martino Fine Books, Eastford, USA.
- Woolf, T. (red.), (1935). Psychologischen Club Zurich. *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*. Berlin.

Jędrzej K. Skibowski – ukończył filozofię i psychologię. Obecnie psycholog kliniczny i psychoterapeuta pracujący w C.G. Jung Ambulatorium w Zurychu. Kandydat do dyplomu w C.G. Jung-Institut Zurich. Współpracował wiele lat z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Katedrą Technologii Informacyjnych i Mediów AGH. Na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz AGH prowadził i współprowadził kursy dotyczące filozofii egzystencjalnej, filozofii kultury, wątków filozoficznych w literaturze pięknej, historii filozofii. Autor artykułów dotyczących psychologii analitycznej oraz teorii literatury, współredaktor naukowy serii *Filozofia Kultury* wydawanej przez Katedrę Filozofii Kultury Instytutu Filozofii UJ.

Robert Tyrąła<http://orcid.org/0000-0003-3659-4173>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

robert.tyrala@upjp2.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.13

Jan Paweł II i jego wkład w zmiany w Europie Środkowo-Wschodniej. Wybrane aspekty i zagadnienia

STRESZCZENIE

Działania Jana Pawła II w związku z odzyskiwaniem koniecznej wolności religijnej i politycznej w Europie Środkowo-Wschodniej przez cały jego pontyfikat przyczyniły się do zerwania z komunistyczną ideologią i wpłynęły na odnowienie życia religijnego w krajach owego regionu. Papież Jan Paweł II odwiedził Polskę osiem razy w latach: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Pielgrzymki papieskie w tzw. bloku wschodnim, poza Polską, w kolejności chronologicznej odbywały się w następujących państwach: Czechosłowacja – 1990, Czechy – 1995, 1997; Słowacja – 1995, 2003; Węgry – 1991, 1996; Łotwa, Litwa, Estonia – 1993; Chorwacja – 1994, 1998, 2003; Słowenia – 1996, 1999; Bośnia i Hercegowina – 1997, 2003; Rumunia – 1999; Ukraina – 2001; Kazachstan, Armenia – 2001 i Bułgaria – 2002. To podczas pielgrzymek przed 1989 r. papież nawoływał do szacunku do człowieka w tej części Europy, a od 1991 r. mówił o zagospodarowaniu daru wolności. Jak wielu komentatorów określa, wszystkie te pielgrzymki były budzeniem narodowej świadomości i odzyskania niepodległości, a później służyły do właściwego budowania przyszłości. I tak dopełniała się działalność duchowa, ale także narodowościowa papieża Słowianina. Zostały w tym opracowaniu przedstawione najważniejsze wątki owej historii i wyjątkowej duchowej roli, jaką odegrał papież Jan Paweł II w zmianach ustrojowych w Europie Środkowo-Wschodniej. Sam, dzisiaj już święty, nie przypisywał sobie tego dzieła.

SŁOWA KLUCZE: Jan Paweł II, Europa Środkowo-Wschodnia, zmiany polityczne, dwa płuca Europy

ABSTRACT

John Paul II and His Contribution to the Transformation in Central and Eastern Europe. Selected Aspects and Issues.

John Paul II's activities connected with regaining religious and political freedom in Central and Eastern Europe throughout all his pontificate fostered the rejection of communist ideology and the revival of religious life in the countries

Sugerowane cytowanie: Tyrąła, R. (2025). Jan Paweł II i jego wkład w zmiany w Europie Środkowo-Wschodniej. Wybrane aspekty i zagadnienia. © *Perspektywy Kultury*, 4(51), ss. xxxxxx
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.13

Nadesłano: 28.07.2025

Zaakceptowano: 23.09.2025

of this region. Pope John Paul II visited Poland seven times, in the years: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. His pilgrimages to the states of so-called eastern bloc other than Poland took place, chronologically in: Czechoslovakia – 1990, Czech Republic – 1995, 1997; Slovakia – 1995, 2003; Hungary – 1991, 1996; Latvia, Lithuania, Estonia – 1993; Croatia – 1994, 1998, 2003; Slovenia – 1996, 1999; Bosnia and Herzegovina – 1997, 2003; Romania – 1999; Ukraine – 2001; Kazakhstan, Armenia – 2001 and Bulgaria – 2002. It is during these pastoral visits, before 1989, he appealed for the respect for man in this part of Europe and, since 1991, emphasized the need to responsibly exercise the gift of freedom. According to many commentators, all of these pilgrimages were aimed first at raising national consciousness and regaining independence, and later at guiding the construction of a better future. In this way the spiritual as well as national mission of the Slavic Pope was fulfilled. This study presents the most critical issues related to that history and the exceptional spiritual role of John Paul II in the political transformations that took place in Central and Eastern Europe. Interestingly, the Saint Pope himself never claimed his impact.

KEYWORDS: John Paul II, Central and Eastern Europe, political transformation, Two Lungs of Europe

Wstęp

Dialog między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym, a przede wszystkim rosyjskim Kościołem prawosławnym, był jednym z fundamentów działań papieża Jana Pawła II na płaszczyźnie ekumenicznej. Ojciec święty wielokrotnie używał przy tym, między innymi, takiego określenia jak Kościoły siostrzane i porównywał chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie do dwóch płuc jednego Kościoła, ale także europejskiego domu. Owa przestrzeń imperialna obejmowała również inne religie, co doskonale rozumiał i dostrzegał papież Słowianin. Jego działania w związku z przywoływaniem koniecznej wolności religijnej i politycznej w Europie Środkowo-Wschodniej przez cały pontyfikat przyczyniły się do zerwania z komunistyczną ideologią i wpłynęły na odnowienie życia religijnego w krajach owego regionu. Znaczący jest jego wkład w budowanie świata wolnego od narzucanej sowieckiej ideologii imperialnej, gdzie jednym z zasadniczych elementów była walka z religią. Spotkał się z on uznaniem podczas jego licznych pielgrzymek do ojczyzny od 1979 r., a także już nieco później do pozostałych krajów Europy Środkowo-Wschodniej.

Warto też przy okazji poruszania tak ważnego tematu przywołać fakt, że w dniach 26–27 września 2024 r. odbywała się na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II bardzo ważna międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Religie i ideologie w rosyjskiej przestrzeni imperialnej (1689–2024)*. Organizatorzy chcieli ukazać kluczową rolę papieża Jana Pawła II w procesie przemian

zachodzących w Europie Środkowo-Wschodniej w ostatnich dziesięcioleciach XX w., kiedy państwa znajdujące się w orbicie wpływów i w ramach samego Związku Radzieckiego po jego upadku w 1991 r. odzyskiwały swą niezależność i niepodległość (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2024). To była także chęć ukazania wyjątkowego papieskiego wkładu w obalenie komunizmu.

Trzeba także przywołać bezprecedensowy kolejny fakt, a mianowicie to, że prezydent Czech Petr Pavel odznaczył 28 października 2024 r. – pośmiertnie – papieża Jana Pawła II drugim najwyższym odznaczeniem państwowym, orderem Tomasza G. Masaryka, pierwszego prezydenta Czechosłowacji. Jan Paweł II otrzymał go za „odegranie nadzwyczajnej roli w upadku reżimów komunistycznych w Europie Środkowej i Wschodniej” (Głos Live, 2024), a order odebrał nuncjusz apostolski w Czechach abp Jude Thaddeus.

Te wydarzenia, ale także inne powody, stanęły u podstaw chęci przyjrzenia się przez autora niniejszego opracowania tematowi. Wzrastając w latach 70. XX w. do dojrzałości, na własne oczy i w swoistym rodzaju doświadczenia tamtych czasów sam autor tej zmiany zaznał. Słowa, działania i nieugięta postawa wolności papieża Jana Pawła II odegrały ważną rolę w tej przemianie w Europie. Mieli w niej udział także inni międzynarodowi przywódcy, na czele z Ronaldem Reganem (Gaddis, 2009, s. 229–274).

Kamienie milowe zmian w Europie

W końcowych latach 70. XX w. nie widać było przełomu w myśleniu politycznym rządców Europy Zachodniej. Dążono do zachowania *status quo*, a więc podziału na Zachód i Wschód Europy. Wielka żelazna kutyna zasłaniała pewnie wiele razy przejrzystość myślenia u decydentów państw tych regionów. Zmiana wręcz nie była możliwa. Trzeba wyraźnie podkreślić, że

wszyscy polityczni liderzy „wolnego świata” – kanclerz Helmut Schmidt, prezydenci Jimmy Carter i Valéry Giscard d’Estaing czy premier Harold Wilson – a tym bardziej przywódcy obozu socjalistycznego – Leonid Breżniew, Erich Honeker, Gustáv Husák, Nicolae Ceausescu czy Edward Gierek, podobnie jak dyplomaci, także watykańscy oraz tak rusofilscy, jak i rusofobiczni politycy czy publicyści – wszyscy oni wobec realnej groźby nuklearnego konfliktu w pełni akceptowali przedzielenie Europy „żelazną kutyną”. Podobną opinię wyrażały światowe partie komunistyczne oraz zachodnie społeczności, które w wielu milionowych pacyfistycznych manifestacjach wyrażały poparcie dla „pokojoyej polityki ZSSR”. Temat jedności europejskiej był tematem nieobecny w światowej debacie publicznej (Zięba, 2020, s. 48).

Z innej perspektywy trzeba zauważyć, że to był czas początku upadania komunizmu w krajach Europy drugiego płuca, o jakim mówił często Jan Paweł II. Opatrzność Boża – jak z perspektywy historycznej można dostrzec – wybrała sobie narzędzia do tego, aby doprowadzić narody Europy Wschodniej do wolności spod hegemonii komunistycznego systemu.

Na taką właśnie sytuację polityczną, na taki klimat przemilczania sprawy wolności, przypadło przybycie do Polski w 1979 r. papieża Jana Pawła II pochodzącego z tego bloku wschodniego właśnie oraz wypowiedzenie znanych powszechnie słów podczas homilii, które jak wielu uważa, zmieniły bieg historii. Papież powiedział 2 czerwca 1979 r. w Warszawie:

i wołam ja, syn polskiej ziemi, a zarazem ja Jan Paweł II papież, wołam z całej głębi tego tysiąclecia, wołam w przeddzień święta Zesłania, wołam wraz z wami wszystkimi: Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi (Jan Paweł II, *Homilia na placu Zwycięstwa*, 1979, s. 27).

Na następny dzień – 3 czerwca 1979 r. – w Gnieźnie papież dopełnił tych słów, a jego modlitwa przy relikwiach św. Wojciecha w katedrze najstarszej metropolii w Polsce była niezwykle ważna. Słowa tam wypowiedziane stały się ważnym sygnałem dla całego świata, że nadchodzą zmiany. Papież wywodzący się z narodu słowiańskiego przypomniawszy wszystkim o zapomnianych narodach Europy Środkowo-Wschodnich. Mówił na Wzgórzu Lecha:

Duch Święty tak rozrządza, ażeby to zostało powiedziane teraz, tutaj w Gnieźnie, na ziemi piastowskiej, w Polsce (...) Trzeba, ażeby przy sposobności chrztu Polski była przypomniana chrystianizacja Słowian: Chorwatów i Słowenów, wśród których pracowali misjonarze już około 650 r. i z którymi niedawno w Bazylce św. Piotra w ich chorwackim języku dziękowałem Bogu za więcej niż 1000 lat, za 1100, 1300 lat ich wiary i wierności dla Stolicy Apostolskiej. I trzeba, żeby tutaj była przypomniana chrystianizacja Bułgarów, których książę Borys I przyjął chrzest w 864 lub 865 r., Morawian i Słowaków – do nich docierali misjonarze przed 850 r., a potem umocnili tam wiarę święci apostołowie Słowian: Cyryl i Metody, którzy przybyli do Państwa Wielkomorawskiego w 863 r., Czechów, których księcia Bořivoja ochrzcił w 874 r. św. Metody. W zasięgu działalności św. Metodiego i jego uczniów znajdowali się także Wiślanie oraz Słowianie zamieszkujący Serbię. Trzeba też, aby był przypomniany chrzest Rusi w Kijowie w 988 r. Wreszcie trzeba przypomnieć ewangelizację Słowian Połabskich: Obotrytów (Obodrzyców), Wieletoń i Serbołużyczan. Chrystianizację Europy, tę oficjalną, ukończył chrzest Litwy w latach 1386 i 1387, który to, za sprawą błogosławionej naszej królowej Jadwigi, umocnił wcześniejszy o sto lat chrzest księcia Mendoga. Papież Jan Paweł II – Słowianin, syn narodu polskiego, czuje, jak głęboko wrastają w glebę historii korzenie, z których on sam razem z wami wyrasta. Ile wieków liczy ta mowa Ducha Świętego, którą

on dzisiaj sam przemawia i z watykańskiego wzgórza świętego Piotra, i tutaj w Gnieźnie ze Wzgórza Lecha, i w Krakowie z wyżyn Wawelu (Jan Paweł II, *Homilia na Wzgórzu Lecha*, 1979, s. 37).

I dalej dodał:

ten papież – świadek Chrystusa, miłośnik Jego Krzyża i Zmartwychwstania, przychodzi dziś na to miejsce, aby dać świadectwo Chrystusowi żyjącemu w duszy jego własnego narodu, Chrystusowi żyjącemu w duszach narodów, które kiedyś przyjęły Go jako Drogę, Prawdę i Życie (por. J 14, 6). Przychodzi więc wasz rodak, papież, aby wobec całego Kościoła, Europy i świata mówić o tych często zapomnianych narodach i ludach. Przychodzi wołać wołaniem wielkim. Przychodzi ukazywać te drogi, które na różny sposób prowadzą z powrotem w stronę wiecznika Zielonych Świąt, w stronę Krzyża i Zmartwychwstania. Przychodzi wszystkie te narody i ludy – wraz ze swoim własnym – przygarnąć do serca Kościoła: do serca Matki Kościoła, której ufa bezgranicznie (Jan Paweł II, *Homilia na Wzgórzu Lecha*, 1979, s. 37–38).

Było to, można powiedzieć, swego rodzaju przebudzenie, ale także wyraźne poparcie ze strony polskiego papieża dla ruchów wolnościowych w Europie Środkowo-Wschodniej. Musiało być ono niezwykle doświadczeniem dla słuchających go wiernych podczas owych wystąpień, ale też dla politycznych władz Europy, zwłaszcza w krajach, gdzie dyktatura komunistyczna była panująca. Budziło świadomość, że coś jednak pęka. Tego, wydaje się, nie można już było zatrzymać. To było upomnienie się wobec krajów Europy Zachodniej o niesprawiedliwy podział w Jalcie w 1945 r. Choć zdaniem prof. Zbigniewa Brzezińskiego

mitem jest sąd, że Zachód zgodził się w Jalcie na podział Europy. Faktem jest, że Roosevelt i Churchill w praktyce oddali wschodnią Europę Stalinowi już na konferencji w Teheranie (listopad–grudzień 1943), w Jalcie natomiast przywódcy brytyjski i amerykański poniewczasie się w tej sprawie zawahali. Zdobyli się w ostatniej chwili na bezskuteczny wysiłek, by osiągnąć przynajmniej minimalne warunki wolności dla wschodniej Europy (...). Zachodni mężowie stanu nie potrafili jednak należycie ocenić bezwzględności rozwoju powojennej potęgi sowieckiej i w starciu między stalinowską siłą i ich naiwnością zwyciężyła siła (Brzeziński, 1988).

Faktem jednak było, że podział zaistniał, i to bardzo bolesny dla narodów zamieszkujących Europę Środkową i Wschodnią.

Ważne, jak się wydaje, dla pełnego obrazu jest zwrócenie uwagi w tym miejscu na korzenie polskiego wychowania i kształtowania w Karolu Wojtyłe świadomości patriotycznej, świadomości jego polskości. Działo się to dzięki

zwłaszcza jego ojcu, ale także nauczycielom i podjętym studiom na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz tożsamości w nim słowiańskiej duszy (Dziedzic i Ruszar, 2021). Miało to bowiem, jak się okazało, wielkie znaczenie dla jego przyszłej odpowiedzialności za losy nie tylko narodu polskiego, ale także wszystkich narodów, o których powiedział w Gnieźnie. Tej świadomości dał wyraz także w Paryżu w siedzibie UNESCO 2 czerwca 1980 r. – a więc u początków swojego pontyfikatu – gdy mówił o tym, że jest synem narodu,

który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie był przez sąsiadów skazywany na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie w oparciu o jakiekolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg (Jan Paweł II, Paryż, *Przemówienie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II podczas wizyty w siedzibie organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw oświaty, nauki i kultury UNESCO*, 1980; *Fede e cultura*, 2003, s. 591–600).

To papieskie przemówienie przeszło do historii jako jedno z najważniejszych i odbiło się szerokim echem w całym świecie.

Milowym krokiem w tym dziele zwrócenia uwagi na ważność historii i tożsamość narodów słowiańskich było z całą pewnością ogłoszenie przez papieża Jana Pawła II 24 grudnia 1980 r., w liście apostolskim pt. *Egregiae virtutis braci soltuńskich*, świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy. Sam też zwracał uwagę, że poprzez osobowość i dokonane dzieło są oni postaciami, które budzą na nowo we wszystkich chrześcijanach wielką tęsknotę za zjednoczeniem i jednością między dwoma Kościołami: Wschodnim i Zachodnim. Szczegółowo to wyjaśniał w encyklice pt. *Slavorum Apostoli* wydanej 2 czerwca 1985 r. Dokument też ukazał się w 1000-letnią rocznicę dzieła ewangelizacji owych patronów Europy. Pisał w nim, że „zasługi dla kultury wszystkich ludów i narodów słowiańskich czynią dzieło ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego niejako stale obecnymi w historii i w życiu tych ludów i narodów” (Jan Paweł II, 1985, nr 22). I nieco dalej zaznaczał bardzo wyraźnie, że

ich dzieło stanowi wybitny wkład w tworzenie się wspólnych korzeni Europy, które dzięki swej trwałości i żywotności stanowią jeden z najmocniejszych punktów odniesienia, jakich nie może pominąć żaden poważny wysiłek zmierzający do zaprowadzenia nowej jedności Kontynentu w naszych czasach (Jan Paweł II, 1985, nr 25). Te i wiele innych wypowiedzi polskiego papieża stawały się wyraźnymi drogowskazami do jedności chrześcijańskiej Europy, ale także budziły sumienia i serca tych, którzy nigdy nie pogodzili się ze sztucznym i bolesnym podziałem starego kontynentu.

Andrea Riccardi w swojej książce pt. *Jan Paweł II. Biografia* zauważał bardzo trafnie, że

nie można prześledzić całego skomplikowanego rozdziału stosunków Jana Pawła II z Polską, historii ruchu Solidarności, gróźb sowieckiej inwazji, ogłoszenia stanu wojennego, aż po pokojową przemianę dokonaną w 1989 roku, pięćdziesiąt lat od wybuchu II wojny światowej. Na temat tej historii pojawiło się wiele różnych analiz. Papież walczy, aby uniknąć widma inwazji sowieckiej. Udokumentowane są jego bezpośrednie naciski na ZSRR, takie jak list napisany do Breżniewa w 1980 roku. Jan Paweł II prosi radzieckiego przywódcę, aby zaangażował się na rzecz złagodzenia napiętych stosunków w kraju i między wierszami zachęca go do unikania fałszywych kroków (Riccardi, 2014, s. 317).

Te działania Jana Pawła II były znaczące dla ruchów wolnościowych w Polsce i całej Europie Środkowo-Wschodniej.

Zrodzony i założony w Gdańsku 17 września 1980 r. Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Solidarność służący obronie spraw pracowniczych był wszak jednym z głównych ośrodków opozycji przeciw rządowi Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, a szczególnie przeciw komunizmowi. Związek ten powstał na bazie licznych strajków w latach 70. i 80. XX w. Prymas Polski kard. Stefan Wyszyński 26 sierpnia 1980 r. w swojej homilii publicznie odniósł się pozytywnie do tych prądów wolnościowych. 13 grudnia 1981 r. wprowadzono stan wojenny na terenie całej Polski i aresztowano działaczy także Solidarności (stan wojenny zawieszono 31 grudnia 1982 r., zniesiono 22 lipca 1983 r.). 19 października 1984 r. zamordowano kapelana Solidarności ks. Jerzego Popiełuszkę. Te fakty nie były łatwe i proste do zrozumienia, ale wydaje się, że niewątpliwie dały jeszcze większą duchową siłę do powstania wolnościowego dla mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej. To były bardzo ważne kamienie milowe nie tylko w Polsce, ale w Europie, a może i w świadomości całego świata (Gaddis, 2009, s. 254–255, 260–261).

Wszystkim zmianom w Europie Środkowo-Wschodniej z Rzymu towarzyszył papież Jan Paweł II, co zaświadczał jego sekretarz ówczesny – dziś emerytowany arcybiskup Krakowa – kard. Stanisław Dziwisz (Dziwisz, 2007). Wszystko to śledził i dodawał nadziei tym, którzy dokonywali owych zmian. Można tu wymienić choćby wszystkie spotkania z Lechem Wałęsą i innymi opozycjonistami celem dodania im nadziei i wiary w słuszność podejmowanych działań wolnościowych.

Ważne wydaje się także, by przywołać w tym kontekście wydarzenie, do jakiego doszło w Rzymie na placu św. Piotra w środę 13 maja 1981 r. Działo się to tuż po godzinie siedemnastej, w czasie odbywającej się wtedy audyencji generalnej. Do jadącego odkrytym samochodem Jana Pawła II strzelał 23-letni wówczas Turek Mehmet Ali Ağca (Dziwisz, 2007). W odbiorze wielu było to

reakcją na działania papieża Jana Pawła II w sprawie wolnościowej w Europie Środkowo-Wschodniej, zarówno te oficjalne, jak i te potajemne (Grajewski i Skwara, 2011; Grajewski i Skwara, 2015; Imposimato i Provvisionato, 2011; Tacik, 2017). Wyjątkowy biograf Jana Pawła II, jakim jest George Weigel, przywołując niezwykle trafne konteksty całości tego zagadnienia, zwraca uwagę na drobne i znaczące powiązania tych wszystkich sytuacji i osób odpowiedzialnych także za zamach na papieża (Weigel, 2024).

Istnieją dowody wskazujące, że nieudany spisek, z Agcą jako pociągającym za spust i Lechem Wałęsą jako ofiarą, uknuto w Rzymie podczas wizyty szefa Solidarności u Jana Pawła II w styczniu 1981 roku. Choć Wałęsa stanowił prawdopodobny cel, z sowieckiego punktu widzenia był innego typu postacią, szefem organizacji mającej wielu silnych i mówiących bez ogródek przywódców, którzy mogliby go zastąpić. Jan Paweł II był celem o innej skali wielkości. Kiedy wieść o śmiertelnej chorobie kardynała Wyszyńskiego dotarła do Moskwy, co z pewnością nastąpiło pod koniec marca 1981 roku, pojawiła się szansa wymierzenia podwójnego ciosu w polskie zagrożenie. Jeśli Jan Paweł zginąłby w zamachu, a kardynał Wyszyński zmarł w tym samym czasie, szok mógłby złać polskiego ducha, stanowiącego zagrożenie dla Układu Warszawskiego i dla imperium sowieckiego (Weigel, 2024, s. 514–515).

Fakty jednak były inne. Owszem, kardynał Wyszyński zmarł 28 maja 1981 r., ale Jan Paweł II po 22 dniach rehabilitacji powrócił do Watykanu i wiele razy później podczas swoich wystąpień nawoływał do wolności także politycznej. Cała misternie utkana historia utrwalania sowieckiej władzy spełzła na niczym. Trzeba w tym kontekście przywołać słowa jednego z badaczy archiwaliów związanych z zamachem w IPN. Pisał Grajewski:

mieszają się tropy, hipotezy, poszlaki. Być może więc prawdy o tamtych wydarzeniach nigdy się nie dowiemy. Wydaje się jednak, że wątek sowiecki jest najbardziej logicznym dopełnieniem wyjaśnień Ali Agcy, który nigdy nie powiedział całej prawdy o przygotowaniach do zamachu, ale także nie zawsze kłamał. Zło, które 13 maja 1981 r. przegrało, nie zostało w pełni zdemaskowane. Jan Paweł II, który atak na swe życie oceniał przede wszystkim w kategoriach metafizycznych, interpretując swe ocalenie w kontekście treści objawień maryjnych, uznał, że zamach z 13 maja 1981 r. był jedną z ostatnich konwulsji XX-wiecznych ideologii przemocy. Wyjaśnienia Agcy potwierdziły tę ocenę wielokrotnie (Grajewski i Skwara, 2015, s. 95).

Jan Paweł II spotkał się też z zamachowcem, który nie mógł uwierzyć w to, że papież przeżył. W 1982 r. w Fatimie słowiański papież zawierzył swoją posługę na nowo Matce Najświętszej, zostawiając tam kulę zamachowcy jako wotum za ocalenie. Ten symbol świadczy dzisiaj o historii tamtego czasu.

Kolejne wysiłki Jana Pawła II na rzecz budowania jedności z chrześcijańskim, europejskim Wschodem były bardzo znaczące i ważne. 20 maja 1985 r. złożył wizytę w siedzibie Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej w Brukseli. Był to czas, kiedy nikt z polityków europejskich jeszcze nie ośmielał się kwestionować porządku jałtańskiego. Tymczasem Jan Paweł II wyraźnie mówił, że „Europejczycy nie mogą zgodzić się z podziałem ich kontynentu na kraje, które z różnych powodów nie uczestniczą w działalności waszych instytucji, nie mogą być pomijane w zasadniczym dążeniu ku jedności” (Przeciszewski, 2014). Występując też w 1988 r. w Parlamencie Europejskim w roli prekursora, ukazywał perspektywę rozszerzenia Wspólnoty Europejskiej na Wschód:

do reprezentowanych tu dziś narodów w przyszłości – mówił – będą mogły z pewnością przyłączyć się także inne. Pragnieniem moim jako najwyższego pasterza Kościoła powszechnego, który pochodzi ze wschodniej Europy i zna aspiracje ludów słowiańskich, tego drugiego „płuca” naszej wspólnej europejskiej ojczyzny – jest to, by Europa suwerenna i wyposażona w wolne instytucje rozszerzyła się kiedyś aż do granic, jakie wyznacza jej geografia, a bardziej jeszcze historia (Przeciszewski, 2014).

Nigdy, mimo wielokrotnie wyrażonego pragnienia, Jan Paweł II nie odwiedził Rosji (do 1991 r. ZSSR). Zaproszenie takie zostało do niego wystosowane w 1988 r. z okazji obchodów milenium chrztu Rusi. Wizyta nie doszła do skutku z uwagi na to, że papież postawił jako warunek legalizację Kościoła greckokatolickiego. Ponownie zaprosił go Borys Jelcyn (prezydent Rosji w latach 1991–1999), wówczas Jan Paweł II nie skorzystał z tego zaproszenia, ponieważ czekał, aż zostanie ono wystosowane przez hierarchię Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Ta jednak pozostawała wobec wizyty ojca świętego niechętna nawet w latach, w których dialog wydawał się iść w dobrym kierunku. Taka postawa wypływała ze sprzeciwu wobec wsparcia Watykanu dla Kościołów greckokatolickich i ustanowienia rzymskokatolickiej administracji kościelnej w Rosji.

Upadek muru berlińskiego w nocy z 9 na 10 listopada 1989 r. to symboliczny koniec zimnej wojny (Kucharczyk i Rak, 2024, s. 359–381). Wszystkie zmiany w krajach europejskich po stronie wpływów ZSRR potoczyły się wręcz lawinowo, jak w dominie. Przebiegający na odcinku około 43 kilometrów mur w Berlinie nie tylko dzielił miasto, ale wyznaczał granicę wpływów ZSRR. Jego upadek przyczynił się do przyspieszenia przemian w Europie Środkowo-Wschodniej. To był bardzo ważny znak, że wiele już się zmieniło w sytuacji politycznej Europy, ale również, że zmiany te zataczają coraz większe kręgi (Gaddis, 2009, s. 272–274, 284–292).

3 października 1990 roku – niespełna rok po tym jak strażnicy na przejściu granicznym na Bronholmer Strasse zdecydowali się, nie pytając nikogo, otworzyć

bramy – podział Niemiec zapoczątkowany klęską drugiej wojny światowej dobiegł wreszcie końca (Gaddis, 2009, s. 293).

W drugiej połowie lat 80. cały stary podział polityczny chwiał się w posadach. Wybrany w 1985 r. na sekretarza generalnego KC KPZR Michaił Gorbaczow zapoczątkował politykę reform gospodarczych i politycznych oraz ocieplenia w stosunkach z Zachodem. 1 grudnia 1989 r., w czasie, gdy system komunistyczny w Polsce przestawał istnieć, a w Berlinie dopiero co upadł mur dzielący dotąd nie tylko symbolicznie Europę i świat, Michaił Gorbaczow odbył w Watykanie oficjalne spotkanie z Janem Pawłem II. Rozmawiali między innymi o zachowaniu pokoju w Europie i poszerzaniu sfery wolności w ZSRR. Media odnotowały z tego spotkania znamienne słowa wypowiedziane przez Gorbaczowa do swojej żony, gdy przedstawiał jej papieża, który jest autorytetem moralnym na świecie i jest także Słowianinem.

Joaquin Navarro-Valls podzielił się swoją historią związaną z posługą medialną dla Stolicy Apostolskiej w książce pt. *Moje lata z Janem Pawłem II. Prywatne zapiski rzecznika prasowego Watykanu 1984–2006*. Zapisał tam pod datą 1–4 grudnia 1989 r. historię związaną ze spotkaniem Michaiła Gorbaczowa z papieżem.

Gorbaczow odczytał swoje przemówienie po rosyjsku. Na koniec, improwizując, powiedział, że odchodzi z przekonaniem, że został wysłuchany, mówił o ewentualnej wizycie Papieża w Związku Sowieckim i podziękował za wymianę myśli, która odbyła się podczas tego spotkania (Navarro-Valls, 2024, s. 171–172).

Jan Paweł II po spotkaniu przekazał swojemu rzecznikowi:

powtórzyłem mu to, co mówię od lat: Kościół ma dwa płuca – tradycję wschodnią i tradycję łacińską. I potrzebuje oddychać obydwoma. „Bardzo dobrze” – odpowiedział. Potem zaś powiedziałem żartem: „Zrobił pan wielką reklamę papieża w telewizji”. On zaś odpowiedział: „Ja też często widzę Waszą Świątobliwość w sowieckiej telewizji”. I następnie papież komentował: wszystko to nie wynika z żadnej zasady ideologicznej. Uważam, że stoimy wobec pewnego rodzaju nawrócenia. Po ludzku nie da się zrozumieć, jak jego myślenie mogło dojść do obecnego punktu. Maryja Dziewica mówiła w Fatimie o nawróceniu Rosji. Modliłem się dużo o to spotkanie i powiedziałem mu o tym (Navarro-Valls, 2024, s. 171–172).

Sytuacja zmiany w Europie była oczywistością. Polski papież poprzez swoją nieugiętą postawę, wypowiedziane słowa, spotkania z osobami odpowiedzialnymi za polityczne życie w tym regionie krok po kroku doprowadził do zmian. Sam jednak nigdy tego sukcesu nie przypisał sobie.

Budowanie przyszłości i danie perspektywy nadziei dla Europy

Już w nowej rzeczywistości politycznej w Europie Środkowo-Wschodniej papież Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Polski w 1991 r. wyraził życzenie, by w przyszłości odwiedzić inne kraje tzw. bloku wschodniego. Odwiedzając wówczas Przemyśl, spotkał się z wiernymi Kościoła bizantyjsko-ukraińskiego (Jan Paweł II, *Przemówienie do wiernych Kościoła bizantyjsko-ukraińskiego*, 1997, s. 586–591). Niebawem też po rozpadzie ZSRR odwiedził kraje bałtyckie, w tym katolicką Litwę. Podczas VI Światowego Dnia Młodzieży w Częstochowie w sierpniu 1991 r. wśród miliona uczestników była spora grupa chłopców i dziewcząt z krajów ZSRR. Patrząc na nich, papież mówił, że „Kościół w Europie może w końcu swobodnie oddychać obydwojma płucami” (Jan Paweł II, *VI Światowy Dzień Młodzieży w Częstochowie*, 1991).

Wysiłki ku integracji europejskiej dla Europy płuca wschodniego były wspierane równolegle przez patriarchę ekumenicznego Bartłomieja I. Podczas swej wizyty w Parlamencie Europejskim w 1994 r. nie tylko poparł on integrację Europy, ale analogicznie jak papież apelował do polityków, by nie ograniczali jej do wąskiego kręgu krajów zachodnich. Dokładnie tak samo jak Jan Paweł II przypominał, że zjednoczenie kontynentu jest wspólnym zadaniem zwłaszcza na płaszczyźnie kultury, w której „Stary i Nowy Rzym pozostają punktami odniesienia dla kulturowej jedności Europy” (Przeciszewski, 2011).

Symboliczny punkt kulminacyjny dla polityki Watykanu w Europie Środkowo-Wschodniej nastąpił na zakończenie trzydniowej wizyty Jana Pawła II w zjednoczonych Niemczech, wieczorem 23 czerwca 1996 r. Wraz z kanclerzem Niemiec Helmutem Kohlem papież Jan Paweł II przeszedł przez otwartą Bramę Brandenburską, która przez 28 lat była symbolem podziału i nienaturalnego styku między Wschodem i Zachodem. Papież z Polski, który według Michała Gorbaczowa przyczynił się w znacznym stopniu do upadku bloku wschodniego, był głęboko poruszony swoją wizytą w Berlinie w tym symbolicznym miejscu.

Ze strachu przed wolnością ideologowie zmienili bramę w mur. Właśnie w tym miejscu Berlina, które w nienaturalnie podzielonej Europie stało się jednocześnie punktem stycznym między Wschodem a Zachodem, ujawniło się wobec całego świata ponure oblicze komunizmu, dla którego podejrzane było ludzkie pragnienie wolności i pokoju. Przede wszystkim jednak komunizm bał się wolności ducha. Także ją pragnęli zamurować brunatni i czerwoni dyktatorzy (Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne przed Bramą Brandenburską*, 1996, s. 177)

– powiedział wówczas papież. Kohl podziękował papieżowi za to, że nigdy nie pogodził się z nienaturalnym podziałem Europy żelazną kurtyną, a także,

że odegrał on decydującą rolę w urzeczywistnieniu marzenia o zjednoczeniu Niemiec. Jan Paweł II z kolei, zwracając się do kanclerza, powiedział: „jest pan budowniczym odzyskanej jedności pańskiego narodu” (Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne przed Bramą Brandenburską*, 1996, s. 176), który wykorzystał globalno-historyczną szansę zdobycia wolności dla wielu milionów rodaków i dopełnienia jedności narodu niemieckiego. I wówczas też Jan Paweł II przedstawił niezwykle dyskurs o powołaniu człowieka do wolności (Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne przed Bramą Brandenburską*, 1996, s. 177–179).

W czerwcu 1997 r. Jan Paweł II w Gnieźnie zwrócił się z przesłaniem do obecnych tam siedmiu prezydentów krajów europejskich: Polski, Niemiec, Czech, Litwy, Ukrainy, Słowacji i Węgier. Powiedział wprost, że nie będzie wspólnej Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą Duchą! Przypomniawszy, że to właśnie chrześcijaństwo, przez posługę misjonarzy, a zwłaszcza św. Wojciecha, przyniosło Ewangelię i wolność, a on sam jest „symbolem duchowej jedności Europy” (Jan Paweł II, *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej*, 1997, s. 915). Apelował:

trzeba, aby Europejczycy umieli zdecydowanie podjąć wysiłek twórczej współpracy, aby umacniali pokój między sobą i wokół siebie! Nie można pozostawić żadnego kraju, nawet słabszego, poza obrębem wspólnot, które obecnie powstają (Jan Paweł II, *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej*, 1997, s. 916).

Przeciwstawił się w ten sposób budowaniu nowych murów w Europie, które mogłyby oddzielić rozszerzoną Unię Europejską od innych krajów tego samego kontynentu.

Jesienią 1999 r. odbyło się w Rzymie II Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Europie. Jego owocem była znakomita adhortacja pt. *Ecclesia in Europa* z 28 czerwca 2003 r., ukazująca chrześcijaństwo jako wciąż nową nadzieję dla Europy. Jednym z najbardziej dosadnych zdań adhortacji jest określenie europejskiej współczesnej kultury jako przybierającej cechy milczącej apostazji człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał. Papież Europejczyk wołał, zwracając się do wszystkim mieszkańców wspólnoty europejskiej: „Nie lękaj się! Ewangelia nie jest ci przeciwna, ale jest po twojej stronie” (Jan Paweł II, 2003, nr 121). Budował więc na nowo tożsamość i rzeczywistość narodów po odzyskanej wolności.

Papież Jan Paweł II odwiedził Polskę siedem razy w latach: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. To podczas pielgrzymek przed 1989 r. nawoływał do szacunku człowieka w tej części Europy, a od 1991 r. mówił o zagospodarowaniu daru wolności. Jak wielu komentatorów określa, wszystkie te pielgrzymki były budzeniem narodowej świadomości i odzyskania niepodległości, a później służyły do właściwego budowania przyszości.

Pielgrzymki papieskie w tzw. bloku wschodnim poza papieską ojczyzną odbyły się w kolejności alfabetycznej w następujących krajach: Czechosłowacja – 1990 r., Czechy – 1995, 1997 r.; Słowacja – 1995, 2003 r.; Węgry – 1991, 1996 r.; Łotwa, Litwa, Estonia – 1993 r.; Chorwacja – 1994, 1998, 2003 r.; Słowenia – 1996, 1999 r.; Bośnia i Hercegowina – 1997, 2003 r.; Rumunia – 1999 r.; Ukraina – 2001 r.; Kazachstan, Armenia – 2001 r. i Bułgaria – 2002 r. I tak dopełniała się działalność duchowa, ale także narodowościowa papieża Słowianina. Upomnienie się przez papieża w Gnieźnie w 1979 r. o chrześcijańskie korzenie Europy, a tym samym o wolność w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, dokonywało się na oczach świata. I nikt już tego duchowego, ale i politycznego procesu nie mógł zatrzymać.

Pokróćce zostaną przedstawione teraz wspomniane wyżej pielgrzymki, z uwzględnieniem najważniejszych tez głoszonych podczas nich przez Jana Pawła II.

W dniach 21–22 kwietnia 1990 r. papież Jan Paweł II przybył na Czechosłowację. Pielgrzymka ta odbyła się jeszcze przed podziałem w 1993 r. na dwa kraje: Czechy i Słowację. To wówczas papież z wielką radością powiedział w Pradze na powitalnym spotkaniu na lotnisku:

to co przez długie lata było niemożliwe, dziś stało się rzeczywistością. Jak do tego doszło? Jakie okoliczności przyczyniły i przyczyniają do powstania sytuacji, w której się znajdujemy? (...) Warszawa, Moskwa, Budapeszt, Berlin, Praga, Bukareszt, by wymienić jedynie stolice, stały się niejako etapami długiej pielgrzymki ku wolności (...) zamiar zbudowania świata bez Boga okazał się iluzoryczny. I nie mogło być inaczej! Nieznany pozostawał tylko moment i sposób, w jaki miało to (upadek komunizmu) nastąpić. Cierpienie prześladowanych dla sprawiedliwości, solidarność tych, którzy się zespolicili w dążeniu do zachowania ludzkiej godności, wrodzona tęsknota duszy człowieka do tego, co nadprzyrodzone oraz modlitwy sprawiedliwych – wszystko to sprawiło, że droga wolności w prawdzie została odnaleziona (Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku Ruzyně* s. 764–765).

Ważne i symboliczne było także spotkanie na Hradczanach, podczas którego papież mówił o roli i zadaniu kultury dla przetrwania tożsamości narodu przez lata istnienia systemu komunizmu w walce o wolność. Obecni na tym spotkaniu byli także studenci. I dlatego też do nich apelował papież w kontekście budowania przyszłości:

zachowajcie w sobie pragnienie wartości duchowych jako wielki owoc cierpień waszego narodu! Zachowajcie w sobie odwagę szukania prawdy i sensu życia także poza granicami, jakie waszemu poszukiwaniu pragnie narzucić materializm – czy to materializm jako ideologia, czy też praktyczny materializm konsumpcyjnego życia. Rdzeniem wszelkiego materializmu jest lęk. Lęk przed

nicością, która pozostaje, kiedy człowiek jest oderwany od rzeczywistego sensu swego życia. Dlatego to systemy polityczne, budowane przez materializm, karmi się lękiem i lęk utrzymuje je przy życiu (Jan Paweł II, *Przemówienie na Hradczanach*, 1990, s. 784).

Papież na zakończenie pielgrzymki w Bratysławie wzywał błogosławieństwa Boga dla narodów tego kraju.

Jan Paweł II przybył w dniach 20–21 maja 1995 r. z wizytą duszpasterską do Czech i odwiedził wówczas Olomuniec, gdzie kanonizował Jana Sarkandra i Zdzisławę z Lemberku. Na spotkaniu z młodzieżą wzywał do budowania przyszłości opartej na Chrystusie i pójścia za jego krzyżem, który „nie jest symbolem porażki, ale zwycięstwa, zwycięstwa prawdziwej miłości, zwycięstwa Boga i człowieka w Chrystusie” (Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na świętej Gorce*, 1995, s. 806). W dniach 25–27 kwietnia 1997 r. papież odwiedził Czechy z trzecią już swoją pielgrzymką. W Pradze wspominał św. Wojciecha podczas obchodów 1000-lecia jego męczeńskiej śmierci.

W dniach od 30 czerwca do 3 lipca 1995 r. papież Jan Paweł II odwiedził Słowację (Košídar, Labo i Vragaš, 1995). Była to jego druga pielgrzymka, podczas której odwiedził Koszyce, Spiską Kapitułę, Poprad oraz sanktuarium maryjne w Śaštynie i Lewoczy. Podczas homilii 3 lipca w tym ostatnim miejscu mówił: „my jesteśmy pokoleniem kończącego się XX stulecia. Musimy przyznać, że wytrwanie w wierze w tym rejonie zawdzięczamy świadectwu także tego sanktuarium” (Majorczyk, 2010, s. 86). Trzecia papieska pielgrzymka na Słowacji odbyła się w dniach 11–14 września 2003 r. W Bańskiej Bystrzycy mówił zwłaszcza o wychowaniu do wolności: „oto czego powinniśmy się dzisiaj nauczyć: dojrzenia do wolności (...) w rodzinach kształtuje się przyszłość narodu” (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na placu Słowackiego Powstania Narodowego*, 2003, s. 843).

Pierwsza papieska pielgrzymka na Węgry odbyła się w dniach 16–20 sierpnia 1991 r. Była to niezwykle ważna wizyta. Podczas spotkania ze światem kultury i nauki papież wyraźnie podkreślał rolę twórców w odzyskanej wolności. Dosadnie też powiedział:

z jakim żalem i bólem przeżywaliśmy fakt, że w krajach Europy Środkowej i Wschodniej wybitne osobowości były odsuwane na margines, ponieważ eliminowano je z życia społecznego i kulturalnego za nieugiętą wierność wartościom wiary. Z radością widzimy dzisiaj, jak załamują się ideologiczne monopole i jak krzepnie nowe społeczeństwo, szanując owe podstawowe ludzkie wartości (Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury*, 1991, s. 696).

Na zakończenie swojej pielgrzymki na lotnisku apelował:

zwracam się z usilnym apelem do państwa i do Kościoła, aby połączyły swoje wysiłki w służbie dobru wspólnemu, by chronić i umacniać prawa człowieka oraz fundamentalne wartości, bez których nie może żyć żadne społeczeństwo, by tworzyć nowe pokolenie ludzi zdolnych korzystać z wolności w sposób odpowiedzialny i świadomych tego, że przyjdzie im zdać sprawę ze swoich czynów wobec braci i siostr i wobec Boga (Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku. Państwo i Kościół w służbie dobra wspólnego*, 1991, s. 741).

Druga papieska pielgrzymka na Węgry odbyła się w dniach 6–7 września 1996 r.

Bardzo ważna była pielgrzymka do Albanii w dniu 25 kwietnia 1993 r. Trwająca zaledwie czternaście godzin wizyta była głoszeniem wiary w Jezusa Chrystusa w kraju, w którym twierdzono, że Boga nie ma. Ludowa Socjalistyczna Republika Albanii uważała się za pierwsze ateistyczne państwo. Wszelkie przejawy religijności były tam surowo karane. Podczas ważnego przemówienia do narodu albańskiego papież mówił:

strasliwy był bowiem w systemach totalitarnych obraz życia ludzkiego, którego i wy zazналиście, a które pozbawiało człowieka jednego z najbardziej fundamentalnych praw: wolności poglądów i działania, wolności sumienia. To deptanie praw miało nierzadko formę niezwykle brutalnych represji. Wiemy przecież, że zamykano kościoły wszystkich wyznań, a nawet skazywano na śmierć kapłanów, którzy ośmielili się udzielać sakramentów. Ludzie wierzący byli prześladowani, więzieni i nękanii na wszelkie sposoby (Jan Paweł II, *Przemówienie do narodu albańskiego*, 1993, s. 1057–1064).

Pielgrzymka ta była hołdem dla bohaterów wiary w Albanii.

Papież Jan Paweł II odwiedził kraje nadbałtyckie w 1993 r. I tak w Litwie był w dniach 4–8 września 1993 r., gdzie już na pierwszym spotkaniu w Wilnie wyraził powiadział:

bardzo się cieszę, że to nasze pierwsze spotkanie odbywa się w wileńskiej katedrze, zamkniętej w 1950 roku i przywróconej do kultu w 1989 roku. W tej świątyni, w której bije serce narodu litewskiego (...) macie za sobą długi okres, w którym wasza wiara niczym cenny metal w tyglu została poddana bardzo trudnej próbie (Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania z duchowieństwem w katedrze św. Stanisława*, 1993, s. 617).

Ważną analizę tego, co spotkało Litwę w czasach XX w., przedstawił papież podczas spotkania z przedstawicielami kultury i nauki na Uniwersytecie Wileńskim, podkreślając, jak istotna jest jedność pomiędzy kulturą a Kościołem, że służy bardzo przyszłości narodu i państwa po komunistycznej erze w budowaniu

przyszłości (Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata kultury i nauki na Uniwersytecie Wileńskim*, 1993).

W dniach od 8 do 10 września 1993 r. papież odwiedził Łotwę, gdzie podkreślał, jak ważne jest, że Kościół i mieszkańcy Łotwy w godzinie krzyża dyktatury komunistycznej zachowali nadzieję na godzinę zmartwychwstania, a teraz powinni przyszłość budować na wielkodusznym przebaczeniu i pojednaniu, co przyczyni się do odmiany życia także dla tych, którzy zadawali cierpienie swoim siostram i braciom (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w amfiteatrze w Parku Meža*, 1993, s. 654).

10 września papież przybył do Estonii, gdzie w Tallinie mówił o koniecznej postawie miłości na wzór Chrystusa i zwracał uwagę na potrzebę przygarniania siebie nawzajem, co z pewnością było niezwykle istotne w kontekście zamieszkiwania tego kraju przez Rosjan, Białorusinów, Polaków, Litwinów i innych. Padły też przed błogosławieństwem bardzo ważne papieskie słowa:

musimy dostrzegać dzieło Opatrzności w tym, że dane nam było przeżyć w Europie te przemiany, które doprowadziły także do odzyskania niepodległości przez kraje bałtyckie: Litwę, Łotwę i Estonię. Z tego miejsca, geograficznego i historycznego, musimy spojrzeć na cały nasz kontynent (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na placu ratuszowym. Miłość na wzór Chrystusa*, 1993, s. 677).

Jan Paweł II przebywał w Chorwacji po raz pierwszy w dniach 10–11 września 1994 r. (Jan Paweł II, *Chorwacja*, 1994). Ta pielgrzymka, będąca szczególnie wezwaniem do przebaczenia i pokoju, miała wielkie znaczenie historyczne. Papież mówił wówczas:

ze szczególnym wzruszeniem wspominam stronice waszej niedawnej historii, stronice wierności Chrystusowi i papieżowi, zapisane w latach bezpośrednio po II wojnie światowej. Arcybiskup Zagrzebia kard. Alojzy Stepinac był tej historii uczestnikiem, a za swą niezłomną wierność Ewangelii zapłacił cierpieniem i różnego rodzaju bolesnymi doświadczeniami (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na Hipodromie*, 1994, s. 952–953).

Druga pielgrzymka do Chorwacji odbyła się w dniach 2–4 października 1998 r. Gdy podczas mszy w Marija Bistrica 3 października 1998 r. beatyfikował kardynała Stepinaca, mówił, że on wolał przyjąć cierpienie niż zdradzić Chrystusa oraz że w nim można dostrzec syntezę tragedii, jaka dotknęła naród chorwacki, w sumie całą Europę, a były to trzy wielkie plagi: faszyzm, nazizm i komunizm (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej kard. Alojzego Stepinaca*, 1998). W dniach od 5 do 9 czerwca 2003 r. papież Jan Paweł II po raz trzeci przebywał w Chorwacji (Filipović, 2003). Już na lotnisku podczas powitania wzywał, by budować przyszłość na trwałych fundamentach, i zauważał, że

już od prawie trzynastu lat Chorwacja idzie drogą wolności i demokracji. Patrząc w przyszłość z ufnością i nadzieją, trzeba teraz z odpowiedzialnym i wielkodusznym udziałem wszystkich umocnić stabilność społeczną, która doprowadzi do poprawy sytuacji na runku pracy, w zakresie opieki społecznej, oświaty dostępnej dla całej młodzieży, podjąć walkę z każdą formą ubóstwa i nierówności, w atmosferze serdecznych relacji z sąsiednimi krajami (Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku*, 2003, s. 978).

Gdy zawierzył na końcu w Zadarze naród chorwacki Matce Bożej, padły niezwykle słowa przyjęte z wielkim aplauzem: „Dziękuję ci, Chorwacio!”.

W dniach 17–19 maja 1996 r. Jan Paweł II pielgrzymował do Słowenii po raz pierwszy. Druga pielgrzymka do tego kraju odbyła się 19 września 1999 r. Podczas mszy św. beatyfikacyjnej w Mariborze, wspominając historię i działalność beatyfikowanego biskupa tego miejsce, mówił:

nowy błogosławiony jawi się nam jako wzór prawdziwego patriotyzmu. Jego działalność wywarła decydujący wpływ na dzieje waszego narodu i przyczyniła się w znacznej mierze do uzyskania niepodległości (...) niech jego przykład, a zwłaszcza jego wstawiennictwo stanie się źródłem solidarności i prawdziwego pokoju między wszystkimi narodami tego rozległego regionu Europy (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. i beatyfikacji bp Antoniego Marcina Słomśka*, 1996, s. 1013–1018).

Jan Paweł II przybył do Bośni i Hercegowiny z pierwszą pielgrzymką w dniach 12–13 kwietnia 1997 r. W dniu 22 lipca 2003 r. papież Jan Paweł II odwiedził ponownie ten kraj (Filipović, 2004). To podczas tej ostatniej pielgrzymki papież ogłosił błogosławionym Ivana Merza (+1928), Chorwata, 32-latkę, który był świeckim działaczem katolickim, przywołując ważne historyczne fakty z historii.

Papież pielgrzymował do Rumunii w dniach 7–9 maja 1999 r. Już na lotnisku podczas przemówienia powitalnego mówił:

w stuleciu, które zbliża się ku końcowi, wasza ojczyzna zaznała okrucieństwa systemów totalitarnych, dzieląc cierpienia wielu innych krajów Europy. Reżim komunistyczny zlikwidował Kościół obrządku bizantyjsko-rumuńskiego, zjednoczony z Rzymem i prześladował biskupów i kapłanów, zakonników, zakonnice i świeckich, tak, że wielu z nich zapłaciło krwią za swoją wierność Chrystusowi. Niektórzy byli torturowani, ale uszli z życiem i są do dziś wśród nas. Myślę ze wzruszeniem o zasłużonym i drogim kard. Alexandru Todei (...) który spędził 14 lat w więzieniu i 25 pod nadzorem policyjnym (Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku*, 1999, s. 922).

Podczas mszy w Bukareszcie w dniu 9 maja papież znów przypomniał:

drodzy katolicy rumuńscy, dobrze wiem, jak wiele wycierpieliście w trudnych latach panowania komunizmu; wiem też z jak wielką odwagą trwaliście w wierności Chrystusowi i jego Ewangelii (...) w dążeniu do zachowania i szerzenia wspólnych wartości bądźcie zawsze gotowi do czynnej współpracy z wszystkimi społecznościami etniczno-społecznymi i religijnymi żyjącymi w waszym kraju (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w parku Podul Izvor*, 1999, s. 922).

Wizyta Jana Pawła II w Ukrainie odbyła się w dniach od 23 do 27 czerwca 2001 r. Papież odwiedził wówczas Kijów i Lwów. Już na samym początku tej pielgrzymki można było wyczuć jej niezwykle, historyczne znaczenie. Papież powiedział wówczas:

długo czekałem na tę wizytę i żarliwie się modliłem, by mogła się ona odbyć. Wreszcie, z głębokim wzruszeniem i radością mogłem ucałować ukochaną ziemię Ukrainy. Dziękuję Bogu za dar, który dziś jest mi dany. (...) Przybywam do was jako brat w wierze, aby uściskać tak licznych chrześcijan, którzy pośród najcięższych cierpień wytrwali w wierności dla Chrystusa ... Pozdrawiam Cię Ukraino, odważny i wytrwały świadek wierności wartościom wiary. Ileż wycierpiałś, walcząc w trudnych chwilach w obronie wolności wyznawania wiary! (Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na międzynarodowym lotnisku Boryspol*, 2001, s. 298–300).

Także w tym przemówieniu nie unikał trudnych tematów, mówiąc:

w ciągu wieków naród ukraiński przeżył szczególnie ciężkie i wyniszczające próby. ... W sposób szczególny pod uciskiem totalitarnych reżimów, zarówno komunistycznego jak i nazistowskiego, naród narażony był na niebezpieczeństwo utraty własnej tożsamości narodowej, kulturalnej i religijnej (Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na międzynarodowym lotnisku Boryspol*, 2001, s. 304).

Ukazał też perspektywę: „Ukraina ma wyraźne powołanie europejskie, podkreślone także przez chrześcijańskie korzenie waszej kultury” (Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na międzynarodowym lotnisku Boryspol*, 2001, s. 306). Niezwykle też ważne było spotkanie ze światem polityki, kultury, nauki i biznesu w tym samym dniu pielgrzymki w pałacu Mariańskim w Kijowie. Papież przywoływał historię Ukrainy, zwłaszcza Kijowa, i walkę Ukraińców o wolność, której nikt nie potrafił zniszczyć. Bardzo szczegółowo omawiając ową historię, wskazał też na perspektywę przyszłości (Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na międzynarodowym lotnisku Boryspol*, 2001 r.). We Lwowie 26 czerwca 2001 r. odbyło się bardzo ważne spotkanie papieża z młodymi. Mówił do nich o historii i odpowiedzialności za przyszłość narodu i każdego z nich osobno.

Drodzy młodzi, wasz naród przeżywa trudne i złożone przejście od reżimu totalitarnego, który przez tyle lat go uciskał, do wreszcie wolnego i demokratycznego społeczeństwa. Wolność jednak wymaga mocnych, odpowiedzialnych sumień. Wolność jest wymagająca i w pewnym sensie trudniejsza niż niewola! (...) nie przechodźcie z niewoli reżimu komunistycznego do niewoli konsumizmu, innej formy materializmu, który nawet nie odrzucając Boga, faktycznie Go neguje, wyłączając Go z życia (Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z młodzieżą Ukrainy*, 2001, s. 388).

Jakże to niezwykle w kontekście agresji rosyjskiej na Ukrainę od 24 lutego 2022 r. i wojny trwającej niestety do dzisiaj. Czyżby Europa nie odrobiła raz już danej lekcji historii?

W dniach 22–27 września 2001 r. papież Jan Paweł II odwiedził Kazachstan i Armenię (Bujak, 2001). Na placu w Astanie dał wyraz jedności z umęczonym ludem kazachskim:

znam waszą historię, znam cierpienia, którym wielu z was zostało poddanych, kiedy poprzedni totalitarny reżim wyrwał was z własnej ziemi ojczystej i deportował do rozpaczliwych warunków i straszliwej nędzy. Cieszę się, że mogę być tutaj wśród was, aby wam powiedzieć, że sercu papieża jesteście bliscy (Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona na placu Matki Ojczyzny w Astanie*, 2001, s. 22).

W Armenii papież mówił o chwalebnym męczeństwie wielu Ormian na czele z biskupami, to świadectwo owocuje dzisiejszą wiarą (Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Eczmiadzinie*, 2001). Wymownym też świadectwem jedności w relacji do Boga i człowieka była wspólna deklaracja papieża Jana Pawła II oraz patriarchy Garegina II (Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Eczmiadzinie*, 2001).

W dniach 23–26 maja 2002 r. papież odwiedził Bułgarię i nawiązując do historii tego narodu podczas beatyfikacji w Płowdiwie 26 maja 2002 r., mówił:

gdy myślę o trzech nowych błogosławionych, czuję się zobowiązany oddać hołd pamięci innych wyznawców wiary, synów Kościoła prawosławnego, którzy w tych samych czasach reżimu komunistycznego ponieśli śmierć męczeńską (Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. i beatyfikacji trzech męczenników*, 2002, s. 908).

Była to niezwykła pielgrzymka ku jedności z prawosławiem, ale z pełnym także szacunkiem do wyznawców islamu. Była to pielgrzymka ważna służąca historycznej pamięci i tożsamości Bułgarów.

Podsumowanie

Liczne są sytuacje i słowa, w których papież Jan Paweł II walczył o świat chrześcijański i równocześnie o miejsce religii, ale i tożsamości narodowej każdego w Europie Środkowo-Wschodniej. 4 marca 1992 r. w całym tym dziejowym kontekście i sytuacji politycznej owych państw i narodów Jan Paweł II wyznawał w pokorze, że:

w 1978 roku, kiedy zostałem wybrany na papieża, nie mogłem sobie wyobrazić, że będę świadkiem tak radykalnej przemiany, jak ta która zmieniła oblicze Europy Wschodniej ... był to znak, światło, zapowiedź tego, co nadeszło później (Navarro-Valls, 2024, s. 267).

Wkład Jana Pawła II w ustrojowe zmiany dotyczył zwłaszcza tego, że dzięki niezachwianej wierze papież Słowianin stał się niezwykle ważnym narzędziem w rękach Opatrzności.

W opracowaniu przedstawione zostały najważniejsze wątki owej historii i wyjątkowej duchowej roli, jaką odegrał papież Jan Paweł II w zmianach ustrojowych w Europie Środkowo-Wschodniej. Sam, dzisiaj już święty, chociażby w przytoczonej wyżej wypowiedzi, ale także w wielu innych, nie przypisywał sobie tego dzieła. Był to jednak niezwykle papież na zmiany ustrojowe i budowanie przyszłości Europy, który został dany Kościołowi i światu w odpowiednim momencie historii.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

- Jan Paweł II (1979). Homilia na Wzgórzu Lecha, Gniezno 3 czerwca 1979. W: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja*. Poznań–Warszawa: Pallotinum.
- Jan Paweł II (1980a). Homilia na Placu Zwycięstwa. Warszawa, 2 czerwca 1979. W: J. Żukowicz (red.), *Gaude Mater Polonia*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II (1980b). *Przemówienie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II podczas wizyty w siedzibie organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw oświaty, nauki i kultury (UNESCO), Paryż, 2 czerwca 1980 r.* Kraków: Wydawnictwo Znak, 14.
- Jan Paweł II (1985). *Slavorum Apostoli*. Warszawa.
- Jan Paweł II (1997). *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*. Kraków: Znak
- *Homilia w czasie Mszy św. na zakończenie*, 600–603.

- *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej*, 915–916.
 - *Przemówienie do wiernych Kościoła bizantyjsko-ukraińskiego*, 586–591.
 - *Przemówienie wygłoszone w czasie nawiedzenia prokatedry*.
- Jan Paweł II (2001a). Homilia wygłoszona na placu Matki Ojczyzny w Astanie. W: A. Bujak, *Czas pojednania. Pielgrzymka Ojca Świętego do Kazachstanu i Armenii*, red. W. Bartkowski i S. Stachowski. Kraków: Biały Kruk, 22.
- Jan Paweł II (2001b). Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Eczmiadzinie. W: A. Bujak, *Czas pojednania. Pielgrzymka Ojca Świętego do Kazachstanu i Armenii*, red. W. Bartkowski i S. Stachowski. Kraków: Biały Kruk, 124–129.
- Jan Paweł II (2002a). Przemówienie Jana Pawła II wygłoszone do świata polityki, kultury, nauki i biznesu, Kijów 23 czerwca 2001 r. W: W. Mokry (red.), *Apostolskie słowo Jana Pawła II na Ukrainie w 2001 roku*. Kraków: Wydawnictwo Szwajpolt Fiol.
- Jan Paweł II (2002b). Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z młodzieżą Ukrainy, Lwów 26 czerwca 2001 r. W: W. Mokry (red.), *Apostolskie słowo Jana Pawła II na Ukrainie w 2001 roku*. Kraków: Wydawnictwo Szwajpolt Fiol.
- Jan Paweł II (2003). *Ecclesia in Europa*. Rzym.
- Jan Paweł II (2009). *Dzieła zebrane*, t. XI. *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 3. *Austria, Niemcy, Włochy i inne kraje europejskie*, red. P. Ptasznik, M. Mokrzycki, T. Dzidek, Z. Kijas, J. Poniewierski, G. Ryś, P. Ślabek i J. Urban. Kraków: Wydawnictwo M:
- *Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej kard. Alojzego Stepinaca*, Marija Bistrica, 3 października 1998 r. Kraje bałkańskie, Chorwacja, druga pielgrzymka 2–4 października 1998 r., 963.
 - *Homilia podczas Mszy św. i beatyfikacji bp Antoniego Marcina Słomska*, Maribor, 19 września 1999 r. Kraje bałkańskie, Słowenia, druga pielgrzymka 19 września 1999 r., 1013–1018.
 - *Homilia podczas Mszy św. i beatyfikacji trzech męczenników*, Płowdiw, 26 maja 2002 r. Kraje wschodnioeuropejskie, Bułgaria. Pielgrzymka 23–26 maja 2002 r., 908.
 - *Homilia podczas Mszy św. na Hipodromie*, Zagrzeb, 10 września 1994 r. Kraje bałkańskie, Chorwacja, pierwsza pielgrzymka 10–11 września 1994 r., 952–953.
 - *Homilia podczas Mszy św. na placu ratuszowym. Miłość na wzór Chrystusa*, Tallin, 10 września 1993 r. Kraje nadbałtyckie, Estonia, 10 września 1993 r., 677.
 - *Homilia podczas Mszy św. na placu Słowackiego Powstania Narodowego*, Bańska Bystrzyca, 12 września 2003 r. Kraje wschodnioeuropejskie, Słowacja, trzecia pielgrzymka 11–14 września 2003 r., 843.
 - *Homilia podczas Mszy św. w amfiteatrze w Parku Meża*, Ryga, 8 września 1993 r. Kraje nadbałtyckie, Łotwa, 8–10 września 1993 r., 654.
 - *Homilia podczas Mszy św. w parku Podul Izvor*, Bukareszt, 9 maja 1999 r. Kraje wschodnioeuropejskie, Rumunia. Pielgrzymka 7–9 maja 1999 r., 922.

- Kraje bałkańskie, Albania, 25 kwietnia 1993 r., 1057–1064.
- Kraje bałkańskie, Bośnia i Hercegowina, druga pielgrzymka 22 czerwca 2003 r., 1047–1051.
- Kraje bałkańskie, Chorwacja, druga pielgrzymka 2–4 października 1998 r., 961–973.
- Kraje bałkańskie, Chorwacja, pierwsza pielgrzymka 10–11 września 1994 r., 949–958.
- Kraje bałkańskie, Chorwacja, trzecia pielgrzymka 5–9 czerwca 2003 r., 977–990.
- Kraje bałkańskie, Słowenia, druga pielgrzymka 19 września 1999 r., 1013–1018.
- Kraje bałkańskie, Słowenia, pierwsza pielgrzymka 17–19 maja 1996 r., 995–1009.
- Kraje wschodnioeuropejskie, Bułgaria, pielgrzymka 23–26 maja 2002 r., 895–915.
- Kraje wschodnioeuropejskie, Czechy, trzecia pielgrzymka 25–27 kwietnia 1997 r., 807–820.
- Kraje wschodnioeuropejskie, Rumunia, pielgrzymka 7–9 maja 1999 r., 921–944.
- Kraje wschodnioeuropejskie, Słowacja, druga pielgrzymka 30 czerwca – 3 lipca 1995 r., 823–835.
- Kraje wschodnioeuropejskie, Ukraina, pielgrzymka, 23–27 czerwca 2001 r., 853–889.
- Kraje wschodnioeuropejskie, Węgry, druga pielgrzymka 6–7 września 1996 r., 743–758.
- *Przemówienie do narodu albańskiego*, Tirana 25 kwietnia 1993 r. Kraje bałkańskie, Albania, 25 kwietnia 1993 r., 1057–1064.
- *Przemówienie na Hradczanach*, Praga 21 kwietnia 1990 r. Kraje wschodnioeuropejskie, Czechosłowacja, pierwsza pielgrzymka 21–22 kwietnia 1990 r., 784.
- *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na świętej Gorce*, Ołomuniec, 21 maja 1995 r. Kraje wschodnioeuropejskie, Czechy, druga pielgrzymka 20–21 maja 1995 r., 806.
- *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury*, Budapeszt 17 sierpnia 1991 r. Kraje wschodnioeuropejskie, Węgry, pierwsza pielgrzymka 16–20 sierpnia 1991 r., 696.
- *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata kultury i nauki na Uniwersytecie Wileńskim*, Wilno, 5 września 1993 r. Kraje nadbałtyckie, Litwa 4–8 września 1993 r., 627–631.
- *Przemówienie powitalne na lotnisku Ruzyně*, Praga, 21 kwietnia 1990 r. Kraje wschodnioeuropejskie, Czechosłowacja, pierwsza pielgrzymka 21–22 kwietnia 1990 r., 764–765.

- *Przemówienie powitalne na lotnisku*, Bukareszt 7 maja 1999 r. Kraje wschodnioeuropejskie, Rumunia. Pielgrzymka 7–9 maja 1999 r., 922.
- *Przemówienie powitalne na lotnisku*, Krk, 5 czerwca 2003 r. Kraje bałkańskie, Chorwacja, trzecia pielgrzymka 5–9 czerwca 2003 r., 978.
- *Przemówienie pożegnalne na lotnisku. Państwo i Kościół w służbie dobra wspólnego*, Budapeszt 20 sierpnia 1991 r. Kraje wschodnioeuropejskie, Węgry, pierwsza pielgrzymka 16–20 sierpnia 1991 r., 741.
- *Przemówienie pożegnalne przed Bramą Brandenburską*, Berlin 23 czerwca 1996 r. Niemcy, trzecia pielgrzymka, 21–23 czerwca 1996 r., 176–179.
- *Przemówienie w czasie spotkania z duchowieństwem w katedrze św. Stanisława*, Wilno, 4 września 1993 r. Kraje nadbałtyckie, Litwa 4–8 września 1993 r., 617.

Jan Paweł II (2016). VI Światowy Dzień Młodzieży w Częstochowie, 1991. W: M. Duda (red.), *VI Światowy Dzień Młodzieży, Przygotowanie duchowe i przeżycie*, t. II/1. Częstochowa.

Opracowania:

- Brzeziński, Z. (1988). *Mysł i działanie w polityce międzynarodowej*. Londyn: Wydawnictwo Aneks.
- Dziedzic, S. i Ruszar, J.M. (red). (2021). *Milcząca wzajemność. Inspiracje artystyczne młodego Karola Wojtyły*. Kraków: Instytut Literatury.
- Dziwisz, S. (2007). *Świadectwo*. W rozmowie z Gian Franco Svidercoschim. Warszawa: Wydawnictwo TBA.
- Fede e cultura. Antologia di testi del Magistero Pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*. (2003). Citta del Vaticano.
- Filipović, Z. (red.) (2003). *Sveti Otac Ivan Pavao II. u III. Pochodu Hrvatskoj 5.-9. VI. 2003. Dubrovnik, Osijek, Dakovo, Rijeka, Zadar*. Prosinac.
- Filipović, Z. (red.) (2004). *Sveti Otac Ivan Pavao II. u II. pastirskom pochodu Bosni i Hercegovini Banja Luka 22. Lipnja 2003*. Veljača.
- Gaddis, J.L. (2009). *Zimna wojna. Historia podzielonego świata*. Kraków: Znak.
- Grajewski, A. i Skwara, M. (2011). *Papież musiał zginąć – Wyjaśnienia Alego Agcy*. Katowice: IPN i Gość Niedzielny.
- Grajewski, A. i Skwara, M. (2015). *Agca nie był sam – Wokół udziału komunistycznych służb specjalnych w zamachu na Jana Pawła II*. Katowice: IPN i Instytut Gość Media.
- Imposimato, F. i Provvisionato S. (2011). *Zamach na papieża*. Warszawa: Czerwone i Czarne.
- Košidar, J., Labo, Š. i Vragaš, Š. (red.) (1995). *Apoštol Národov Dvadsiateho Staročia, Druhá Návšteva Jána Pavla II. Na Slovensku*. Trnava.
- Kucharczyk, G. i Rak, K. (2024). *Piekielni sąsiedzi. Jak Rosja i Niemcy dogadywały się kosztem Polski*. Warszawa: Bellona.

- Majorczyk, A. (red.). (2010). *Jan Paweł II pod Tatrami. Pielgrzymki do Polski i na Słowację 1979–2002*. Nowy Targ: Powiatowe Centrum Kultury w Nowym Targu.
- Navarro-Valls, J. (2024). *Moje lata z Janem Pawłem II. Prywatne zapiski rzecznika prasowego Watykanu 1984–2006*. Kielce: Jedność.
- Riccardi, A. (2014). *Jan Paweł II. Biografia*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Pojavnik, I. (red.) (1996). *Sveti Oče med nami*. Ljubljana.
- Tacik, J. (2017). *Zamach. Jan Paweł II – 13 maja 1981. Spisek. Śledztwo. Spowiedź*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Weigel, G. (2024). *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*. Poznań: W drodze.
- Wspólna deklaracja Jego Świątobliwości Jana Pawła II i Jego Świątobliwości Garegina II w Świętym Eczmiadzinie w Armenii*. (2001). W: A. Bujak, *Czas pojednania. Pielgrzymka Ojca Świętego do Kazachstanu u Armenii*, red. W. Bartkowski i S. Stachowski. Kraków: Biały Kruk, 140–141.
- Zięba, M. (2020). *Pontyfikat na czasy zamętu. Jan Paweł II wobec wyzwań Kościoła i świata*. Poznań: W drodze.

Netografia

- Głos Live. (2024). *Papież Jan Paweł II wśród uhonorowanych pośmiertnie w Dniu Czeskiego Święta Narodowego*; 29.10.2024. Pozyskano z: https://glos.live/Wiadomosci_czechy/d/papiez_jan_pawel_ii_wsrod_uhonorowanych_posmiertnie_w_dniu_czeskiego_swiecia_narodowego/ (dostęp: 14.01.2025).
- Przeczyszewski, M. (2011). *Akt europejski Jana Pawła II*; 3.06.2011. Pozyskano z: <https://www.ekai.pl/akt-europejski-jana-pawla-ii/> (dostęp: 2.05.2025).
- Przeczyszewski, M. (2014). *Jana Pawła II Europa dwóch płuc*; 20.04.2014. Pozyskano z: <https://www.ekai.pl/jana-pawla-ii-europa-dwoch-pluc/> (dostęp: 19.01.2025).
- Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. (2024). *Konferencja: Religie i ideologie w rosyjskiej przestrzeni imperialnej*. Pozyskano z: <https://upjp2.edu.pl/aktualnosci/konferencja-religie-i-ideologie-w-rosyjskiej-przestrzeni-imperialnej-16892024-2627-ix-2024-2665.html> (dostęp: 14.01.2025).

Robert Tyrała – profesor nauk humanistycznych. W latach 1997–2020 pracował na Akademii Muzycznej w Krakowie. Od 2000 r. pracuje na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (od 1 września 2020 r. jest rektorem UPJ-PiI). W latach 2005–2020 był przewodniczącym Archidiecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej w Krakowie, prezydentem Polskiej (2004–2009) i Międzynarodowej (2009–2017) Federacji *Pueri Cantores*. Od 2012 r. jest konsultorem Podkomisji ds. Muzyki Kościelnej Konferencji Episkopatu Polski. Od 2020 r. jest konsultorem Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. Nagrodzony

przez Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski *Srebrną Piszczatką* za zasługi dla rozwoju muzyki kościelnej w Polsce (2015), tytułem *Fellow of Royal School of Church Music* od Anglikańskiego Kościoła za zasługi w dziedzinie muzyki kościelnej na forum międzynarodowym (2016), Złotą Odznaką Honorową Województwa Małopolskiego *Krzyż Małopolski* (2018), Srebrnym Krzyżem Zasługi (2018), srebrnym medalem *Gloria Artis* (2020), złotym medalem *Zasłużony dla Nauki Polskiej Sapientia et Veritas* (2023), Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (2025). Opublikował 4 monografie oraz przeszło 150 artykułów naukowych i popularnonaukowych. Wziął udział z referatem w przeszło 80 konferencjach naukowych w Polsce i za granicą. Wypromował 125 licencjatów i magistrów oraz 9 doktorów. Jego zainteresowania naukowe skupią się wokół muzyki kościelnej, szczególnie chorału gregoriańskiego, dokumentów Kościoła dotyczących muzyki sakralnej oraz historii i działalności Pueri Cantores w świecie, muzykaliów wawelskich i piękna w muzyce i liturgii, nauczania Jana Pawła II i Benedykta XVI.

Agata Świerzowska

<http://orcid.org/0000-0001-7696-1631>

Jagiellonian University in Krakow

agata.swierzowska@uj.edu.pl

Izabela Trzcińska

<http://orcid.org/0000-0002-2970-6336>

University of Science and Technology

trzcińska@agh.uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.14

Wanda Dynowska's Educational Laboratory: Elements of Performative Education among Tibetan Refugees in India in the Early Formation of the Community in Exile

ABSTRACT

The aim of this article is to present the educational activities of Wanda Dynowska (1888–1971) within the Tibetan refugee community in India during the initial period of its existence in exile. Dynowska, a now largely forgotten Polish theosophist and social activist, typically worked within cultural niches, focusing primarily on educational issues. In interwar Poland she was active in small theosophical communities, but she also directed her educational initiatives toward children and adults excluded from the formal education system. After moving to India in 1935, she worked, among others, with the children of Polish refugees in India, emphasizing the need to build an axionormative community. Eventually, she undertook work among Tibetan refugees who began arriving in India after 1959. She focused on the education of children and young people, striving to create a system of schooling that addressed the specific needs of young refugees – understood by her primarily as the necessity of shaping and preserving identity. To this end, she introduced the Montessori method into the Tibetan education system. This article seeks to present and interpret Dynowska's activities in light of the performance theory of Victor Turner (1982, 1988) and Richard Schechner (2013), with particular emphasis on the transformative potential of performative acts to model human attitudes and behaviors.

KEYWORDS: Wanda Dynowska, Tibet, Montessori, education, performativity

Suggested citation: Świerzowska, A. & Trzcińska, I. (2025). Wanda Dynowska's Educational Laboratory: Elements of Performative Education among Tibetan Refugees in India in the Early Formation of the Community in Exile. © ⓘ *Perspectives and Culture*, 4(51), pp. 205–???. DOI: 10.35765/pk.2025.5104.14

Submitted: 12.07.2024

Accepted: 06.08.2025

STRESZCZENIE

Laboratorium edukacyjne Wandy Dynowskiej. Elementy edukacji performatywnej wśród uchodźców tybetańskich w Indiach we wczesnym okresie formowania się społeczności na wygnaniu

Celem artykułu jest przedstawienie działalności edukacyjnej Wandy Dynowskiej (1888–1971) w środowisku uchodźców tybetańskich w Indiach w początkowym okresie istnienia społeczności na wygnaniu. Dynowska, dziś już niemal zapomniana polska teozofka i działaczka społeczna, zwykle pracowała w niszach kulturowych, skupiając się na kwestiach edukacyjnych. Początkowo w Polsce w okresie międzywojennym działała w małych wspólnotach teozoficznych, ale swoje programy kierowała również do dzieci i dorosłych wykluczonych z systemu oświaty. Po wyjeździe do Indii w 1935 r. pracowała m.in. wśród dzieci polskich uchodźców w Indiach, pokazując im potrzebę budowania wspólnoty aksjonormatywnej. Ostatecznie podjęła pracę wśród tybetańskich uchodźców, którzy zaczęli napływać do Indii po 1959 r. Skupiła się na edukacji dzieci i młodzieży, dążąc do stworzenia systemu szkolnictwa uwzględniającego specyficzne potrzeby młodych uchodźców, które rozumiała jako konieczność kształtowania i zachowania tożsamości. W tym celu do tybetańskiego systemu edukacji wprowadziła metodę Marii Montessori. W niniejszym artykule zamierzamy przedstawić i zrozumieć działania Dynowskiej w świetle performatyki Victora Turnera (1982, 1988) i Richarda Schechnera (2013), ze szczególnym uwzględnieniem transformatywności aktów performatywnych, które mają potencjał modelowania ludzkich postaw i zachowań.

SŁOWA KLUCZE: Wanda Dynowska, Tybet, Montessori, edukacja, performatywność

Introduction

The aim of this paper is to present the activities of Wanda Dynowska (1888–1971) within the community of Tibetan refugees in India. Dynowska usually conducted her activities in cultural niches. Initially, they were small Theosophical communities in post-partition Poland, while in India, she worked with youth, instilling patriotic ideals in them and during World War II with Polish refugee children who found themselves in an entirely unfamiliar cultural environment. Then, in the 1960s, she cared for Tibetan children in India. In all these situations, Dynowska considered it crucial to build a sense of identity among young people, to shape them into conscious members of their communities. She recognized the importance of organised education, in the creation of which she took part, but above all, through her own individual actions, she created a kind of performative laboratory that allowed her to achieve these goals. That is why we intend to show and understand her undertakings in the

light of Victor Turner's (1982, 1988) and Richard Schechner's (2013) performance studies in which the point of departure is the analysis of communicative behaviour, inscribed in a given cultural context and, at the same time, transforming it. The communication processes are strengthened by the impact of cultural performances, such as theater or dance, as well as by the practices of religious rituals, in which emotions and gestures expressing them renew their meanings, reveal their values, and create a sense of social bonds. Performances can also cause even customary gestures to undergo various, sometimes far-reaching, transformations. In such a case, bonds may turn into the experience of *communitas*, and the participants of the performance gain a new perspective on social reality, which they are prepared to recreate in accordance with their new needs. By participating in such an event, a person gains a sense of influence on the reality and becomes capable of permanently transforming it. An important element of performance studies is the indication of the significance of this transformational aspect of behavior, both for the lives of the individuals involved and for entire communities.

Wanda Dynowska – Biographical Sketch

Wanda Dynowska¹ is one of the most fascinating figures in Polish culture of the twentieth century. Born in St Petersburg, she grew up in Polish Livonia (now part of Latvia). At an early age, she came into contact with Theosophical ideas, which influenced her actions for many years. Dynowska became the *spiritus movens* of Polish Theosophy, by building its organisational structures and leading to the registration of the Polish Theosophical Society with the Theosophical Society in Adyar (Chennai, India) in 1922. This recognition integrated the Polish organisation into the worldwide Theosophical network. Dynowska gave Polish Theosophy a distinct national and patriotic character, presenting it as a force that could contribute to the revival of the Polish nation, weakened by more than a century of partitions (Trzcińska, 2015). One of the main goals of her activity was to create a new society based on the principles of brotherhood, which was in line with the ideals of modern Theosophy (Campbell, 1980, p. 194; Dixon, 2001, pp. 3–4). Dynowska identified two areas which needed pedagogical attention. The first one was children's education and formation, as she saw in them the next generation of conscious and responsible Theosophists. For the same reasons she saw the need to devote attention to the adults – and that was the second area of her interest and work. She was convinced that being a Theosophist required constant formative work aimed at developing

1 Dynowska's biography has recently been the subject of a detailed reconstruction, see Trzcińska and Świerzowska (2024).

an awareness of the importance of Theosophical brotherhood and improving moral and spiritual qualifications. At the same time among her interests were also adults who were excluded from the educational system and for this reason could not ensure their subsistence on a decent level and participate in the life of society (Karasiówna, n.d.).

At the end of 1935, she came to India to attend the annual Convention of the Theosophical Society in Adyar. Fascinated by the places she was discovering and by her contacts with spiritual masters such as Sri Ramana Maharshi (1879–1950) and Swami Lakshmanjoo (1907–1991), and above all with Mahatma Gandhi (1869–1948), she decided to stay in India and devoted herself to working for independence and civic education among Indians. Dynowska met Gandhi at the annual convention of the Indian National Congress in Lucknow in 1936, on the occasion of an exhibition of folk art accompanying the event (Boniecki & Skwarnicki, 1969; Dynowska, 1938a; 1938b). In her work among Indians, Dynowska focused on strengthening feelings of attachment to their homeland, but also a sense of responsibility for it. She tried to show Indians the value of their own culture(s) presenting it as a tool that could be used to build community and thus – on a larger scale – to transform social reality. The methods of her work were very simple: lectures, talks, direct conversations with the participants in meetings, organizing exhibitions of folk art, preparing catalogs, collecting the exhibition items. Dynowska was very keen on meeting young people and did so very often – she visited schools and universities, was a guest at afternoon clubs run by youngsters, spoke at various educational institutions, and she also talked with young activists working in social organizations such as, for example, Arya Samaj (Dynowska, 1954). Dynowska carried out these activities until September 1939. The outbreak of *World War II* made her return to Poland. Failing to get there, she came back to India at the end of 1940. However, she did not resume the educational work among Indians.

A similar model, based on the same assumptions, was adopted by Dynowska in her work with Polish refugees who began to arrive in India in 1942 after being released from Soviet gulags. Dynowska was one of the first people to become involved in helping Polish refugees. Initially, she dealt with broadly understood organizational activities, but over time, she focused on educational work. In the refugee camps, she organized lectures, talks, exhibitions: she addressed topics related to the history of Poland, presented national heroes, spoke about traditions, customs, and culture. She also instructed the teachers working with Polish refugees, emphasizing the need to include national and civic elements in regular classes. Dynowska worked among Polish refugees until 1948, when the settlements were closed and their inhabitants returned to Poland or emigrated further to other countries.

Alongside these activities, Dynowska was involved in publishing for almost the rest of her life. In 1944, she founded the English-language series *Indo-Polish*

Library, followed a year later by the Polish-language *Biblioteka Polsko-Indyjska*. In the *Biblioteka Polsko-Indyjska* series, Dynowska published works presenting Poland from various perspectives – its immediate and distant past, its tragic and heroic history, various dimensions of its culture, education, social life, economy, domestic and international politics (especially relations with Germany and Russia), as well as geography. In the Polish-language series, she published books on Theosophy as well as works introducing readers to various aspects of Indian culture and history, including religion, the struggle for independence, geography, and economics. More than 100 volumes were published in both series (for a complete list, see Trzcińska & Świerżowska 2024, pp. 527–533). It should be noted that all publications were distributed in Poland and abroad through private channels.

The last decade of Dynowska's life was dedicated to her work for Tibetan refugees in India, which she began in 1960. The influx of refugees was related to the invasion of Tibet by Chinese troops in 1950 and the Lhasa uprising that broke out on March 10, 1959, forcing the Dalai Lama and a group of his supporters to flee to India. Over time, the refugees were relocated to settlements in Dharamsala (Himachal Pradesh), which became the seat of the Central Tibetan Administration, and in Bylakuppe (Karnataka). Dynowska responded to the Dalai Lama's call to help provide basic living needs for Tibetan children, often orphans. Dynowska organized a collection of money and clothes among her friends and acquaintances, which were then transferred to the refugees in Dharamsala (Łopszyc, 1979, p. 5). Eventually, she settled permanently among the Tibetans. Initially, Dynowska worked as a caretaker at the Tibetan Refugee Children's Nursery in Dharamsala. Since the institution was still in its early stages and lacked qualified staff, Umadevi took on all responsibilities, providing comprehensive care for the children, offering medical assistance, and teaching. However, from the very beginning, she aspired to work on a larger scale. What was crucial for her was educating Tibetans in a way that would help them preserve their identity.

Identity formation –Tibetan refugee community in India

Almost from the very beginning of the formation of the Tibetan diaspora in India, protecting identity became a key issue; however, the refugees had to remain open to the changes and challenges arising from the new situation they faced. Hence, the concern of the leaders of the Tibetan community turned to education, on the one hand in order to maintain their traditions and, on the other, to give young refugees an education that would enable them to take care of themselves, their families' needs, and the future of the entire nation. It was not without reason that almost immediately after his arrival in India, the Dalai

Lama established the Council for Tibetan Education, which was to supervise the education of the youngest generation of Tibetans – children whom he poetically referred to as “the future seeds of Tibet” (Dalai Lama, 1991; Mishra 2022; Jolden, 2016), i.e. depositaries of tradition and builders of a new, independent Tibet. Therefore, the Dalai Lama strove to create separate Tibetan schools, and he did so against the original intentions of Nehru, who wanted to include Tibetan students in the Indian public education system (Dalai Lama, 1991). Although the emerging Tibetan education in exile was to become a depositary and conveyor of tradition, and thus a space for maintaining and even creating an identity. At the same time, the Tibetan leaders, led by the Dalai Lama, were aware that the educational model based primarily on monastic education must be changed (Tseyang & Dhondup, 2008; Choedup, 2017; Wangdu, 2019).

In this reflection, external impulses and influences proved to be of particular importance as the Tibetans did not have their own human resources qualified to build such a system. One of the people who played a key role in the creation of modern Tibetan education was Dynowska. Drawing on her previous experiences, Dynowska was able to anticipate the problems that might arise while working with the Tibetans and this allowed her to develop a plan of activities for the refugee children who belonged to a different cultural environment and spoke a language that she did not know. The first stage of her work was the preparation of a place where the children – after a long and usually traumatic journey – could find shelter and medical assistance. For about a year after arriving in Dharamshala, Dynowska worked as a nanny at the Tibetan Refugee Children’s Nursery (Chodon, 1964, p. 10) which in 1972 officially was registered as a charitable organization known since then as Tibetan Children’s Villages, TCV (Tibetan Children’s Village, n.d.; Pema, 2003). She cooperated there with Dalaj Lama’s sisters Tsering Dolma Takla (1912–1964) and Jetsun Pema (1940–) who were appointed to organize systematic care for the children. This institution was only in its early stages and lacked qualified personnel; hence, Dynowska, in fact, handled everything – childcare, medical assistance and teaching. From the very beginning, however, she sought to act systemically – to create conditions for children and adolescents in which they could receive an education at the highest possible level, forming the basis for further development in the future (Dynowska, 1961, January 19). She also thought about building an education system so that the Tibetans would have their own teaching staff, which would make their community independent of Indian schooling, which Dynowska considered ineffective, and – additionally disqualifying it in her eyes – since it was run on the basis of the English language (Dynowska, 1968a, February; Dynowska 1968c, June 3). She wanted to create a new, secular Tibetan elite, rooted in tradition, but able to navigate the modern reality efficiently, beyond the borders of Tibet (Dynowska, 1968b, March 3). These two elements – modern education and the preservation of

identity – were inextricably linked in her thinking. Consequently, she sought ways to combine both organically.

To achieve this goal, Dynowska once again employed methods she had used in the past, focusing on personal contact with children and young people, and trying to show them the value of their own culture. In this case, however – unlike her work with the Indians – Dynowska did not play the role of the Other (teacher), but assumed the role of a family member. It is worth emphasizing that when Dynowska started working with the Tibetans, she was already approaching the age of seventy, so she could not act as a peer to the children around her – she became their grandmother instead. This identification played an important role because it established a close, even familial relationship with the pupils. This is confirmed by numerous testimonies of Dynowska's protégés, who even called her “mola” (grandmother in Tibetan) and the young Tibetans referred to themselves as “Umadevi's grandchildren” (Dorje, 1975). As a grandmother, Dynowska cared for the children's health, their nutrition, relaxation and games, social life, material needs. She also spoiled them slightly by distributing candies (Dynowska, 1966, July 9; Dynowska, 1962, July 25; Dynowska, 1963, March 3; Dynowska, 1968a, February 2; Dorje, 1975).

The role of grandmother, however, placed Dynowska in a significant position within the hierarchy of authority. By creating this type of family relationship, Dynowska also entered the structure of the transmission of identity appropriate for post-figurative cultures as understood by Margaret Mead (1970). She became an important figure from the point of view of intergenerational transmission, despite the fact that, as a European, she was not part of this chain. She could, however, create a space in which a common sense of belonging could arise, and a community of people sharing certain norms and values, as well as acknowledging a common heritage and history could emerge. Since many young Tibetans were orphans these tradition-oriented groups partially replaced family communities. Taking on the role of a grandmother was paradoxical in a way – Dynowska was a grandmother from a different culture. This gave her the opportunity to view the problems of the Tibetan refugees and their needs from an external perspective, from the standpoint of someone familiar with the globalizing world and its demands. Hence she saw her task not only in supporting the cultivation of the traditional identity of the younger generation of Tibetans, but also in preparing them to face the challenges posed by the modern world.

Tibetan dance became a special interest for Dynowska. She even devoted two publications to it, which she issued at her own expense (Umadevi, 1966; ca. 1970). These works show that she was well aware of the importance of such forms of cultural performances that perpetuate the memory of the community, but also have the power to recreate it. She considered them – using Turner's (1982, p. 104) words, as “most forceful, active ... genre of cultural

performance.” In her opinion they were supposed to strengthen social solidarity and build social bonds, but most of all, they were meant to transform the awareness of their participants. Participation in shared cultural performances – their creation and reenactment – involved reading or re-enacting social experiences (history, traditions, even current events), but also “interpretive reenactment” (Turner, 1982, p. 104) and – what is important here – in confrontation with a foreign cultural environment. Thus, such a performance became the “metacommentary” *par excellence* that the group articulated in relation to itself and its own situation.

Dynowska was convinced that cultures express themselves and gain self-awareness most fully through various types of performance. At the same time, as she emphasized and tried to persuade everyone with whom she worked – the involvement of participants in the organized event was of key importance. She aimed not only at shaping the cultural awareness of her pupils, i.e., a certain ability to receive, understand or interpret symbolic content, but also at building affective social identification through active, community involvement in the very process of creating culture and, consequently, the identity. In this process, she tried to include not only the cognitive abilities of the Tibetan youngsters, but also emotional, sensory, and bodily experiences, which are essential for participation in culture, both in the form of its creation and, importantly, transmission. This combination of action and awareness is, as emphasized by Schechner after Turner (Schechner, 2013, p. 33), crucial for performances, which in this way show common goals, values and meanings.

In Dynowska’s work, this approach stemmed from the principles of Montessori pedagogy, which places great emphasis on working with the body, seen as a perfect system through which a child connects with the world, discovers cultural traditions, and at the same time, builds his or her individual identity (Montessori, 1992, p. 126). In this way, the body does not determine a person but rather becomes a source of creative transformation and better adaptation to changing and often unfavourable conditions. This makes it possible to achieve the fundamental aim of Montessori pedagogy: to build the future (Montessori, 2023). This goal corresponded to the idea of Theosophical evolution, which was to be realised, among other things, through the creation of a modern society of free individuals. It was also reflected in Dynowska’s efforts to introduce this educational system into Tibetan schooling. While working with Tibetan refugees, Dynowska could not conduct dance classes on her own, but she prepared a theoretical and organizational basis for them. Dynowska created a community in which this tradition could be nurtured and recreated – she helped older adolescents build a group that had “a nice program of maintaining national traditions, culture – music, dance, theater, etc.” (Dynowska, 1967, August 7). She also supported the establishment of the Tibetan Music, Dance and Drama Society (In Memory of Umadevi, ca. 1976, p. 3).

Along with these activities, Dynowska tried to individually shape the cultural awareness of young Tibetans. She made efforts to make it expressive and thus to cultivate it in their everyday social interactions. Her pupils recalled that she always insisted that the young people study Buddhism, cultivate family customs, learn Tibetan and, most importantly, use it on a daily basis while at home. During longer school breaks, she organized meetings and talks about Buddhism for them, as well as lessons in their mother tongue (Dynowska, 1967, August 7). She also demanded that the children wear traditional clothes at home rather than Western ones, which were required at schools (Dorje, 2015). In her view, every daily action could be symbolic behavior, or, as Schechner calls it (2013, p. 28) “restored behaviour,” which in fact forms the fabric of human cultural identity – “mark identities, bend time, reshape and adorn the body, and tell stories” (Schechner, 2013, p. 28, cf. also p. 206 ff.). Dynowska also eagerly supported the independent activities of young Tibetans aimed at strengthening such “twice-behaved behaviour” (Schechner, 2013, p. 28) and was very proud of the projects they carried out, often inspired by her. For example, in Bylakuppe, “Dynowska’s children” formed a youth association with a curriculum which included traditional Tibetan dance, music and theater, sports activities, contacts with other youth organizations, and even hygiene issues. The youngsters also organized meetings, talks, and group activities on their own (Dynowska, 1967a, August 7; Dynowska, 1967b, January 7).

Dynowska was not directly involved in cultural transmission, but she was very consistent in moderating the type of historical narrative used by young Tibetans. She regularly met with them and debated on culture, tradition, history, identity, as well as their actions towards independence (Dynowska, 1968, January 5; Dorje, 1975). She did not act as an expert, which she was not, but by referring to the Tibetan tradition, expressed in the art of dance, and also using her own experience as a person belonging to a nation strongly affected by history (partitions, World War I and II) she began to create a specific type of historical narrative, which can be described as “narrative of chosen glory” (Wangdu, 2019, pp. 36, 183). She built a positive image of the community and emphasized pride in being a member of the group. At the same time, she showed a way to interpret the current difficult situation which the Tibetans faced in the context of their own cosmological scheme. In this way, she once again used the performative nature of elements of the Tibetan tradition that allowed refugees to understand, in their own categories, the causes of the situation they found themselves in, but also to find the motivation to act (cf. Turner, 1982).

In her published books, Dynowska sought to spread this type of narrative beyond the refugee community (*Wianuszek Drogocenny o Dharmie Buddy wśród Ptaków* [Precious Wreath about the Buddha-Dharma among Birds], 1967; Dynowska, 1965; Umadevi, 1966; ca. 1970d) and in conference speeches (Dynowska, 1963a, December 19; Dynowska, 1963b, November 5; Ghosh,

1966, p. 135). This way of speaking about the history of Tibet was eventually introduced into emerging Tibetan schools and replaced the “narrative of chosen trauma,” which was in a way natural to the first generation of refugees who suffered the trauma of war and exile (Wangdu, 2019, pp. 36, 183; Vahalli, 2009).

Dynowska was aware that all these activities were only temporary and must be replaced by systemic solutions, which the Tibetans themselves were also seeking. Considering the specific situation in which the refugees found themselves and bearing in mind the fact that a significant number of the young people arrived in India as orphans, and thus were deprived of the natural context in which their identity could be shaped, Dynowska decided to initiate an educational system that would meet these needs, while at the same time preparing children to cope with their new reality. The educational method she found most promising was the one developed by the Italian medical doctor Maria Montessori (1870–1952). In the last decade of her life, Dynowska devoted herself to implementing it in emerging Tibetan schools in exile.

The fact that it was Dynowska who initiated the introduction of the Montessori method to the emerging Tibetan education was mentioned by Pema who, after the death of her sister Dolma, in 1964 took over her duties related to the care of young Tibetans. Pema emphasized that while creating a schooling system in exile, educational methods were sought that would respond to the “social, physical and psychological needs of our children” (Pema, 2005), and the person who showed her this method and convinced her of its advantages was Dynowska (Pema, 2004; 2005). Thinking about introducing the Montessori method to Tibetan schools, Dynowska first planned to educate the Tibetan teaching staff. Therefore, she focused on obtaining funds that would enable the participation of promising Tibetan students in Montessori Training Courses – and several of them managed to complete such courses (Wiederkehr, 1971, January 6). Later she made efforts to start the courses as well in Dharamsala and Bylakuppe, already in Tibetan and based on Tibetan human resources (Joosten, 1971, February 10; Dynowska, ca. 1967; Association Montessori Internationale, Hyderabad, 1971, January 19). She negotiated this case with Albert Joosten (1914–1980) one of the Montessori’s earliest pupils, her personal Representative in India and the Director of the Indian Montessori Training Courses. She also undertook many organizational activities like creating a didactic space or purchasing teaching materials (which she ordered herself from a local carpenter in Madras; Dynowska, ca. 1968) so that such events could take place.

Dynowska’s choice of this particular method of teaching fits well with her approach to educating young people. It systematically captured all the elements of the education process that Dynowska considered the most important in the context of building a community deprived of natural points of reference due to

exile. Two issues were particularly important to her. The concept of an “absorbent mind” (Montessori, 1965, p. 84 ff.), assuming that the child, like a sponge, absorbs everything that is necessary for him or her, to create his/her individual form, allowed Dynowska to justify the need to build schools based on Tibetan resources, so that they may become not only places for the transfer of knowledge or practical skills, but also communities that shape the identity of children. This, in turn, was linked with the communal character of Montessori schools implemented through “Case dei Bambini” (Children’s Houses), which were complete educational spaces (Montessori, 1912). In them, through the daily social interactions, a process of self-education took place under the guidance of the teachers performing the roles of parents or authorities. They created a specific social and cultural reality, favorable to the Tibetan children who could not find support in their own family. In “Casa dei Bambini” the performance was “«make belief»” – created the very social realities they enacted” (cf. Schechner, 2013, p. 42 and 170 ff.) and the performative acts had a real impact on the children who were their recipients and participants. In the situation created in Children’s Houses, real life and performance merged and the boundary between them became blurred. In this way, in the conditions natural for children, and maintaining the traditional systems of authorities, it was possible to pass on to young generations the most important values and principles of social life, as well as to instill in them sense of social order, together with an indication of their place within it. Dynowska considered this formation to be crucial for preserving the identity of young refugees who would have to adapt to a foreign cultural element in their lives. She was convinced that having a strong foundation in the form of social and cultural reference points, the young Tibetans would be able to function in the modern world – learn and work, and ultimately return to their community to contribute to its development and, in the future, the sovereignty of Tibet (Batogowski, 1971, March 21).

Dying in 1971, after a decade of work with young people, Dynowska saw the first generation of Tibetan teachers educated in this method. It was largely her vision of what education should be and how it should be conducted, as well as her efforts, that set the directions for thinking about modern Tibetan schooling in India for the following decades.

Conclusions

Dynowska’s activity did not have a large-scale impact, but, as we have shown, it did yield some results. Their scope, however, cannot be precisely estimated today. In the case of her work among Indians, we cannot even attempt a general reflection on the influence of her undertakings. It is worth noting, however, that many people who were socially active during World War II and after it

ended and who participated in the creation of a civil society in Poland (which, taking into account the fact that Poland found itself behind the Iron Curtain, was not easy) came from the Theosophical milieu. A similar social and civic activity was characteristic for many “Poles from India”, often living in exile, but emphasizing their commitment to fostering a sense of Polish identity among the next generations of the Polish diaspora. Without a doubt, the greatest and most tangible success of Dynowska’s activities was the introduction of Maria Montessori’s teaching method to Tibetan schools in exile. In fact, the Montessori method of education remains the basis of the educational program implemented in Tibetan pre-schools in India (Pema, 2005).

Dynowska’s work – starting from her Theosophical experiments, through her work with Indians, then with Polish refugees in India, and finally with Tibetan youth – was spontaneous and idealistic in its assumptions. Her actions stemmed from a conviction shaped by her Theosophical background about the possibility of creating a new man with a high social sensitivity and a sense of responsibility for society. Despite these idealistic motivations, Dynowska’s actions show that she was aware of the social mechanisms of cultural transmission and knew how to apply them in her educational practice. She understood education not as a way of transmitting information, but as a process of shaping a person within a social context. Referring to performative activity allowed her to undertake educational activities in the communities of people excluded in various ways from the educational, as well as cultural systems of transmission. Performative elements, both those that belonged to the cultural repertoire of a given community, and by enacting specific roles herself, Dynowska could pursue her goals – focus on building social, cultural awareness and the identity of the people with whom she worked.

REFERENCES

- Association Montessori Internationale, Hyderabad. (1971, January 19). A letter from Association Montessori Internationale, Hyderabad to W. Dynowska [Unpublished typescript]. The Archive of Science of the Polish Academy of Sciences (PAN) and the Polish Academy of Arts and Sciences (PAU) in Cracow, KIII-180, 29 [further referred as Archive of Science PAN & PAU in Cracow].
- Batogowski, M. (1971, March 21). Dziennik [Unpublished diary, manuscript, copy made by K. Tokarski]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 13.
- Boniecki, A. & Skwarnicki, M. (1969). Gandhi, aszramy i Tybetańczycy (Wywiad z Wandą Dynowską) [Gandhi, ashrams and Tibetans (An interview with Wanda Dynowska)]. *Tygodnik Powszechny*, 43, 3.

- Campbell, B.F. (1980). *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*. Berkeley: University of California Press.
- Chodon, T. [W. Dynowska]. (1964). *Impressions and Dreams of a Worker*. In *Report of the Tibetan Refugee Children's Nursery in Dharamshala 1962–1964. Nursery of Tibetan Refugee Children*, 10–14.
- Choedup, U. (2017). Historical Trajectory of Tibetan Identity: Some Preliminary Notes on the Role of Exile Educational Institutions. *The Tibet Journal*, 42(2), 93.
- Dixon, J. (2001). *Divine Feminine: Theosophy and Feminism in England*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dalai Lama. (1991). *Freedom in Exile: The Autobiography of the Dalai Lama*. San Francisco: Harper Perennial.
- Dorje, D. (1975). *My Contacts and Experiences with Umadevi as Mother and Guiding Pillar* [Unpublished typescript]. Private archives of M. Jasińska in the possession of G. Jurkiewicz.
- Dorje, D. (2015). In *Enlightened Soul: The Three Names of Umadevi* [Biographical movie]. T. Das, A. Sett, S. Sett. Good Image Pvt. Ltd. in cooperation with Doordarshan and Polish Television (TVP).
- Dynowska, W. (1938a). Vitalanagar – obóz kongresu narodowego Indii [Vitalanagar – India's National Congress camp]. *Gazeta Polska: pismo codzienne*, 10, 285, 5.
- Dynowska, W. (1938b). Moje spotkania z Gandhim [My encounters with Gandhi]. *Gazeta Polska: pismo codzienne*, 216, 6; 217, 5; 220, 5; 224, 5; 228, 7.
- Dynowska, W. (1954). Odczyty o Polsce w miastach Indii [Lectures on Poland in Indian cities]. *Polak w Indiach*, 13 (47), 15; 14 (48), 12–13; 17 (51), 14–16; 19 (53), 13–15.
- Dynowska, W. (1961, January 19). *A letter of W. Dynowska to unknown addressee* [Unpublished typescript]. A collection of excerpts from W. Dynowska's letters. Private archives of M. Jasińska in the possession of G. Jurkiewicz.
- Dynowska, W. (1962, July 25). *A letter of W. Dynowska to unknown addressee* [Unpublished typescript]. A collection of excerpts from W. Dynowska's letters. Private archives of M. Jasińska in the possession of G. Jurkiewicz.
- Dynowska, W. (1963, March 3). *A letter of W. Dynowska to M. Kowalewski* [Unpublished typescript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 12.
- Dynowska, W. (1963a, December 19). *A letter of W. Dynowska to Z. Wilczyńska* [Unpublished manuscript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 23.
- Dynowska, W. (1963b, November 5). *A letter of W. Dynowska to unknown addressee* [Unpublished manuscript]. A collection of excerpts from W. Dynowska's letters. Private archives of M. Jasińska in the possession of G. Jurkiewicz.
- Dynowska, W. (1965). *Buddhizm-Mahajana: fragmenty z pism*. Madras: Umadevi.

- Dynowska, W. (1966, July 9). *A letter of W. Dynowska to E. Ćwiertnia* [Unpublished manuscript]. District Museum in Sandomierz, MP/S-309.
- Dynowska, W. (1967a, August 7). *A letter of W. Dynowska to E. Ćwiertnia* [Unpublished manuscript]. District Museum in Sandomierz, MP/S-312.
- Dynowska, W. (1967b, January 7). *A letter of W. Dynowska to Z. Wazgrid* [Unpublished manuscript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180,8.
- Dynowska, W. (1968, January 5). *A letter of W. Dynowski to M. Frydman* [Unpublished manuscript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 27 (1).
- Dynowska, W. (1968a, February 3). *A letter of W. Dynowska to M. Jasińska* [Unpublished typescript]. Private archives of M. Jasińska in the possession of G. Jurkiewicz.
- Dynowska, W. (1968b, March 3). *A letter of W. Dynowska to M. Frydman* [Unpublished manuscript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 27 (1).
- Dynowska, W. (1968c, June 3). *A letter of W. Dynowska to M. Frydman* [Unpublished manuscript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 27 (1).
- Dynowska, W. (ca. 1967). *A letter from W. Dynowska to M. Frydman* [Unpublished manuscript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 27 (1).
- Dynowska, W. (ca. 1968). *A postcard from W. Dynowska to M. Frydman* [Unpublished typescript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 27 (1).
- Ghosh, A.K. (ed.). (1966). Proceedings of the Twenty Sixth International Congress of Orientalists, Volume I, 4–10 January 1964. International Congress of Orientalists.
- Hess, J.M. (2009). *Immigrant ambassadors: citizenship and belonging in the Tibetan diaspora*. Redwood City: Stanford University Press.
- In Memory of Umadevi. (ca. 1976). *Umadevi's Tibetan Boys and Girls*.
- Jolden, T. (2016). Reconstructing the Institution of Education in Exile. *The Tibet Journal*, 41(2), 53–61.
- Joosten, A.M. (1971, February 10). *A letter from A.M. Joosten to W. Dynowska* [Unpublished manuscript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 29.
- Karasiówna, E. (n.d.). *Historia Polskiego Towarzystwa Teozoficznego* [Unpublished typescript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 18.
- Łopzyc, Z.J. (1979). Biblioteka Polsko-Indyjska [Indo-Polish Library]. In M. Frydman, *Listy indyjskie*. Author, 3–10.
- Mead, M. (1970). *Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap*. New York: Natural History Press.
- Mishra, M. (2022). Education of Tibetan Refugees: Sowing Future Seeds of Tibet. In: I. Rajan (ed.), *The Routledge Handbook of Refugees in India*. London: Routledge.

- Montessori, M. (1912). *The Montessori method: scientific pedagogy as applied to child education in „the Children's Houses”*, transl. A.E. George. Frederick A. Stokes Company.
- Montessori, M. (1965). *The Formation of Man*, transl. A.M. Joosten. The Theosophical Publishing House.
- Montessori, M. (1992). *The discovery of the child*. Oxford: Random House.
- Montessori, M. (2023). *Edukacja dla nowego świata*, trans. M. Żuchowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pema, J. (2003). Caring for the Weakest: The Children's Villages. In: D. Bernstorff & H. Von Welck, *Exile as Challenge: The Tibetan Diaspora*. Orient Longman, 279–294.
- Pema, J. (2004). *Tibet: My Story, an Autobiography*. Element Books.
- Pema, J. (2005). *The Tibetan Children's Villages*. Montessori Australia. Retrieved from <https://silo.tips/download/the-tibetan-children-s-villages> (access: 08.05.2022).
- Roemer, S. (2008). *The Tibetan Government-in-exile: Politics at Large*. London: Routledge.
- Schechner, R. (2013). *Performance Studies. An Introduction*. London: Routledge.
- Tibetan Children's Village. (n.d.). *About Us. Background*. Retrieved from: <https://tcv.org.in/historical-background/> (access: 08.08.2022).
- Trzcińska, I. (2015). “Staję się rodzajem mitu” teozoficzne wątki w biografii Wandy Dynowskiej. In: I. Trzcińska, A. Świerzowska, & K. Hess (eds.), *Studia ezoteryczne: wątki polskie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Trzcińska, I. & Świerzowska, A. (2024). *“Jasną jest drogą przede mną”: życie i dzieło Wandy Dynowskiej Umadevi*. Kraków: Wydawnictwo Libron – Filip Lohner.
- Tseyang, J. & Dhondup, Y. (2008). Traditional Tibetan Education and Tibetan Women. *The Tibet Journal*, 33(3), 71–76.
- Turner, V. (1982). Acting in Everyday Life and Everyday Life in Acting. In: V. Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publication, 102–104.
- Turner, V. (1988). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publication.
- Umadevi [W. Dynowska]. (1966). *The Dance of Tibet*. Author.
- Umadevi [W. Dynowska]. (ca. 1970). *Sacred Dances of Tibet*. Author.
- Vahalli, H.O. (2009). *Lives in Exile: Exploring the Inner World of Tibetan Refugees*. London: Routledge.
- Wangdu, K. (2019). *History Education for Nation-Building in Exile: The case of Tibetan Refugee Schools in India*. Turku: University of Turku.
- Wianuszek Drogocenny o Dharmie Buddy wśród Ptaków: ludowa pieśń tybetańska. (1967). Transl. W. Dynowska. Madras: Biblioteka Polsko-Indyjska.
- Wiederkehr, E. (1971, January 6). *A letter from E. Wiederkehr to W. Dynowska* [Unpublished typescript]. Archive of Science PAN & PAU in Cracow, KIII-180, 29.

This work was supported by the Jagiellonian University in Kraków under the Excellence Initiative – Research University Program (the Priority Research Area Heritage), grant H.1.3.2021.

NOTY O AUTORKACH?????

Magdalena Laszczka
<http://orcid.org/0000-0002-8980-1183>
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
magdalenalaszczka@gmail.com
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.15

Niepamięć o artyście. Mechanizmy depozytariuszy. Studium przypadku rzeźbiarza Konstantego Laszczki

STRESZCZENIE

Autorka podejmuje problematykę zarządzania pamięcią o artyście z perspektywy mechanizmów niepamięci. Dane zastane i wywołane w trakcie rocznych badań etnograficznych umożliwiły rekonstrukcję konkretnych praktyk pamięciologicznych wokół pamięci o Konstantym Laszczce. Te z kolei wpłynęły na wytworzenie refleksji, która stać się może bazą pod budowę platformy współpracy pomiędzy współistniejącymi interesariuszami dziedzictwa. W artykule skupiono się na przybliżeniu rodzinnych praktyk wokół dziedzictwa znanego i cenionego przodka, które charakteryzują się niepamięcią, celem wskazania przestrzeni dialogu, współdziałania i możliwych przekształceń. Do mechanizmów niepamięci zaliczono: pamięć uwikłaną w braki, pamięć uzależnioną, pamięć poddaną zmytyzowaniu i pamięć zmonopolizowaną. Studium stanowi jedną z części interdyscyplinarnej pracy magisterskiej *Strategie pamięci i niepamięci o Konstantym Laszczce. Tropograficzne studium przypadku zarządczej działalności pamięciologicznej krakowskiej części rodziny i Społecznego Muzeum Laszczki w Dobrem*, obronionej z wyróżnieniem w Instytucie Kultury Uniwersytetu Jagiellońskiego.

SŁOWA KLUCZE: artysta, miejsca pamięci, niepamięć, pamięć zbiorowa, zarządzanie kulturą

ABSTRACT

Non-Memory of the Artist. Mechanism of Memory Keepers. A Case Study of the Sculptor Konstanty Laszczka

The author addresses the issue of managing the artist's memory from the perspective of the mechanisms of non-memory. Data gathered and generated during a year of ethnographic research enabled the reconstruction of specific memory practices surrounding the memory of Konstanty Laszczka. These, in turn, influenced the development of reflections that could become the basis for building a platform for cooperation between coexisting heritage stakeholders. The article focuses on family practices surrounding the heritage of a well-known and

Sugerowane cytowanie: Laszczka, M. (2025). Niepamięć o artyście. Mechanizmy depozytariuszy. Studium przypadku rzeźbiarza Konstantego Laszczki. © 1 *Perspektywy Kultury*, 4(51), pp. ... DOI: 10.35765/pk.2025.5104.15

Nadesłano: 04.11.2022

Zaakceptowano: 14.05.2023

valued ancestor, which are characterized by oblivion, in order to identify spaces for dialogue, collaboration, and possible transformations. The mechanisms of non-memory include: memory entangled in gaps, dependent memory, mythicized memory, and monopolized memory. This study is part of an interdisciplinary master's thesis, *Strategies of Memory and Non-memory about Konstanty Laszczka. A tropographic case study of the memory management activities of the Krakow family unit and the Laszczka Social Museum in Dobrze*, defended with distinction at the Institute of Culture of the Jagiellonian University.

KEYWORDS: artist, places of memory, oblivion, collective memory, cultural management

Słowem wstępu Współzależność dziedzictwa i pamięci

Pamięć jest interdyscyplinarnym obiektem badawczym, który dotyczy wielu obszarów zainteresowania, poczynając od zjawisk materialnych, poprzez niematerialne, do kategorii czysto symbolicznych. Aleida Assmann nazywa dyskurs pamięci produktywnym, ponieważ stanowi problematykę wielu dyscyplin badawczych ze względu na swój kulturoznawczy paradygmat (Assmann, 2013, s. 39). Od początku XX w. mnożą się pojęcia i koncepcje na temat pamięci, w których przodowali M. Halbwachs, A. Warburg, P. Nora oraz małżeństwo A. i J. Assmannów. Pamięć „jest rozpatrywana pod różnymi sztyldami: pamięci zbiorowej, pamięci społecznej, pamięci historycznej, a także świadomości historycznej” (Szacka, 2006, s. 33), a wielostanowiskowość wokół niej jest niekończącym się źródłem krytycznego podejścia do dotychczasowego stanu badań.

Jan Assmann wyszczególnił cztery kategorie poznania mechanizmów pamięci zbiorowej: pamięć mimetyczna rozumiana jako naśladownictwo, pamięć rzeczy, które nasuwają skojarzenia i symbole, oraz najistotniejsze w dalszych dywagacjach – pamięć komunikatywna i pamięć kulturowa. Pamięć komunikatywna to forma nieformalnej, aktywnej pamięci i doświadczenia wspomnień pokoleń żyjących w trakcie interakcji międzypokoleniowych, szczególnie opartych na słowie mówionym (ograniczona do czterech pokoleń jednocześnie). W momencie śmierci najstarszej osoby pamiętającej dane opowieści rodzinne pamięć komunikatywna przestaje istnieć lub przekształca się w pamięć kulturową (Assmann, 2015).

Dziedzictwo kulturowe definicyjnie również dzieli się na materialne i niematerialne, niemniej stanowi ono swego rodzaju proces oraz akceptowalną w danym momencie reprezentację przeszłości (Kowalski, 2013). Sugerując się tym rozumieniem, powiedzieć można, iż dziedzictwo niematerialne, istniejące poza czasem i przestrzenią, jest wielokodową strukturą, której odczytywanie

zależy od sytuacji i szyfru nośnika, przekazywanego z pokolenia na pokolenie dzięki pamięci komunikatywnej i kulturowej. Bez pamięci nie istnieje lub staje się anachronizmem i semantyczną pustką. Pamięć stanowi zatem nośnik dziedzictwa kulturowego, zaś nośnikami pamięci są teksty kultury, w tym przekazy ustne (Wójcicka, 2013).

Podtrzymywanie praktyk pamięciologicznych możliwe jest dzięki niezwykle popularnym dzisiaj paradygmatom ochrony, konserwacji i zarządzania dziedzictwem kulturowym, a tym samym zaangażowaniu ludzi w praktyki sprawcze zogniskowane wokół jego ochrony i transmisji. Niemniej, Ashworth słusznie zauważa, iż przeszłość i przyszłość to konstrukty wyobrażone na bazie pamięci, historii, artefaktów, czyli efekt naszego opisu elementów przeszłości przez pryzmat zakorzenienia „tu i teraz”. Z tego powodu dziedzictwo powinno być traktowane jako wyobrażenie, rekonstrukcja przeszłości, powstała na bazie interpretacji (Ashworth, 2002). Kobyliński w myśl za gronem badaczy potwierdza to przypuszczenie słowami:

Można zatem powiedzieć, że dziedzictwo kulturowe, chociaż składa się z wytworów dawnych, jest w znacznym – być może najwyższym – stopniu produktem teraźniejszości, jest współczesnym konstruktem społecznym, przypisywanym w ciągłym procesie przemian wciąż nowym zjawiskom z przeszłości (Kobyliński, 2011, s. 22).

Zmienia się sposób patrzenia na przeszłość, a tym samym pamięć o niej.

Pamięć indywidualna podlega ciągłej dynamice pamiętania i zapominania z uwagi na swoją selektywną naturę i ograniczoną pojemność, wymagającą systematycznego opróżniania dla uzyskania miejsca na kolejne porcje informacji. Praktyki kulturowe wiążą się jednak z dwoma sposobami zapominania: biernym i aktywnym. Bierna forma wynika z nieumyślnego odruchu utraty, skrycia, porzucenia, czyli umieszczenia poza uwagą, nieużytkową sferą. Nie jest to jednak absolutne zniszczenie pamięci. Aktywna forma wiąże się z próbami podejmowania zamierzonych działań niszczących, których celem jest całkowite zapomnienie – wyrzucenie, cenzura, tabu, a nawet i przemoc symboliczna. Zdarza się, iż rzeczy ukryte, najczęściej w miejscach, do których mają dostęp nieliczni, zostają ponownie odkryte i opracowane wiele lat po próbie ich zniszczenia bądź porzucenia (Assmann, 2013).

Niepamięć

Również pamięć ma swoją aktywną i bierną formę. Aktywnymi przejawami są choćby dzieła sztuki, które nie ulegają przedawnieniu, wobec czego mogą być wciąż odbierane i interpretowane przez kolejne pokolenia. Pamięć pracująca

(aktywna) przejawia się poprzez kanon, który uwidacznia, iż przeszłość ma swoje miejsce w teraźniejszości, natomiast pamięć referencyjna (bierna) akumuluje się w archiwach, będących jedynie magazynami, przechowalniami (Assmann, 2013). Zapomnienie z kolei nazwać można brakiem pamięci, amnezją. Pomiedzy niepamięcią a zapomnieniem nie można jednak postawić znaku równości, tak jak między pamięcią i upamiętnieniem a niepamięcią i wyparciem, choć stanowią zależne od siebie mechanizmy. Często dochodzi do procesów wymiany między niepamięcią i pamięcią oraz na odwrót, co dostrzec można na przykładzie nawrotu pamięci, remisji wykluczonej pamięci, efektu zmiany punktu widzenia (Nycz, 2016). Hirszowicz i Neyman zdefiniowały zjawisko zapomnienia jako „społecznie znaczące luki w kolektywnej pamięci” (Hirszowicz i Neyman, 2001, s. 24), które poprzez puste miejsca mogą znaczyć więcej niż to, co wypowiedziane, ponieważ gromadzą wokół tychże pustek liczne pytania. Aby scharakteryzować pamięć, można użyć określeń – kumulująca i zapisująca, do niepamięci z kolei można się odnieść za pomocą przymiotników – nieprzyswajająca, eliminująca, wykluczająca z pamięci albo i nawet działająca poza jej obrębem, na peryferiach.

Niepamięć zawiera tak procesy naturalne, jak i zależne od woli, np. blokowanie wspomnień. Według Romy Sendyki niepamięć można uznać za kolektywną formę współlistnienia pamiętanego, wypieranego i nieprzyswojonego, zaś

treści odnoszone do przeszłości byłyby w płynnym stanie negocjacji, wykonywanej w obrębie zbiorowości, po części biernie, przez nie upamiętnianie, przeoczenie, zaniedbywanie jakiejś części faktów dotyczących przeszłości, ale także w sposób czynny przez negowanie, zacieranie, cenzurowanie (Sendyka, 2016, s. 256).

Niepamięć ujawnia się w zderzeniu z trudną, konfliktową przeszłością, przejawiającą się postawami milczącej wiedzy i wyrozumiałego milczenia (Sendyka, 2016). Można więc powiedzieć, że mechanizmy niepamięci uwidaczniają się w trakcie badań praktyk zmiany pamięci prymarnej – wypierania, zacierania, przepisywania i produkowania od nowa, a także zmiany narracji o tym, co zapamiętane.

W związku z niepamięcią badacze wyszczególniają przypuszczalne pole problematyczne polskiej pamięci, zwracając uwagę na główne zjawiska: tworzenie luk w pamięci i całkowite wypieranie konkretnych przestrzeni, brak miejsca dla pamięci całej zbiorowości – wymuszona hierarchia narracji, preferowanie pamiętania konkretnych wydarzeń niezależnie od czasu, a więc pomijanie bądź uwydatnianie określonych wizji przeszłości, a także powielanie konstruktów pamięci w jak najprostszej formie (Nycz, 2016; Tabaszewska, 2016). Tabaszewska stwierdza, iż polska pamięć jest skrajnie niestabilna przez nieustające zapętlanie tych samych wydarzeń, które trwają niczym wciąż aktualne i niegotowe do

zamknięcia. Badaczka powołuje się na wnioski Czaplińskiego, który wyróżnił dwie postawy związane ze wstydem, niejako porządkujące relację społeczeństw z przeszłością: nakaz brania odpowiedzialności za wydarzenia prezentujące negatywny obraz danej społeczności, a więc forma wyzwania, oraz nakaz przechowywania w pamięci jedynie tego, co napawa dumą i staje się w ten sposób budulcem tożsamości (Tabaszewska, za: Czapliński, 2016).

Zrozumienie inklinacji owych postaw wstydu pozwoliło badaczom zauważyć zasadniczą różnicę pomiędzy silnymi i słabymi społeczeństwami względem trudnej pamięci. Silne społeczeństwa są dumne z akceptacji wstydu, zaś słabe wypierają to, co wstydlive, aby napawać się dumą z pozytywnych zdarzeń, co uwidacznia niezgodę na linii sprawczość–bierność w kontekście odpowiedzialności za czyny i rodzi dialektykę dumy. Taki model powoduje, że polska pamięć staje się zamknięta na wszystko, co związane z aktywnymi jej formami, a więc nieustannie pogłębia się jedynie selektywność pamięci, upraszczanie wersji pamięci, powielanie kalek i zastępowanie luk kliszami zbudowanymi na podobnych zasadach do tych, które obecne są w zastanym mechanizmie. Taka pamięć i budowana na niej tożsamość jest szczególnie wykluczająca i zmuszająca do bezwzględnego dostosowania, stanowi system o kruchych fundamentach zbudowanych z pamięci paradygmatycznej skupionej na narodotwórczych wydarzeniach i ich jednolitych interpretacjach (Tabaszewska, 2016). Jak zauważył Czapliński:

Spór o przeszłość nie jest sporem o obiektywną prawdę, lecz o mit – o opowieść nadającą sens terażniejszości. Walka o pamięć, choćby sięgała w najgłębszą przeszłość, jest projektowaniem terażniejszości. Kto określa pamięć – czyli kierunek, jaki pamięć wyznaczyła terażniejszości – ten definiuje sytuację (Czapliński, 2016, s. 205).

Jedyną możliwością zmiany tego schematu jest dążenie do akceptacji różnorodności i wielości pamięci (Tabaszewska, 2016), a więc szukanie pól współpracy i dialogu oraz uświadomienie sobie funkcjonujących wokół nas mitów.

Pamięć podzielona to według Nycza najlepsze określenie na pamięć polskiego społeczeństwa, które wyjaśnił poprzez metapamięciową metaforę węzłów pamięci. Jedność opiera się na niemożliwym do przerwania związku różnych poglądów i postaw, które nieustannie rywalizują i nie mogą dojść do konsensusu, zupełnie jak supeł węzła. Ponadto wewnętrzna częśćka narodowej tożsamości jest według niego efektem spłotu różnych zdarzeń, które jedynie połączone ze sobą niczym włókna w linie nabierają sensu, a „jeśli zaś tak jest, to – po trzecie – dążenie do przewyciężenia sprzeczności, pojednania stanowisk, rozwiązania sporów wydaje się niezbyt realistycznym, a też i przeciw-skutecznym przedsięwzięciem” (Nycz, 2016, s. 12–13).

Metodologia badawcza

Studium przypadku stanowi część pracy magisterskiej *Strategie pamięci i niepamięci o Konstantym Laszczce. Tropograficzne studium przypadku zarządczej działalności pamięciologicznej krakowskiej części rodziny i Społecznego Muzeum Laszczki w Dobrem*, obronionej z wyróżnieniem w Instytucie Kultury Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka na podstawie etnograficznych badań terenowych wyszczególniła mechanizmy pamięci i niepamięci w działaniach strażników pamięci o Konstantym Laszczce, szczególnie krakowskiej części rodziny i Społecznego Muzeum Laszczki w miejscowości Dobro na Mazowszu.

Celem pracy badawczej było poznanie przyczyn podejmowania i/lub niepodjęmowania działań pamięciologicznych, a w konsekwencji wyszczególnienie strategii działań związanych z istnieniem bądź nieistnieniem motywacji do podtrzymywania i transmitowania dziedzictwa, dorobku artystycznego i wiedzy w związku z pokrewieństwem genealogicznym lub organizowaniem instytucji publicznej o charakterze biograficznym. Problem badawczy pracy skupiał się zatem na tym, jakie praktyki pamięciologiczne podejmowane są przez depozytariuszy i czy w konsekwencji owe obecnie realizowane strategie działania umożliwiają mówienie o holistycznym zarządzaniu pamięcią o artyście. Pytania badawcze brzmiały: Poprzez podejmowanie jakich działań i jak uotywowanych rodzina artysty zarządza pamięcią o swoim sławnym krewnym, tak aby wiedza o jego osobie i dorobku artystycznym była przekazywana między kolejnymi pokoleniami? W jaki sposób zarządza się pamięcią o tymże artyście w instytucji publicznej powstałej ku jego pamięci, aby gromadzić dzieła, upubliczniać je i edukować na temat ich twórcy? Czym różnią się te podejścia, a w których przypadkach się splatają lub są podobne? W jakich warunkach możliwe byłoby współdziałanie w myśl tej samej misji? Na bazie zebranych tropów nastąpiło porównanie motywacji i działań podejmowanych przez krakowską część rodziny Laszczki oraz Społeczne Muzeum Laszczki w Dobrem.

Projekt badawczy stanowił interdyscyplinarny przykład próby zrozumienia zjawiska w wyniku eksploracyjnych badań pośród wielu aktorów społecznych, zwanych w pracy depozytariuszami dziedzictwa lub strażnikami pamięci. W myśl interpretatywnego rozumienia kultury w zarządzaniu oraz paradygmatu interakcjonizmu symbolicznego starałam się dotrzeć do subiektywnych znaczeń i sensów, które aktorzy społeczni tworzą w wyniku interakcji (Sułkowski, 2012, s. 191–195). Interakcjonizm symboliczny zakłada wypracowywanie w trakcie procesu badawczego siatki poznawczej, zwanej czystą tablicą przez brak wcześniejszych założeń, hipotez co do efektów badania, poszukiwanie lokalnych znaczeń w konstruowanych przez aktorów działaniach, a także posługiwanie się jakością, otwartą, indukcyjną metodologią i pluralizmem, a więc triangulacją metod i technik (Sułkowski, 2012, s. 200).

Założenie wieloperspektywicznego badania problemu stwarzało trudności interpretacyjne oraz konieczność zastosowania triangulacji danych z różnych źródeł, tak teoretycznej, jak i metodologicznej, polegającej na korzystaniu z wielu perspektyw teoretycznych w tworzeniu studium przypadku – antropologii organizacji, etnografii badań terenowych, podejścia narracyjnego, jak i teorii ugruntowanej w toku badania i analizy zebranego materiału badawczego. W przypadku badań, w których główną rolę odgrywa pamięć oraz próba wyszczególnienia praktyk zogniskowanych wokół niej, motywacji do transmisji, sposobów działań, rekonfiguracji pamięci w przestrzeni, recyklingu form przekazu, a więc całego spektrum uwikłania w sieci nadawanych przez ludzi znaczeń (Kostera, 2003, s. 15), jedyną słuszną metodologią były badania jakościowe.

Badania jakościowe, wymagające faktycznego obcowania z rzeczywistością badaną, czyli osobami wytwarzającymi dane empiryczne, stwarzają możliwość pełniejszego zrozumienia ich działań (Konecki, 2000, s. 18). Bezpośredni kontakt jest zatem podstawowym fundamentem zbierania danych. Według Kostery etnografia „służy temu, by zobaczyć to, co na co dzień niewidoczne, choć najbliższe człowiekowi” (Kostera, 2003, s. 39), a więc pamięć wpisuje się w to perfekcyjnie, jednak wówczas, gdy badana jest zgodnie z etnograficzną metodologią jakościową – niepobieżnie, kontekstualnie, wielostanowiskowo. Etnografia jest indukcyjnym podejściem, ponieważ to na bazie materiału empirycznego budowane są teorie lub modele, nie odwrotnie (Kostera, 2003, s. 41).

Studia przypadku mają charakter jakościowy, często o charakterze etnograficznym i wiążą się z wyborem przedmiotu badania. To strategia badawcza, która również zakłada triangulację danych, metod, teorii, co prowadzi do uzyskania rzetelnych, obiektywnych wniosków (Konecki, 2000, s. 126–129). Powołując się na typologię Stake’a dzielącą studia przypadku na: istotne, instrumentalne i wielokrotne (Stake, 1994, s. 237–238), zauważyłam, iż każdy z elementów mieści się w badanym zagadnieniu i niejako przeplata ze sobą. Istotność wybranego przedmiotu badania, a raczej podmiotu – artysty Konstantego Laszczki, jak również procesu zarządzania pamięcią o nim, który ilustruje problematykę zarządzania pamięcią o artyście, instrumentalność, widoczna jest przez wzgląd na próbę przyjrzenia się problemowi motywacji, metodyki i realizacji działań, a wielokrotność przez poszerzenie studium o reprezentację wielu perspektyw – instytucji i rodziny. Jak zauważa Konecki, każde studium przypadku tak naprawdę bada jeden przypadek, nawet jeśli przeprowadzone jest na wielu przypadkach (Konecki, 2000, s. 126) w celu ukazania różnorodności, podobieństw, różnic i zestawienia wniosków.

W tym konkretnym studium najważniejszy jest Konstanty Laszczka, ponieważ to jego postać i szkicowe obserwacje czynione w trakcie zapoznania rodziny naświetliły problem badawczy możliwy do zbadania w kontekście zarządzania pamięcią. We wstępnym etapie badań, można rzecz pilotażowym, czyli w trakcie codziennych rozmów o historii rodziny, zauważyłam ogromną różnorodność

działań organizowanych wokół pamięci przodka, na różnych poziomach zinstytucjonalizowania, lecz niezwiązanych z działalnością Muzeum Laszczki powstałego w rodzinnej miejscowości artysty – Dobrem. O istnieniu i działalności Społecznego Muzeum Laszczki dowiedziałam się przypadkiem w trakcie przeglądania informacji o artyście w Internecie. Wówczas pojawiły się pytania: Dlaczego tak jest? Z czego wynika brak dialogu pomiędzy depozytariuszami? Czym różnią się podejmowane praktyki? Jak i gdzie działacze pamięci mogliby znaleźć wspólną płaszczyznę porozumienia dla realizacji tych samych celów upamiętnienia i transmisji, dbania o pamięć i jej rozwijanie? Konstanty Laszczka nie jest tak znany jak jego przyjaciele – Wyspiański, Jasieński czy Wyczółkowski, a więc praktyki muszą być wciąż potęgowane, pamięć transmitowana, wiedza przekazywana, co wymaga większych nakładów i starań depozytariuszy.

Studia przypadku umożliwiają przeprowadzanie badań o charakterze eksploracyjnym lub wyjaśniającym, zaś w tej pracy badawczej nacisk położony został przede wszystkim na eksplorację – poznanie metodyki zarządzania pamięcią o artyście, a więc praktyk i ich motywacji, z mniejszym naciskiem na wyjaśnienie skomplikowanych relacji. Badania w nurcie antropologii organizacji z uwzględnieniem wymagań studium przypadku przeprowadziłam zatem według planu: przygotowanie do zbierania danych, obserwacja bezpośrednia w trakcie wizyty w Społecznym Muzeum Konstantego Laszczki w Dobrem w marcu 2022 r., wywiady swobodne ustrukturyzowane z wójtem gminy Dobre, zastępcą wójta gminy Dobre oraz kustoszką Muzeum Społecznego – Emilią Szymańską, czyli jedynymi zarządcami obiektu, a także analiza fizycznych artefaktów w postaci ulotek, plakatów, plansz gry, zdjęć, inwentarza muzealnego, ksiąg pamiątkowych, materiałów archiwalnych, strony internetowej Wirtualnego Muzeum Konstantego Laszczki i strony gminnej w mediach społecznościowych, na których publikowane były i są informacje o najważniejszych wydarzeniach organizowanych wokół postaci Laszczki.

Z kolei dopełniające studium przypadku działań rodzinnych strażników pamięci opierające się na etnograficznych technikach zbierania danych w terenie badawczym powstało na bazie: obserwacji uczestniczącej w terminie od stycznia do maja 2022 r. poprzez bezpośrednie przyglądanie się i przeżywanie przestrzeni działań pamięciologicznych, tzn. w domach członków rodziny, gdzie gromadzone są artefakty, oraz w przestrzeni miejskiej Krakowa, stanowiącej tło dla praktyk depozytariuszy, wywiadów nieustrukturalizowanych pogłębianych z kluczowymi informatorami, czyli członkami rodziny Laszczka, którzy mieli styczność z rzeźbiarzem za życia bądź jedynie pamiętają go z opowieści rodzinnych, lecz wciąż są aktywnie zaangażowani w działania zogniskowane wokół kultywowania, archiwizowania i transmitowania pamięci swojego pradziadka i prapradziadka. Rozmowy przeprowadziłam z pięcioma członkami rodziny z prostych i bocznych linii pokrewieństwa. Ponadto niezwykle istotne okazały się dane zastane w postaci dokumentów urzędowych, scenariuszy

działań, ale i danych archiwalnych – pamiętników, zapisków, notatek, drzew genealogicznych, które przeanalizowałam i zrekonstruowałam na potrzeby pracy badawczej.

Konstanty Laszczka (1865–1956) był artystą, rzeźbiarzem, ceramikiem, profesorem i rektorem krakowskiej ASP, jednak jego pamięć, niezależnie od stopnia zaangażowania w ochronę i przekaz, pozostaje pamięcią peryferyjną, której trwałość zależna jest od lokalnych i rodzinnych praktyk. W przypadku pamięci o osobie znanej mierzymy się tak z pamięcią, jak i niepamięcią, ponieważ pamięć uwikłana jest w strategię depozytariuszy dziedzictwa – strażników pamięci, w tym także subiektywnie nadawane przez nich znaczenia. Mogą one powodować powstawanie źródeł konfliktu, a tym samym rodzić niepamięć poprzez świadome wyparcie i przerywanie łańcucha pamięci. W wyniku intensywnego zagłębienia w terenie badawczym zajrzałam „pod powierzchnię” i rozpoznałam fundamentalną rolę wspomnianych konfliktów społecznych w budowaniu współczesnego obrazu pamięci i platformy współpracy pomiędzy poszczególnymi stronami. Szczególnie wybrzmiała potrzeba mówienia o brakach, lukach, niechęci, tajemnicach, wyparciach, blokadach, czyli tym, poprzez co owa niepamięć się wyraża.

Studium przypadku

Pamięć o artyście, która łącznie budowana i transmitowana jest przez ponad pół wieku, tworzy złożony proces. Zarządzali i zarządzają nią różni instytucjonalni i nieinstytucjonalni depozytariusze pamięci, wielokrotnie o sprzecznych interesach i postawach, a więc także z różnymi propozycjami działalności zogniskowanej wokół. Decydują o strategiach pamięci i niepamięci, które z biegiem czasu stają się ledwo dostrzegalne lub odwrotnie – rezonują na następne pokolenia. W rodzinie Laszczków pamięć na przestrzeni trzech pokoleń ewoluowała, zmieniała się pod wpływem różnych kontekstów społeczno-politycznych, splatała i rozplatała w wyniku przekształceń genealogicznych. Współpraca w terenie badawczym i samoistna chęć członków rodziny do podzielenia się wspomnieniami i opowieściami o podejmowanych działaniach wpłynęła na pozyskanie pełnej zgody na opublikowanie wyników badań.

W trakcie badań w Społecznym Muzeum Konstantego Laszczki wielokrotnie mierzyłam się z pytaniem, dlaczego relacja z rodziną kształtuje się sinusoidalnie, a strona krakowska jest niemal niewidoczna w przestrzeni Dobrego. Pierwszym wytłumaczeniem była fizyczna odległość – osobom z Warszawy łatwiej było i jest przyjechać do Dobrego niżli osobom z Krakowa. Pełną odpowiedź uzyskałam jednak za sprawą badań i autorskiej rekonstrukcji drzewa genealogicznego do współczesnego pokolenia prapraprawnucząt, mającej na celu przybliżenie zależności i powiązań rodzinnych. Opis genealogiczny dla klarowności

wyvodu umieszczam na końcu artykułu. W wyniku współpracy z rozmówcami uzyskałam dostęp do materiałów zastanych w przestrzeniach domowych krakowskiej części rodziny, szczególnie zawartości pudeł z rozrysowanymi i opracowanymi drzewami genealogicznymi przez syna Bogdana i przodków synowej Konstantego Laszczki – Jadwigi, będącej córką Józefa Brzezińskiego herbu Dunin i Heleny Grabskiej herbu Pomian, która z kolei była siostrą Władysława Grabskiego, Feliksa Grabskiego i Zofii Kirkor-Kiedroniowej, a więc osób o pochodzeniu szlacheckim.

Zgodność zrekonstruowanych danych potwierdziłam w trakcie rozmów z członkami rodziny, a więc na bazie historii mówionej oraz poprzez analizę porównawczą tychże opowieści z zastanymi w terenie archiwaliami, czyli urzędowymi dokumentami, fotografiami z adnotacjami, kilkoma opracowaniami autorskimi drzewa genealogicznego i biograficznymi publikacjami naukowymi. Pośród wielu pojedynczych fotografii, albumów wakacyjnych, odnalazłam także odpis aktu urodzenia Konstantego Laszczki, kartkę z zapisanymi ołówkiem danymi jego licznego rodzeństwa, list adresowany do „kochanej synowej Ady” – Jadwigi Brzezińskiej oraz akt zawarcia związku małżeńskiego z Marią Strońską, niemniej brak pewności, kto zajmował się opracowaniem, poszukiwaniem i aktualizowaniem informacji, ponieważ poszczególne karty nie zawierają podpisów, a charakter pisma jest trudny do przyporządkowania konkretnym osobom.

Ostatnim edytorem drzewa był wnuk Andrzej, który wymazał korektem (najpewniej w latach 2000) imię i nazwisko swojej pierwszej żony, zastępując je danymi drugiej. Postanowiłam nie upubliczniać dokładnych danych osobowych członków rodziny. Istotną kwestią uwidocznioną w momencie zrekonstruowania drzewa genealogicznego okazał się być właśnie symboliczny podział aktywności pamięciologicznej na dwa topograficzne obszary – krakowski i warszawski. Jego odkrycie potwierdziły księgi wpisów pamięciologicznych w Społecznym Muzeum i rozmowy z wieloletnim wójtem Gminy Dobre, który przyznał, iż nie pamięta odwiedzin żadnej osoby z Krakowa, a jedynie rodzinę z Warszawy. Historia warszawskiej i krakowskiej części spletała się z losami Dobrego wspólnie w momencie działalności Jana Zycha, Społecznego Komitetu, lecz wraz z przemijaniem pokoleń zaczęła biec wyraźnie oddzielnie – w księgach pojawiają się pojedyncze wpisy krakowskie bądź warszawskie, rzadko razem. Z zapisów kalendarzowych wynika, iż również często grupy „mijały się”, gdy jedna część rodziny przyjeżdżała do instytucji w oddaleniu kilkunastu dni od drugiej. Z relacji rozmówców zaś wywnioskowałam, iż dzieci Jadwigi wyjechały do Warszawy z Krakowa na studia i postanowiły tam pozostać. W momencie choroby matki zdecydowały także o jej przeprowadzce, ponieważ do tego momentu zajmowała drugie piętro kamienicy na ul. Komorowskiego 7 w Krakowie. Był to zatem wyjazd wszystkich członków rodziny Wierzbiańskich, a więc połowy pokolenia najbliższego pamięcią Konstantemu.

Po ich wyjeździe pieczę nad pracownią i mieszkaniem sprawował Czesław i jego syn Andrzej, jednak w konfliktowym tonie, ponieważ sam mieszkał wówczas przy placu na Groblach razem z nową rodziną.

Na przełomie XX i XXI w. stopniowej zmianie uległo także przekazywanie reprezentacji pamięci oraz uwidocznił się regres pamięci. Prawnukowie podzieleni pozostają pomiędzy część krakowską i warszawską, nie utrzymują kontaktu i nie interesują się swoją działalnością pamięciologiczną. Wnukowie Czesława i Bogdana wciąż są wówczas związani z Krakowem. Spośród nich jedynie Artur zaangażował się w pamięć o przodku. Podobnie sytuacja ma się w związku z praprawnukami, z uwagi na różnicę wieku pomiędzy nimi. Synowie Artura urodzili się na przełomie lat 80/90. XX w., zaś dzieci Andrzeja mają po kilka, kilkanaście lat, o czym świadczy dziecięcy kształt ich pisma uwieczniony w księdze pamięci w Dobrem (wpisy z 2018 r.) oraz zdjęcie pamiątkowe z uroczystości otwarcia budynku, do którego pozwali. Z rozmów wynika, iż najmłodszy praprawnuk ma aktualnie rok, a jedyna prapraprawnuczka dwa lata, wobec czego można zaobserwować także zjawisko nachodzenia się pokoleń.

Zauważyć należy, iż warszawska część rodziny wniosła swój wkład w tworzenie najnowszych publikacji, rozpowszechnianie wiedzy i pamięci o przodku poprzez reprezentację rodziny. Jak wynika z pozyskanych materiałów, wypożyczyli do digitalizacji swoją część pamiątek po dziadku (szczególnie dokumenty, listy, fotografie, ale także prace rzeźbiarskie i ceramiczne) oraz tak Teresa, jak i Krzysztof, podzielili się swoimi wspomnieniami, które zostały spisane i przedrukowane w publikacji stworzonej w Dobrem. Wspomnienia Teresy skupiają się na dziecięcych aktywnościach – malowaniu z dziadkiem na kopertach po wydawnictwach *National Geographic*, oglądaniu albumów z reprodukcjami malarstwa, słuchaniu muzyki Czajkowskiego, Galli-Curci, grywaniu w warcaby i wojnę, podniosłym świętowaniu jego imienin i urodzin, w które przynosili z bratem Krzysztofem laurki, jego ulubione kwiaty – hiacynty i recytowali wiersze, ale także opowieściach, którymi się z nią dzielił, szczególnie o rodzicach i młynie nad Osownicą. Krzysztof, cztery lata starszy od siostry, historię rozpoczął od opowieści o okupacji, która spowodowała, że przenieśli się z rodziną do Krakowa i dzięki temu mógł przyglądać się pracy dziadka w pracowni. Stało się to w pewnym momencie rytuałem jego dnia. Poza tym również słuchał z dziadkiem muzyki, co pamięta, ponieważ nauczył on go obsługi gramofonu. Grywali także w szachy. Przyglądał się wielu jego rytuałom codziennym – obiadom przygotowywanym przez służącą na bazie produktów z placu na Stawach, wolnemu paleniu połówek papierosów popołudniami, preferencjom muzycznym i literackim, a także bacznie przysłuchiwał opowiadanym anegdotom, z których kilka przytoczył.

Kolejny wątek wyklarował się w trakcie pogłębianych wywiadów indywidualnych, dzięki którym rozpoczęłam poszukiwania w zakresie niepamięci. Wołą Konstantego Laszczki i jego dzieci było to, aby wszystkie dzieła były

dostępne dla społeczeństwa i nie kurzyły się w magazynach muzealnych. Rozmówcy stwierdzili, iż był to także impuls do powołania przez Jana Zycha Społecznego Komitetu. Pomysł zrodził się po powrocie Zycha z Krakowa ze spotkania z dziećmi Konstantego, z którymi utrzymywał życzliwe stosunki. Rodzina przekazała wiele eksponatów nieodpłatnie, o czym świadczą źródła zastane. Przedstawiciele rodziny przyjeżdżali do Dobrego na wszystkie ważne rocznice, jubileusze i uroczystości związane z przodkiem. Niemniej, po pewnym czasie reprezentacja złożyła się w stałą listę gości, a krakowska pamięć powoli zaczynała pograżać się w zapomnieniu:

Na Komorowskiego było niewiele, te obrazki (akwarele), „Wiek XX”, „Samo-lub”, Słowacki w marmurze carraryjskim, którego odpłatnie przekazałem do Muzeum Historycznego Miasta Krakowa, bo potrzebowaliśmy na remont domu. Już sama historia nieszczęsnej plakiety wyciągniętej spod pieca pełnego pyłu pokazuje, że wszyscy tak naprawdę mieli to wszystko gdzieś (Artur, prawnuk, Kraków, lat 58).

Pracownia przez długi czas po śmierci Konstantego działała na zasadach spółdzielni. Była źródłem konfliktu, ponieważ przekazywano ją z rąk do rąk, dzielono się, przenoszono obowiązki tworzenia inwentarza dzieł i naukowych opracowań. Czesław pieczę nad pracownią i kontynuacją jego spisu inwentaryzacyjnego przekazał najpierw pierwszej żonie Andrzeja, z którą ten się rozwiódł, wobec czego kuzynostwo przejęło później ten obowiązek w związku ze studiowaniem kierunków związanych z historią sztuki. Ostatecznie po wyjeździe Wierzbiańskich do Warszawy pracownia została w rękach Andrzeja, który zajmował się nią przy konfliktogennej współpracy z ojcem i wujem. Czesław na stałe mieszkał wówczas na placu na Groblach z drugą żoną i przyrodnią siostrą Andrzeja. Podziałów zatem było więcej. Dziś na ten temat informacji jest niewiele, o czym wspominał prawnuk:

My z ojcem byliśmy na szarym końcu, jeśli chodzi o spuściznę, bo był dziadek Czesław wciąż, który miał nową żonę i córkę Alinę. Po Alinie zostały dzieci, które mnie męczyły tylko o płytę nagrobną, więc zrobiłem cesję praw do grobowca Laszczków. Kto i co dziś ma, gdzie ma, nie jestem w stanie powiedzieć. Kiedyś chodziłem po antykwariatach, patrzyłem i czasem widziałem rzeczy, które mi się kojarzyły z Groblami, ale mógł to być zbieg okoliczności (Artur, prawnuk, Kraków, lat 58, wypowiedź ustna, 2022).

Wraz z upływem czasu, zmianą pokoleniową i zmianą pamięci z komunikatywnej w kulturową zauważyłam różnice w postawie wobec reprezentacji pamięci – uwidacznia się ogólne zaangażowanie, zacieranie podziałów, poczucie sprawczości. Do tej pory kulturowo uwarunkowane było oddawanie reprezentacji starszym, niezależnie od tego, ile owe osoby były skłonne przypomnieć

sobie, opowiedzieć czy dodać do opowieści. Przypadek podziału działalności pamięciologicznej zależnie od przestrzeni na dwie odnogi wymusił jednak podjęcie indywidualnych kroków oraz ryzyka przez prawnuka, który wciąż miał świadomość funkcjonowania wnuków i ich pierwszeństwa. Praprawnuk o działaniach swojego ojca wspominał:

Nie czułem się we władzy, żeby się tym zajmować, bo ciągle jest mój ojciec, który jest starszy. Pamięta nawet Czesława. Ustępowałem więc pierwszeństwa reprezentacji, bo inni byli bliżej tego kulturowo, mieli narzucone inne normy (szczególnie mój ojciec), mieli inny pryzmat na wszystkie te przekazy pamięciowe przez to, jaką byli rodziną (Adam, praprawnuk, Kraków, lat 30, wypowiedź ustna, 2022).

Pamięć o krewnym przyswajał on mimowolnie i bezwiednie, jedynie na bazie historii mówionej, z czystej dziecięcej ciekawości, często podsłuchując rozmowy dorosłych. Jak stwierdził: „Anegdoty uspołniły się w dorosłości” (Adam, praprawnuk, Kraków, lat 30, wypowiedź ustna, 2022). Dopiero niedawno jego pamięć stała się głęboko zaangażowana przez utożsamienie swoich problemów zawodowych z problemami Konstantego w początkowych etapach jego życia i twórczości. Szczególnie tym, jak przodek poradził sobie w trudnej sytuacji życiowej, osiągając tak wiele niemal z niczego, z uwagi na swoje pochodzenie i nikłe zaplecze finansowe, a więc sytuacją przodka, jego postawą, wolą walki. Samoistnie wyznaczył sobie przodka na autorytet, morał, przykład odpowiedniego postępowania w życiu, jednak jego pamięć, określona przez niego samego jako fragmentaryczna, skupiona jest szczególnie wokół wątków pokrywających się z jego zainteresowaniami i poglądami. Nazywa ją prywatną poukładaną z wielu wersji historią wielkiego prapradziadka, który stał się dla niego kimś realnym, uczłowieczonym dopiero po poznaniu początku jego życia, a szczególnie zwrotu, którym Wyczółkowski zwracał się do niego – Kostek. Zasugerowało mu to, że miał bliskich, kolegów, przyjaciół, jak każdy, a więc ranga świętości nadana mu przez jego krewnych odbiegała od rzeczywistości. Najważniejsze dla niego okazało się to, co innym w historii Konstantego się nie podobało – błędy, problemy, wszystko mogące zbliżyć go do rzeczywistości. Dziś jawnie nie godzi się na nadbudowę pamięci, a wręcz skłania się do odkrywania zakrytego, przyglądania się głównie temu, co uznawane przez starsze pokolenia za niegodne pamiętania.

Pamięć rodzinna opiera się zwykle na opowieściach fundacyjnych o początkach rodu, które przekazywane są z pokolenia na pokolenie. Jednakże czasami pamięć zostaje świadomie bądź nieświadomie ukierunkowana celem wymazania pewnych faktów bądź dodania innych. Staje się wówczas bytem łatwo sterownym, poddającym się subiektywnym nadbudowom, bez możliwości weryfikacji ich prawdziwości, szczególnie po przeistoczeniu się w pamięć

ponadindywidualną. Każda rodzina w którymś etapie dziejów mierzy się z procesem przemilczenia, ukrycia, wymazania, schowania do pamięci magazynującej, zależnie od kontekstu. W trakcie badań usłyszałam, iż pamięć o Konstantym była przez jego wnuka otoczona najwyższą czcią, która w pewnym momencie doprowadziła także do próby zmiany niewygodnych faktów, rozumianej jako próba wpływu na ogólny dyskurs prezentujący Laszczkę jako samouka pochodzącego z biednej rodziny: „Konflikt spowodował to, że część rodziny wyparła bądź nadbudowała sobie coś” (Adam, praprawnuk, Kraków, lat 30, wypowiedź ustna, 2022).

Nadbudowa pamięci następowała w kontekście propagowania stwierdzeń, iż rodzina Laszczków z pewnością nie była ani biedna, ani chłopska, a miało to na celu doprowadzenie do nieskalania wizerunku i nieustającego uprawomocnienia pozycji społecznej. Przypisałam temu zjawisku badawczą kategorię mitu wypartych korzeni, ponieważ pochodzenie w pewnym momencie w środowisku krakowskim traktowane było niezwykle poważnie i w tym przypadku było także przyczynkiem wielu sporów, o czym świadczą cytowane w publikacji *Konstanty Laszczka. Twórca i pedagog* (Badyna, 2018) wypowiedzi Dunikowskiego na temat Laszczki, którego Xawery w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych wprost nienawidził i wytykał mu właśnie pochodzenie. Mimo że Konstanty nie wstydził się tego, skąd pochodził, dla pokolenia jego wnucząt stanowiło to pewnego rodzaju skazę. Widmo krakowskiej rodziny rektorskiej, profesorskiej, artystycznej, tworzonej przez owdowiałego ojca z czwórką dzieci, które również uzyskały odpowiednie wykształcenie – Bogdan (architekt), Czesław (lekarz), Janina (harcmistrzyni i nauczycielka), Jadwiga (harcmistrzyni i naczelniczka ZHP) – być może skłoniło kolejne pokolenie do podtrzymywania tradycji osiągnięć naukowych i zawodowych, a więc utrzymywania materialnego i symbolicznego statusu. Ponadto w pewnym momencie Laszczkowie połączyli się genealogicznie ze szlacheckim rodem Brzezińskich i Grabskich, zatem miało to swoje umocowanie.

Niejednokrotnie w trakcie rozmów prawnuk stwierdzał, iż jego ojciec (wnuk Konstantego) wprowadzał w życie nowe mity, które starał się egzekwować. Sam zdaje się nieustannie żył w cieniu wielu z nich, które odcisnęły na nim piętno – zaczął wypierać swoją pamięć o przodku do przełomowego momentu, gdy po śmierci ojca postanowił odbudować pamięć i zaangażować się w jej transmisję. Wspomniał, że gdy jego ojciec jeszcze żył i przychodził do niego na nazwane przez rodzinę „audience”, kilkakrotnie zainicjował rozmowę na temat tego, aby spisać wspomnienia, na bazie jego opowieści, a więc prosił o przekazanie mu wiedzy na temat Konstantego, jednak ojciec stwierdzał wówczas, że jego syn nie jest tego godzien, ponieważ nie spełnił tak jego oczekiwań w związku z wykształceniem, jak i najpewniej oczekiwań pradziadka Konstantego. Raz tylko przystał na jego propozycję, aby uratować z piwnicy niszczące gipsowe popiersia i przekazać je do galerii, która zajęła się ich konserwacją. Syn nie

obserwował całą działalność swojego ojca z uwagi na konfliktowe tło rodzinne i własne problemy. Oceniał jednak, że ojciec przede wszystkim nieustannie katalogował i porządkował dokumentację, w tym faktury, niejednokrotnie układając je alfabetycznie z powodu niezdrowego perfekcjonizmu, lecz nie dzielił się nimi, nie opracowywał ani z nikim na ich temat nie rozmawiał. Albumy i przedmioty trzymał w specjalnie przeznaczonych na to szafie. Owe konflikty rodzinne i poszczególne osoby biorące w nich udział zostały opisane w scenariuszu filmowej fabuły, jednak pod pseudonimami, aby ukryć ich pełną tożsamość. Scenariusz ten otrzymałam do analizy w trakcie badań od żony prawnuka Konstantego, która zawodowo zajmuje się scenopisarstwem. Obserwacja uczestnicząca w toczącym się konflikcie na linii ojciec – syn oraz pamięć o znanym i cenionym dziadku/pradziadku w tle zainspirowały ją do artystycznego projektu. Film jednak nie został zrealizowany z powodu braku środków.

Do niezwykłego wniosku doszedł jednak praprawnuk, który stwierdził, że jego dziadek (wnuk Konstantego) zbudował świątynię, otoczył Konstantego mistyczną czcią, monopolizując dostęp do jego „świętych ksiąg”, a więc wszystkiego, co zostało w pracowni na ul. Komorowskiego po śmierci artysty: „Był traktowany [Konstanty – moje, M.L.] z taką nabożną czcią, wszyscy mówili o nim z namaszczeniem. To była świątynia bez jednego konkretnego ołtarza” (Adam, praprawnuk, Kraków, lat 30, wypowiedź ustna, 2022). Wnuk zachował pracownię w niemal niezmienionej formie, niczym przestrzeń pełną tajemnych artefaktów, czemu przypisano kategorię mitu tajemnicy. Niemniej, nie był świadomy tego, że pod jego nieobecność, gdy jego żona pilnowała wnuka, młodzieniec wchodził do pracowni i przypatrywał się rzeźbom i przedmiotom, które zostały po prapradziadku. Tajemnica pracowni, którą rozmówcy nazywali zawsze zamkniętą na klucz, okazała się przestrzenią dostatecznie zbadaną okiem dziecka.

Szczególnie spodobał mu się wówczas drzeworyt z samurajem, jeden z wielu pozyskanych od Feliksa (Mangghi) Jasińskiego, lecz jedyny, który zachował się w pracowni. Dziś wisi na ścianie w pokoju dziecięcym praprawnuka, którego stosunek do przodka jest już zupełnie inny niż poprzednich pokoleń:

Dopiero Kostek rozbił dla mnie to całe sacrum, bo to [zdrobnienie – moje, M.L.] oznaczało, że pradziadek Konstanty był człowiekiem z krwi i kości, miał przyjaciół, gdzieś bywał. Zawsze ważniejsza była dla mnie opowieść o dziadku jako pastuszkowi, dziecku wiejskim, które dłużyło sobie w drewnie. Właściciel ziemski dał mu szansę i on ją złapał. Chyba mama mi to opowiadała (Adam, praprawnuk, Kraków, lat 30, wypowiedź ustna, 2022).

Opowieści o prapradziadku zdarzały się rzadko, ponieważ ojciec zrezygnował z opowiadania dzieciom anegdot, a dziadek kreował zwykle własne narracje podbudowane mitem wielkości. Druga część krakowskiej rodziny mieszkała

wówczas na placu na Groblach, jednak przyrodnie rodzeństwo nie utrzymywało ze sobą specjalnego kontaktu.

W trakcie rozmowy poprosiłam rozmówcę o odtworzenie z pamięci rozkładu pomieszczeń i w miarę możliwości rzeczy użytkowych w przestrzeni pracowni, co naszkicował i dopełnił opowieścią:

Tu była taka duża przeszklona ściana i drewniane schodki, które prowadziły do pracowni. Tu wisiał Mickiewicz, a tu był Słowacki w carrarze przy balustradzie schodów. Tu było biurko, a tu był tapczan, obok półka z książkami, a pod Mickiewiczem był piec kaflowy. Tu była paskudna lampa z abażurem i gablotka. Druga część pracowni potem (po śmierci Konstantego) zaczęła być wózkownią, coś na kształt piwnicy (Adam, praprawnuk, Kraków, lat 30, wypowiedź ustna, 2022).

Nie wiedział on jednak, czy ktoś robił w tej przestrzeni rearanżację, jak wyglądała ona przed wstawieniem mebli codziennych ani kto otrzymał większość rzeczy w spadku po Konstantym. Pamiętał jedynie, że po śmierci swojego dziadka razem z rodzicami i bratem był odpowiedzialny za posprzątanie pracowni i mieszkania przed sprzedażą, ponieważ nic więcej nie było wiadomo. Znaleźli wówczas głównie dokumenty, rachunki po lekach dziadka, bilecik wizytowy od Piłsudskiego, pamiątnik Jadwigi Brzezińskiej (synowej Konstantego) i kilka innych rzeczy, których już nie pamięta. Było to jedno z pierwszych realnych zetknięć z pamięcią przodka, którą zaczął układać sobie w spójną historię w wieku kilkudziesięciu lat.

Pamięć rodzinna przez jawnie przerwany łańcuch pamięci prezentuje się jako wybiórcza, jednak mimo oznak niepamięci można zauważyć interesujące mechanizmy pamięci, które wpłynęły pozytywnie na proces pamięciologiczny. Praprawnuk wiedziony ciekawością niejednokrotnie podsłuchiwał rozmowy dziadków i rodziców, dzięki czemu mimowolnie przyswajał wiedzę. Zmiana pokoleniowa, a więc także zaniechanie stosowania się do specyficznych narzuconych norm zachowywania się, stała się fundamentem przemian pamięci i rozliczenia z przeszłością:

Ustępowałem pierwszeństwa reprezentacji, bo inni byli bliżej tego kulturowo, mieli narzucone inne normy (szczególnie mój ojciec), mieli inny pryzmat na wszystkie te przekazy pamięciowe, najpewniej przez to, jaką byli rodziną, ale mi podoba się to, co w historii zwykle bywa przemilczane (Adam, praprawnuk, Kraków, lat 30, wypowiedź ustna, 2022).

Za tą zmianą podąża także częściowe przekształcenie pamięci komunikatywnej w kulturową w wyniku wpływu na pamięć o przodku pokoleń młodych, ale i zewnętrznych obserwatorów reagujących na rodzinne i społeczne konflikty wokół, co pozwala na zmianę strategii działania. Pamięć komunikatywna

najstarszych dla nas, lecz najbliższych Konstantemu, jawi się współcześnie jako źródło nadużyć, zaś pamięć kulturowa – odległa od granic konfliktowych, pozwalająca spojrzeć na wszystko z boku, refleksyjnie lawirująca pomiędzy historią mówioną a historią naukową, przyczynia się do stawiania fundamentów pod platformę współpracy pomiędzy depozytariuszami pamięci.

Z perspektywy wnuka Konstanty postrzegany był jako mityczna postać, która swoją nadludzką pracą wyniosła na barkach rodzinę na zaszczytną pozycję społeczną, mierzoną tym, co sam starał się utrzymywać za wszelką cenę – wielkością. Każde nieprzystające tejże wizji zachowanie jego żony i syna, a później i wnucząt, krytykował i motywował do zmiany karzącym palcem przodka, któremu najpewniej by się to nie spodobało z uwagi na rzekome nieposzanowanie spuścizny. Ambicja i mityczna kreacja rzeczywistości doprowadziły nie do podporządkowania, a do rewolucji jedyne go prawnuka, który miał dość histerii, konfliktów, mitomanii i monopolizowania pamięci na potrzeby ego swojego ojca, podbudowanego licznymi nadużyciami.

Mit wielkości towarzyszył całemu jego dzieciństwu, ponieważ od najmłodszych lat wpajano mu, iż jego siłą jest rodowe nazwisko, które stanowi najlepszy argument i najwyższą wartość. Tę ojcowską poradę przypłacił dziecięcą traumą, która wydarzyła się w początkowych latach nauki, kiedy dzieci wyśmiały jego argumentację, jakoby wiele znaczył z powodu pochodzenia z rodziny Laszczków. Zainicjowało to wówczas regres pamięci, stopniowe wyparcie pamięci przodka oraz postępującą nienawiść do ojca. Proces ten, przetkany nielicznymi epizodami rozpoznawalności, wpłynął także na decyzję odnośnie do wychowania dwóch synów z dala od bezpośrednich nawiązań i anegdot związanych z pamięcią Konstantego. Narracje synów świadczą o tym, że nie obwiniają ojca za brak transferu pamięci, a wręcz określają go mianem obrońcy przed złym kierunkiem pamięci nieautentycznej przekazywanej przez dziadka, która tworzyła mylną wizję rodziny. Prawnuk przyjął zasadę, że jego synowie sami zdecydują, czy będą chcieli zaangażować się w transfer pamięci o przodku, jednocześnie nie sprzeciwiał się opowieściom, które raz na jakiś czas opowiadała jego matka lub zdarzały się w losowych sytuacjach.

W rozmowach niejednokrotnie rozmówcy używali sformułowań: „pamięć zmonopolizowana”, „pamięć zawłaszczona”, „pamięć podporządkowana”. Miało to przysłużyć się zobrazowaniu miary, jaką wnuk Konstantego przykładł do własnego prawa do pamiętania i przekazywania pamięci, wykluczając w tym zakresie innych członków rodziny. Dowiedziałam się, iż przekaz rodzinny i współdziałanie były niezwykle ograniczone, co wynikało z opisanych mechanizmów, ale i owego monopolu. Rozmówca uznał, że: „W rodzinie Laszczków o pewnych rzeczach nie rozmawiało się z dziećmi” (Artur, prawnuk, Kraków, lat 58, wypowiedź ustna, 2022). Wysnuć można wniosek, iż jego ojciec kierował się dialektyką dumy, wobec czego nie przekazywał treści, które mogłyby naruszyć jego dobre imię, nawet w pośredni sposób. Pamięć stała się źródłem

konfliktu rodzinnego, zaś postawy pamięciologiczne poszczególnych członków rodziny zaczęły biec indywidualnymi torami, które dziś nie mogą już zostać zbądane. Wnuk preferował milczącą wiedzę, przy jednoczesnym poczuciu potrzeby godnej reprezentacji rodziny na uroczystościach, tak w Gminie Dobre, na wystawach poświęconych Konstantemu organizowanych w krakowskich galeriach, w Łazienkach Królewskich w Warszawie (w 2005 r., jak wynika z katalogu wystawy) czy na wizytach w Muzeum Narodowym w Krakowie, gdzie podobno przekonywał dyrektorkę do opracowania wystawy poświęconej jego dziadkowi.

Jak wspominałam wcześniej, stosunek syna zmienił się dopiero w momencie śmierci ojca w 2017 r. Prawnik został wówczas wpuszczony do pracowni i mieszkania, aby je posprzątać i dokonać selekcji przedmiotów przed sprzedażą. Zależnie od swoich możliwości finansowych i znajomości oddał lub sprzedał je do muzeów, galerii, prywatnych kolekcjonerów, a pojedyncze dokumenty i bardziej symboliczne dla niego przedmioty (pamiętnik, albumy, drzewa genealogiczne) zostawił dla siebie lub zeskanował. Do dziś przechowywane są w pudełkach, które przejrzałam razem z członkami rodziny. Były w nich wspomniane wielokrotnie dokumenty, albumy, opisane adnotacjami zdjęcia Konstantego i wycinki z prasy, ale także gipsowe projekty medali i ich odlewy, żubr zaprojektowany przez Bogdana oraz pamiątki po Jadwidze Brzezińskiej. Pozostałymi przedmiotami związanymi z pamięcią o Konstantym w przestrzeni aktualnego domu rodzinnego są: karty okolicznościowe od synów Czesława i Bogdana dla Konstantego, płaskorzeźba w terakocie „Moi Rodzice” (która zawsze stała na Komorowskiego), kubek do gry w kości, znaleziona w ogromie sadzy pod piecem tabliczka z imieniem i nazwiskiem na drzwi (nie pasuje rozmiarem i liternictwem do projektowanych przez syna Bogdana, więc jest przypuszczenie, że pochodząca z pokoju z ASP) oraz w komplecie oficjalna wizytówka Laszczki (pozyskana w darze od znajomego do kompletu merytorycznego), pióro, podstawka na kałamarz, stalówki, kostka laku, kalendarz mosiężny na korbkę francuskojęzyczny, stalowe narzędzie do klucia w granicie, miedziana misa, zdjęcie – powojenny portret, niedokończony portret Konstantego z ok. 1944 r. autorstwa Pękalskiego w podziękowaniu, portret synowej Jadwigi Brzezińskiej autorstwa Pękalskiego w podziękowaniu, fotografie rodzinne i pamiętnik Jadwigi Brzezińskiej, plakietka z wizerunkiem głowy syna Czesława, drzeworyt z samurajem z kolekcji dwunastu, które Laszczka dostał od Jasieńskiego na chrzest, malarstwo plenerowe Konstantego Laszczki (cztery krajobrazy, w tym jeden opisany jako Zakliczyn, drugi na tekturze po czekoladkach, przy którym znajdował się odręczny dopisek wnuka, iż zaręcza autorstwo, oraz narożnik ulicy św. Anny w Krakowie) – dwa z dedykacją dla Jadwigi Brzezińskiej, rzeźba „Wiek XX”, dzbanek ceramiczny sygnowany, drewniany orzeł heraldyczny, płaskorzeźba portretowa z dedykacją dla Józefa Brzezińskiego (ojca Jadwigi) od Konstantego Laszczki wykonana z drewna owocowego z sadu z Prądnika Czerwonego. Część

z nich została wypożyczona na wystawę związaną z Rokiem Laszczki na ASP w Krakowie przez Karola Badyńę i Zofię Weiss. Na Groblach było dużo więcej: portret Konstantego pędzla Mehoffera wisiał na wprost wejścia do gabinetu Czesława, było dużo rzeźb, w tym w czarnej wersji szkliva „Królowna kotka”.

Rok wcześniej, w 2016 r., zainspirowany Rokiem Laszczki na ASP w Krakowie, prawnuk podjął decyzję o kontynuowaniu transmisji pamięci, jednak na własnych zasadach. Chciał po śmierci ojca odzyskać rzetelną wiedzę, potwierdzoną w biografiach, opracowaniach, archiwalnych pozostałościach, a nie wybiórczo sfabrykowaną, złożoną ze „strzępów” poprzez nadbudowywane konflikty i problemy. Z perspektywy czasu pojawił się w nim żal, że nie przebiegło to w normalny sposób, dlatego dziś stara się to naprawić. Próbuje tropić powiązania, czasami przypadkowo znajduje jakąś ciekawostkę w archiwach, jednak wiedzę podbudowuje biografiami, szczególnie autorstwa Zofii Weiss (Weiss i Łomnicka, 2017). Jego marzeniem jest, aby w Muzeum Narodowym w Krakowie można było obejrzeć wystawę „Laszczka i jego uczniowie”, a pamięć o jego przodku była żywa.

Wnioski

Badania z pogranicza zarządzania pamięcią o artyście pozwoliły na odkrycie wielu ograniczeń, które wpłynęły na dzisiejszy kształt pamięci o Konstantym Laszczce. Mitomania, zmiany dyskursów, pamięć uładzona, zmonopolizowana, wypierająca fakty, pierwszeństwo reprezentacji przynależące do osób najstarszych, pamiętających w sposób ucieleśniony Konstantego Laszczkę, a więc zmysłowo – z widzenia, słyszenia, dotyku, to jedynie część zależności, które złożyły się na siatkę niepamięci, trwale połączoną z pamięcią. Wyszczególnione mechanizmy wpisują się niejako w główne obszary problematyczne polskiej niepamięci, które wymieniłam we wstępie – hierarchię narracji, dominujące dyskursy i preferencje dotyczące pamięci o osobach i miejscach, a także stosowanie trudno weryfikowalnych uproszczeń dotyczących przeszłości. Spojrzanie na obie strony procesu w sposób holistyczny pozwoliło mi na zrozumienie i przybliżenie dotychczas niewidocznych zależności, w tym także uświadomienie konieczności wypracowania działań naprawczych, które w tym przypadku nazwać by można było konserwatorstwem pamięci. Konserwatorstwem mającym na celu refleksyjne wypełnienie luk i braków w kruchej tkance pamięci, jednocześnie utrzymując *constans* między ingerencjami różnych depozytariuszy.

Genealogia

Konstanty Laszczka urodził się w 1865 r. w Makówcu Dużym jako syn Katarzyny z domu Kupiec (ur. 1839) i Antoniego Laszczki (ur. 1834). Był jednym z ośmiorga dzieci, lecz w zdobytych notatkach zachowały się jedynie imiona jego braci i sióstr – Feliks, Michał, Aleksandra, xxx, Ewa, Antoni, Aleksander, a także informacje o ich małżonkach i dzieciach. Dom Laszczków według podań stał tuż przy Szlaku Wielkiego Gościńca Litewskiego, zaś ojciec był właścicielem jednego z trzech młynów nad Osownicą. W 1898 r. Konstanty ożenił się z Marią Heleną ze Strońskich (ur. 1869), z którą miał czwórkę dzieci – Bogdana (ur. 1898), Czesława (ur. 1900), Jadwigę (ur. 1902) i Janinę (ur. 1905). Bogdan Laszczka miał trzy żony – Cesię Barkę, Barbarę Charlampowicz (ur. 1904) i Helenę Krudowską. Z drugiego małżeństwa urodziła się córka Janina, która po zamążpójściu nosiła nazwisko Kukuczka (wnuczka); nie ma na ten temat zbyt wiele informacji, ponieważ ojciec wydziedziczył ją, a jej mąż w 1941 r. zginął w Oświęcimiu. Czesław z kolei miał dwie żony – najpierw Jadwigę z Brzezińskich (ur. 1899), zaś po jej śmierci Zdzisławę Kossakowską. Z Jadwigą doczekał się syna Andrzeja [(ur. 1930 – zm. 2017) wnuk], zaś z drugą żoną córki Aliny (wnuczka), wobec czego Andrzej i Alina byli rodzeństwem przyrodnim. Andrzej Laszczka po pierwszym nieudanym małżeństwie (dane zamazane) ożenił się ponownie z Barbarą Jaszczyszyn i doczekał się jedyne dziecko – syna Artura (prawnuke). Artur ożeniony z Anną ma dwóch synów – Krzysztofa i Adama (praprawnuki). Adam ożeniony z Magdaleną (autorka pracy) mają córkę Dobrochnę – jest to najmłodsze pokolenie (prapraprawnuczka). Z kolei Alina potrójnie zamężna nosiła wiele nazwisk i doczekała się dwójki dzieci z różnych małżeństw – Agnieszka i Michał (prawnuke), którzy również pozostają poza zainteresowaniem historią rodzinną. Janina po zamążpójściu nosiła nazwisko Murczyńska, lecz nie miała dzieci, wobec czego jej gałąź pamięciologiczna urywa się. Z kolei Jadwiga po mężu Marianie nosiła nazwisko Wierzbiańska i miała dwójkę dzieci (wnuki) – Krzysztofa (ur. 1938) i Teresę (ur. 1941). Krzysztof ma córkę z pierwszego związku – Martę (prawnuce); ponownie wziął ślub. Teresa również była podwójnie zamężna, doczekała się trójki dzieci (prawnuke) – bliźnięt i córki Marii. Jeden z synów zmarł młodo (Jan), drugi nosi imię Andrzej. Andrzej z żoną Moniką mają czwórkę dzieci – Antoniego, Franciszka, Klarę i Jana (praprawnuki). Aktualnie żyjącymi krewnymi są wnukowie: Krzysztof i Teresa, prawnukowie: Artur, Agnieszka, Michał, Andrzej, Maria, Marta i Paweł – „odsunięty” syn Janiny Kukuczki, praprawnukowie: Adam, Krzysztof, Antoni, Franciszek, Klara, Jan i córka „odsuniętego” syna Janiny oraz prapraprawnuczka Dobrochna.

BIBLIOGRAFIA

- Ashworth, G. (2002). Paradygmaty i paradoksy planowania przeszłości, W: J. Purchla (red.), *Europa Środkowa. Nowy wymiar dziedzictwa*. Kraków: MCK, 109–129.
- Assmann, A. (2013). *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Assmann, J. (2015). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Badyna, K. (red.). (2018). *Konstanty Laszczka. Twórca i pedagog*. Kraków: ASP.
- Czapliński, P. (2016). Bunt w ramach pamięci. „Solidarność”, rewolucja, powstanie. *Teksty Drugie*, nr 6, 204–225. DOI: 10.18318/td.2016.6.11.
- Hirszowicz, M. i Neyman, E. (2001). Społeczne ramy niepamięci. *Kultura i Społeczeństwo*, nr 3/4, 23–48.
- Kobyliński, Z. (2011). Czym jest, komu jest potrzebne i do kogo należy dziedzictwo kulturowe? *Mazowsze. Studia Regionalne*, nr 7, 21–47.
- Konecki K. (2000). *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kostera, M. (2003). *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowalski, K. (2013). *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Łomnicka, K. i Weiss, Z. (red.) (2017). *Konstanty Laszczka*. Kraków: ASP.
- Nycz, R. (2016). Polska pamięć. *Teksty Drugie*, nr 6, 7–14. DOI: 10.18318/td.2016.6.1.
- Sendyka, R. (2016). Niepamięć albo o sytuowaniu wiedzy o formach pamiętania. *Teksty Drugie*, nr 6, 250–267. DOI: 10.18318/td.2016.6.14.
- Stake, R. (1994). Case studies, *Handbook of Qualitative Research*. London–New Delhi: Thousand Oaks.
- Sułkowski, Ł. (2012). *Kulturowe procesy zarządzania*. Warszawa: Difin.
- Szacka, B. (2006). *Czas przeszły, pamięć, mit*, t. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Tabaszewska, J. (2016). Klisze i prześwietlenia. Braki i naddatki polskiej pamięci. *Teksty Drugie*, nr 6, 375–386. DOI: 10.18318/td.2016.6.22.
- Wójcicka, M. (2013). Pamięć jako nośnik dziedzictwa kulturowego. W: J. Adamowski i K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Lublin–Warszawa: UMCS, 137–148.

Magdalena Laszczka – antropolożka, etnografka i menadżerka kultury. Podwójna absolwentka Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Nagrodzona w konkursach NID i NIDiKW za prace badawcze dotyczące dziedzictwa kulturowego.

Karol Hryniewicz
<http://orcid.org/0000-0003-0221-7337>
Uniwersytet Warszawski
k.hryniewicz@uw.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.16

Stanisława Lema archeologia przyszłości. Przypadek *Kongresu futurologicznego*

STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony jest ukończonemu w 1970 r. *Kongresowi futurologicznemu* Stanisława Lema. Analizie poddane zostały zagadnienia związane z pesymizmem cywilizacyjnym pisarza, myśleniem utopijnym i dystopijnym oraz predykcjami dotyczącymi niewspółmierności między gwałtownym rozwojem technologicznym a ewolucją gatunku homo sapiens. Oddzielny aspekt dociekań stanowi konfrontacja futurologicznych esejów pisarza z dotyczącymi tych kwestii pracami filozofów takich jak Georg Picht, Robert Nozick, Karl Mannheim czy Fredric Jameson.

SŁOWA KLUCZE: Stanisław Lem, *Kongres futurologiczny*, utopia, przyszłość, technika

ABSTRACT

The Archeology of the Future According to Stanisław Lem. The Case of the *Futurological Congress*

The article discusses Stanisław Lem's *Futurological Congress* (1970). Issues related to the writer's civilizational pessimism, utopian and dystopian thinking, and predictions regarding the incommensurability between rapid technological development and the evolution of the homo sapiens species are analyzed. Another aspect of the study is the confrontation of the writer's futurological essays with the works of philosophers such as Georg Picht, Robert Nozick, Karl Mannheim and Fredric Jameson on these issues.

KEYWORDS: Stanisław Lem, Futurological Congress, utopia, future, technology

Warto wyobrazić sobie zbierających się na naradę jaskiniowców radzących, jakie społeczeństwo będzie najlepsze po wsze czasy, a następnie przystępujących do ustanowienia tego społeczeństwa. Czy nic, co powoduje, że uśmiesz się na tę myśl, nie odnosi się do nas?

Robert Nozick (Nozick, 2010, s. 363)

Prawdę powiedziawszy, nie znam się na polityce współczesnej, bo ja interesuję się tym, co będzie za miliard lat, a tym, co będzie za milion, to już mniej.

Stanisław Lem w rozmowie
z Grzegorzem Miecugowem (Miecugow, 2005)

Czy eksperyment myślowy zaproponowany przez czołowego współczesnego filozofa polityki, twórczego kontynuatora myśli Locke’a i błyskotliwego krytyka teorii sprawiedliwości dystrybtywnej Johna Rawlsa może rzucić jakieś światło na odczytanie Lemowskich utopii/ dystopii oraz na to, jak rozumieć kategorię polityczności w kontekście narracji autora *Szpitala Przemienienia*? W obu przypadkach można mówić o próbie ukazania przez pisarza licznych (nieraz tragicznych) przygód rozumu politycznego – jego kulturowych, tekstowych engramów, dających się ująć w historię konkretyzacji czegoś, co Fredric Jameson nazywa impulsem utopijnym (Jameson, 2011).

Przywołane w tytule studia archeologii przyszłości, które z powodzeniem – chociaż korzystając z innych niż Lem narzędzi – prowadził Jameson, zapowiada jeszcze jeden, istotny dla naszego pisarza, wątek dociekań. Lemowskie spotkania z utopią nie są li tylko radosną fabulacją, niezobowiązującym fantazjowaniem na temat struktur przyszłego świata oraz miejsca, jakie przypadnie w nim człowiekowi. Noszą one charakterystyczny dla autora *Wysokiego zamku* rys myślenia realistycznego i empirystycznego, zakotwiczonego narrację i niepozwalającego jej dryfować poza obszarem wytyczonym przez prawa logiki oraz fizyki. Czy zatem, jak chcieliby genetyczni empiryści, przyjmujący za Arystotelesem (2003) uprzedniość tworów zmysłowych przed umysłowymi, wytwory utopijnej wyobraźni będą zawsze wychylonymi w przyszłość, lecz zakorzenionymi w „tu i teraz”, karmionymi terazniejszym doświadczeniem hybrydycznymi konstruktami przypominającymi mitologiczną Chimerę, o której Platon (1997) wspomina w IX księdze *Państwa*? Lem decyduje się na rozwiązanie bardziej złożone – z poziomu konstrukcji oraz treści przenosi swoje rozważania na nieobcą lingwistom płaszczyznę problemów związanych z teorią reprezentacji i odniesienia przedmiotowego. Punktem wyjścia pozostaje jednak pewien nieredukowalny, jak się zdaje, moment historyczny wraz z towarzyszącą mu sytuacją społeczną.

Interesujący przegląd eutopii i dystopii obecnych w twórczości autora *Bajek robotów* kreśli Jerzy Jarzębski (2003) w artykule *Science fiction a polityka – wersja*

Stanisława Lema¹. Badaczka zajmuje „relacja zachodząca pomiędzy Lema wykładnią problematyki politycznej a królującą w literaturze SF tradycją utopizmu” (Jarzębski, 2003, s. 13). We wspomnianym kontekście przywołane zostają więc – z wczesnego etapu twórczości pisarza – m.in. *Obłok Magellana* (1954, wcześniej w odcinkach w „Przekroju”), *Astronaucci* (1951), *Podróż trzynasta z Dzienników gwiazdowych* (1957) czy *Eden* (1959). Z dzieł późniejszych: *Pamiętnik znaleziony w wannie* (1961), *Maska* (1976) i *Wizja lokalna* (1982). Co ciekawe, *Kongres futurologiczny* (1971) wzmiankowany jest tam w zasadzie tylko kontekstowo, jako przykład utopizmu ujętego w ontyczny nawias („ramę”) (Jarzębski, 2003, s. 17); tekst przynoszący nakładające się na siebie wzajem utopijną i dystopijną wizję kreacji przyszłego świata (Jarzębski, 2003, s. 19) i tym samym ustępujący pola wywodzącej się pozornie z tego samego konceptu *Wizji lokalnej* (Jarzębski, 2003, s. 45). Przy czym obszernie w opracowaniu cytowane przez Jerzego Jarzębskiego filozoficzno-socjologiczne rozpoznania Georga Pichta dotyczące kondycji i przyszłości ludzkości aż proszą się o zestawienia z „metafurologiczną” (Jarzębski, 2003, s. 19), gorzką diagnozą Stanisława Lema przedstawioną na kartach *Kongresu*.

Chcąc przekonywać o szczególnym – w mojej ocenie – miejscu *Kongresu futurologicznego* wśród innych, wcale licznych, mierzących się z problemem utopizmu dzieł pisarza, warto przywołać kilka heurystycznie użytecznych faktów dotyczących kontekstu gatunkowego utworu, czasu jego powstania oraz stosunku pisarza do futurologii.

Rozrachunki z utopią skłonny jestem rozpatrywać jako element tak charakterystycznej dla pisarstwa Lema dialektyki tożsamości i różnicy. Bo czyż nie o spotkaniu z radykalnie różnym od naszego – bytem i sposobami jego bytowania oraz próbach nawiązania z nim kontaktu opowiada wiele z najważniejszych powieści autora *Fiaska?* „Teza o niepoznawalności” znajdująca swój wyraz w „postawie galaktocentrycznej”² oraz fenomen *silentium universi* na różny sposób wpisane zostały w najgłośniejsze Lemowskie fabuły z lat 60.: *Solaris*, *Niezwykłego, Głos Pana*.

Utopia (literacka) będzie zatem także namysłem nad radykalną różnicą, wymagającym ćwiczeniem filozoficzno-socjologicznej wyobraźni, którą uskrzydla radykalny zazwyczaj sprzeciw wobec aktualnie istniejącej rzeczywistości oraz stosunków społecznych, którym przeciwstawiona zostaje (wsparta na marzeniu?) wizja nowego wspaniałego świata – idealnie doskonałego systemu (Jameson, 2011, s. XI–XIII; Szacki, 2000, s. 16–29). Paradoksalnie, utopia,

1 Należy nadmienić, że artykuł miał swój pierwodruk w „Pamiętniku Literackim” w roku 1983. Przywołać należy również w tym kontekście książkę Mariusza M. Lesia, *Stanisław Lem wobec utopii* wydaną w Białymstoku w 1998 r.

2 Która to postawa „nie na tym polega, aby szukać tylko podobnych sobie i takich tylko rozumieć, ale na tym, żeby nie wtrącać się do nie swoich, nie ludzkich spraw” (Lem, 2021, s. 195).

mając za przedmiot swego zainteresowania „jeszcze-niebyt przyszłości łączy go z tekstualną egzystencją w terażniejszości”, która jest li tylko zapisem pragnienia, fantazji, antycypacji wyników projektowanego eksperymentu (Jameson, 2011, s. XVII). Przy czym swoim budulcem – co okaże się niebagatelne – czyni pozyskiwane w terażniejszości historyczne i społeczne surowce, między którymi na potrzeby konstruowanej (narracyjnie) całości ustanawia stosunki reprezentacji z figurami zamknięcia, wyłączenia czy odwrócenia (Jameson, 2011, s. XIV). Owo „nie-miejsce – jak wskazuje Fredric Jameson – podobnie jak postać chimery utworzona w wyobraźni, musi zostać złożone z istniejących już przedstawień” (Jameson, 2011, s. 29). Ponieważ problemy ludzkości³ (by hasłowo przywołać tylko pojawiającą się u Tomasza Morusa triadę: chciwość, duma i hierarchia, do których dodajmy jeszcze wolę mocy i sprawczości) okazują się uporczywie trwałe, to towarzyszące im sytuacje społeczne będą często zaskakująco powtarzalne. W konsekwencji obiecujący znaleźć na nie remedium utopisci będą wzajemnie prześcigać się w proponowanych rozwiązaniach, a sama literacka utopia okaże się formą nader mocno intertekstualną (w przypadku *Kongresu* bez trudu znajdziemy odwołania m.in. do dzieł Morusa, Huxleya czy Skinnera).

Lem w *Kongresie futurologicznym* podejmuje wyrafinowaną grę z czytelnikiem – zwodząc jego zmysł rzeczywistości przedstawieniami wielopiętrowych halucynacji, jakich doświadcza główny bohater Ijon Tichy – ale również z konwencją i historią gatunku. Pisarz buduje nie tylko – jak twierdzi Jarzębski – zestawienie dwóch konkurencyjnych (utopijnej i dystopijnej) wizji (*nota bene* przypisywane im przez bohatera – a także czytelnika – znaki wartości zmieniają się wraz z rozwojem wypadków), ale też tworzy – by użyć terminu Gary’ego Saula Morsona⁴ – metautopię. Formę pozwalającą, przez rozszerzenie Bachtinowskiej idei dialogiczności, pomieścić w obrębie jednego tekstu tak różne perspektywy. Elementem mediującym, swoistym katalizatorem, okazują się być wtedy – jakże (po)nowoczesne – ironia oraz retoryka literackiej samozwrotności (Morson, 1981, s. 167; Jameson, 2011, s. 210–215). Trzeba przyznać, że tych w opowiadaniu Lema nie brakuje.

Wspomniane poszczególne piętra ontologicznej złudy zamknięte w obrębie literackiej fikcji jak deridiańskie parergony prowadzące grę ze swoją marginalnością zmieniają swój status niczym figury gestaltystów. Jaka jest stawka tej gry? Jeśli nie – wychodząca z mody – realność świata zewnętrznego, to chyba jego przyszłość? Czy inne postaci – w tym nobliwy profesor Trottelreiner – jawiące

3 Utopista przyjmuje założenie, że zło czynione przez zasadniczo dobrego (z natury) człowieka jest pochodną warunków, w jakich on egzystuje. Stąd „właściwe” ukształtowanie tych ostatnich staje się zadaniem pierwszoplanowym w różnego rodzaju utopiach (Szacki, 2000, s. 48–49).

4 Morson analizuje pod kątem wątków u- i dystopijnych *Dziennik pisarza* Fiodora Dostojewskiego. Zob. Morson, 1981.

się co jakiś czas Tichemu jako olbrzymie, grające w karty szczury, które bohater ma nieodpartą pokusę kulbaczyć, albo roboty-nieroby, przejmujące typowo ludzkie cechy lenistwa i cwaniactwa zderzone z wyłaniającym się w końcowej partii książki obrazem ludzi podporządkowanych złudzeniu bycia robotami, nie wyglądają groteskowo?

Trochę jak te „niezliczone stada owiec – wspomniane przez Morusa w pierwszej księdze *Utopii* – „[które] zaczynają być (...) tak żarłoczne i niesforne, że już nawet ludzi pożerają, pola, domy, miasta pustoszą” (More, 1993, s. 29). Być może użyta retorycznie figura robota-nieroba jest w stanie poruszyć wyobraźnię współczesnego czytelnika równie mocno, jak obraz krwiożerczej owcy kłócił się z wyobrażeniem XVI-wiecznych Anglików.

Lem dyskretnie przypomina, że w historii gatunku znane są odczytania utopii jako swoistej satyry komentującej bieżącą sytuację. Na przykład 54 utopiańskie miasta u Morusa stanowią analogon 54 dzielnic administracyjnych ówczesnego Londynu, a sama wyspa Utopia z jej społecznym łaodem może być traktowana jako swego rodzaju odwrócenie rzeczywistego królestwa Henryka VIII (Jameson, 2011, s. 40).

Czy utopia radykalnie oderwana od współczesności byłaby w ogóle wyobrażalna? Zresztą za wieloma abstrakcyjnymi (tzn. po wielokroć wyimaginowanymi i dotyczącymi przyszłości) scenami opisanymi w *Kongresie* mający jednak jakąś rzeczywistość *in crudo*, dochodząca do głosu często poprzez groteskowo-ironiczne (w futurystycznym anturżu) atrybuty oraz sytuacje. Zagrożenia pozostały realne, skoro w ultranowoczesnym Hiltonie, w epoce *jetpacków*, w pokojach znajduje się, zwiększający przeżywalność gości, ratunkowy pakiet zawierający pelerynę maskującą, zwój wysokogórskiej liny, paczkę sucharów i metalowy drąg, a dyrekcja w oficjalnym komunikacie „gwarantuje brak BOMB w pomieszczeniu” (Lem, 1983, s. 8).

Pisarz z maestrią wyzyskuje (*ad absurdum*?) także figurę zamknięcia, będącą pochodną roszczenia do totalności i zupełności systemów utopijnych (nieprzypadkowo utopia projektowana bywa na wyspie [Morus] albo jako zamknięte państwo handlowe [Fichte] czy ufortyfikowane miasto słońca [Campanella]). Roland Barthes, piszący m.in. o utopizmie markiza de Sade’a i Charlesa Fouriera, z naciskiem stwierdza, że właśnie „zamknięcie umożliwia system, czyli wyzwala wyobraźnię” (Barthes, 1996, s. 21). Jeśli tak jest w istocie, Lem zadbał o możliwie silny impuls dla utopijnej wyobraźni, zamknąwszy swojego bohatera i narratora najpierw w obłożonym i bobmardowanym hotelu, następnie w znajdujących się pod nim – niczym kazamaty – kanałach kanalizacyjnych, by wreszcie uwięzić go wewnątrz piętrzących się fantazmatycznych projekcji jego świadomości. Tym samym idzie dalej niż – jak określa ich Jameson – „maniacy utopii” (Jameson, 2011, s. 11), koncentrujący się na jej funkcjach, do których zwykle zalicza się krytykę, kompensację i zmianę. Lem zwraca uwagę czytelnika na drugorzędność utopijnego schematu i szczegółów nawet najoryginalniejszych

technicznych rozwiązań. Nie jest najistotniejsze, czy wymiarem utopijnego myślenia będzie przestrzeń, czy czas (Jameson, 2011, s. 198), chociaż gatunek ewoluuje wyraźnie od utopii miejsca do utopii czasu⁵, kluczowy nie jest również całokształt ukończonej budowli, ale właśnie historia jej powstawania – sam proces budowy (Jameson, 2011, s. 258) z wszelkimi jego uwikłaniami. Co więcej Lem rezygnuje również – nie jest przecież „maniakiem utopii” kompensującym przemocą (w najlepszym razie narracyjną) logicznie nieuniknione niedomogi idealnego systemu budowanego z dalekich od ideału elementów – z wyraźnego zamknięcia narracyjnego. Po serii niesamowitych przygód, przenoszących Tichego o niemal 10 dekad w przyszłość, powracamy wraz z bohaterem nad brzeg kanalizacyjnego kanału – swoją drogą skojarzenie z heraklitejską rzeką jako figurą upływu czasu, napięcia między tożsamością i taktożsamością jest tu jak najbardziej na miejscu – a wszystko po to, by ocknąć się u początku obrad drugiego dnia tytułowego kongresu i stanąć przed wciąż nierozwiązanymi problemami przyszłości naszej cywilizacji.

Ostatecznie to właśnie ów cuchnący kanał, a nie pozornie bezpieczne i komfortowe, choć już obrócone w gruzy, wnętrza Hiltona czy wizja przyszłego poddanego działaniom „maskonów” świata, okazuje się najbardziej pociągający, swojski, bezpieczny oraz przewidywalny. To w nim (kanale) w zakończeniu rozbrzmiewa spontaniczny i niepohamowany – będący wyrazem ulgi, kogoś kto zbudził się właśnie z koszmaru – śmiech Tichego. Zatem zamiast utopii – wyimaginowanej enklawy, której mieszkańcy poddani są władzy *aisthesis* porażonej halucynogenami – czytelnik otrzymuje w finale enklawę realną, którą można docenić mimo jej wszelkich estetycznych braków.

Za sprawą tej upiornej cyrkularności zasygnalizowanej w fabule odśladania się jeszcze jeden mankament myślenia utopijnego, który z logiczną konsekwencją obnażył Robert Nozick, projektując swój woluntarystyczny fundament pod utopię:

(...) utopiści pragną przerobić całe społeczeństwo zgodnie z pewnym sformułowanym z góry, nigdy przedtem niewypróbowanym drobiazgowym planem. Swoją cel ujmują w kategoriach społeczeństwa doskonałego, a zatem projektują pewien statyczny i sztywny system społeczny, w którym nie ma możliwości ani oczekiwań zmiany czy postępu, a sami uczestnicy tego systemu nie mają możliwości wyboru nowych układów. (Jeśli bowiem zmiana jest zmianą na lepsze, to poprzedni stan społeczeństwa, jako możliwy do przelicytowania, nie był doskonały; jeśli zmiana jest zmianą na gorsze, to poprzedni stan społeczeństwa nie był doskonały bo pozwalał na pogorszenie sytuacji. A po cóż dokonywać zmian obojętnych?) (Nozick, 2010, s. 379–380).

5 Typologię różnych utopii przedstawia i omawia Jerzy Szacki (utopie spokojnej szczęśliwości; lepszej przyszłości, czyli euchronie; ładu wiecznego, rekonstrukcji; zakonu; eupsychii itp.) Zob. Szacki, 2000, s. 49–151.

Lema nie zadowala jednak prosta przestroga, że „świat utopii – jak celnie zauważa Jerzy Szacki – to miejsce, gdzie można umrzeć z nudów, albo się zbuntować” (Szacki, 2000, s. 180). Współczesna, a co dopiero przyszła, technologia jest w stanie przecież takie poczucie znużenia – szczęściem (?) – maskować i zagłuszać. Utopia technokratyczna może być groźna, bez względu na to, czy mówimy o warunkowaniu genetycznym i psychologicznym w *Nowym wspaniałym świecie* (1932) Huxleya, „inżynierii behawioralnej” rodem z *Walden Two* (1948) Skinnera, czy przedstawionej w *Kongresie futurologicznym* „psywilizacji” stosującej „maskony” (które wprowadzone do mózgu, pozwalają „zasłonić dowolny obiekt świata zewnętrznego obrazami fikcyjnymi tak sprawnie, że osobnik zachemaskowany nie wie, co jest w postrzegającym realnie – a co ułudne” (Lem, 1983, s. 100). Problem ten doskonale oddaje fragment z *Walden Two*:

Możemy osiągnąć nad kontrolowanymi taką kontrolę, pod którą czują się oni wolni, chociaż przestrzegają kodeksu znacznie bardziej skrupulatnie niż miało to kiedykolwiek miejsce w dawnym systemie. Robią oni to, co chcą robić, a nie to, do czego są zmuszeni. (...) nie ma przymusu i nie ma rewolty (Skinner, za: Szacki, 2000, s. 179).

Skoro, jak twierdzi Lem, „technologia jest narzędziem uniwersalnym, (...) może stać się biotechnologią, jak i socjotechnologią...” (Płaza, 2006, s. 128), a biologia zaczęła w XX w. pretendować do miana nauki wzorcowej, chcąc zdetronizować fizykę (Jameson, 2011, s. 77), to nie sposób uniknąć widma utopii (bio)technokratycznych, których siła oddziaływania jest nieporównywalnie wyższa niż opisywanej np. w *Powrocie z gwiazd* ich technologicznej odmiany. Pociągające jedynie, że utopia (bio)technokratyczna wsparta jest na podobnych, falsyfikowalnych założeniach jak każda inna i oto mamy casus *Kongresu*.

Lem zarzucał futurologii, m.in. w wydanej po raz pierwszy w 1964 r. i rozbudowywanej przez wiele lat *Summie Technologae* (przypomnijmy, że tekst *Kongresu futurologicznego* ukończony został w listopadzie 1970 r. i powstawał niejako na fali tamtych eseistycznych rozważań), podstawowy metodologiczny błąd, który popełniają również utopiści, a mianowicie „ekstrapolację w przyszłość dominującego obecnie kierunku cywilizacji” (Lem, 2010, s. 72)⁶. Mówiąc najkrócej, indukcja nie jest rozumowaniem pewnym, więc obarczanie predykcji dotyczących losów planety oraz ludzkości warunkiem *ceteris paribus* nie daje się logicznie obronić i może być ryzykownym „zgadywaniem na ślepo”. Nauka, w tym futurologia, która do takiego miana chciałaby aspirować, nie może zamiast teorii oferować jedynie enumeracji ewentualnych przyszłych stanów obiektów, które są przedmiotem jej badań (Płaza, 2006, s. 248).

6 Zob. również Płaza, 2006, s. 127–129.

Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście wydany w tym samym roku co *Kongres futurologiczny* eseistyczny zbiór *Fantastyka i futurologia*, gdzie pada mocne oskarżenie kierowane przez Lema w stronę nowoczesnej technologii, mogącej prowadzić do erozji tej sfery życia człowieka, którą zwykliśmy określać mianem kultury:

(...) panmechanicznie zorientowana cywilizacja, jeśli bierze się do usprawniania kultury właściwymi sobie metodami instrumentalnymi i przez to podporządkowuje sobie wszystkie dane nam historyczną tradycją wartości, faktycznie je niszczy; kiedy je raz uruchomiono, usprawnieniom tym jako racjonalnym właśnie – żadnej racjonalnej kontrargumentacji przeciwstawić nie można; a to ponieważ wartości, które mamy za ostoję człowieczeństwa, są niedowodliwe żadnym naukowym, logicznym, racjonalnym, empirycznym sposobem (Lem, 1989, s. 487).

W przywołanym fragmencie, wskazującym możliwe odczytanie *Kongresu*, pobrzmiewają dobrze znane echa rozpoznania dotyczących konieczności szukania „bezpieczników” dla nieukierunkowanego rozwoju technologii i myślenia rachującego/ rozumu instrumentalnego formułowanych przez Adorna i Horkheimera w *Dialektyce oświecenia* (1947), Heideggera w *Gelassenheit* (1955), Horkheimera w *Krytyce instrumentalnego rozumu* (1967).

Sytuacja społeczna (często kryzysowa, sprzyjająca szukaniu nowych punktów widzenia i ocen rzeczywistości) oraz moment historyczny ewokują moment utopijny (a także dystopijny i metauto pijny) myślenia, będąc jego negatywnym komponentem, który – jak dowodzi Karl Mannheim – utopia transcenduje (Mannheim, 2008, s. 229). Zwykle, by były opisywalne, winny się one „zdarzyć, dać odczytać w kategoriach przyczyn i skutków, problemów i rozwiązań, pytań i odpowiedzi” (Jameson, 2011, s. 16). Warto wobec tego zapytać o społeczno-historyczny kontekst przełomu lat 60. i 70., kiedy powstawała opowieść Lema.

Na płaszczyźnie politycznej znajdujemy się w samym środku zimnej wojny, z wciąż żywą pamięcią o kryzysie kubańskim (1962) i obawą przed nuklearnym konfliktem mocarstw. Rachunek militarny oparty na „równowadze strachu (Picht, 1981, s. 189)” nie jest wcale pewny, a nieznamąca rozstrzygnięcia, trwająca w momencie pisanie *Kongresu* już 15 lat wojna wietnamska unaocznia możliwą bezużyteczność gigantycznych systemów zbrojeń (Picht, 1981, s. 81). Rok 1968 przynosi globalne w znacznym stopniu (Francja, Niemcy, Polska, Stany Zjednoczone, Meksyk, Izrael tuż po zakończeniu wojny sześciodniowej) fale buntów, protestów, wybuchów społecznej energii, których kierunku i konsekwencji nie można w pełni przewidzieć. Część naukowców – w tym tak wybitni, jak fizyk noblista, współtwórca mechaniki kwantowej – formułuje nie tylko pesymistyczne prognozy, ale wręcz defetystyczne deklaracje. Max Born na łamach „Die Zeit” 7 kwietnia 1968 r. pisał wprost: „Wydaje mi się, że próba natury wytworzenia na tej Ziemi istoty myślącej – nie powiodła się” (za: Picht, 1981, s. 176). Przypominane są również głośne słowa Sartre’a z pierwszego

numeru „Les temps modernes” (nr 1, s. 51–52), mówiącego o brzemieniu bezprecedensowej odpowiedzialności, która ciąży na barkach ludzkości. Ta ostatnia, jak pisze Sartre:

jeśli żyć będzie nadal, to nie po prostu dlatego, że się urodziła. Lecz dlatego, że postanowiła żywoć swój przedłużyć. Nie ma już gatunku ludzkiego. Społeczność, która uczyniła się sama strażniczką bomby atomowej, stoi ponad państwem natury, gdyż ponosi odpowiedzialność za własne życie i własną śmierć; w przyszłości trzeba będzie, co dnia i co minutę, afirmować swe życie. Oto czego doświadczamy dziś, w lęku (Sartre, za: Picht, 1989).

Wkrótce naukowcy z MIT na zlecenie Klubu Rzymskiego zaczną pracę nad opublikowanym w 1972 r. raportem „Granice wzrostu” przedstawiającym krytyczną sytuację i ponure prognozy dla naszej planety. Odbłyśki tak kształtującego się (oczywiście nie w całości) „intelektualnego klimatu” dekady zaobserwować można w publikowanych i dyskutowanych w początkach lat 70. filozoficznych teoriach polityczno-społecznych Johna Rawlsa (*Teoria sprawiedliwości*, 1971) i Roberta Nozicka (*Teoria państwa minimalnego – Anarchia, państwo i utopia*, 1974).

Dla Lema jest to czas wytężonej pracy i namysłu nad perspektywami współczesnej nauki, zagadnieniami futurologii (wspomniane już *Summa Technologiae* [1964], *Filozofia przypadku* [1968], *Fantastyka i futurologia* [1970]) oraz moment narodzin jego syna Tomasza (1968). Być może wydarzenie to przyczyniło się do tego, że pisarz w *Kongresie* – inaczej niż w większości swych książek, których akcję lokuje w odległej lub nieokreślonej przyszłości – zadaje pytanie o kształt świata, wskazując precyzyjny czasowy punkty odniesienia – rok 2039 (potem 2098). Zatem akcja rozgrywa się do momentu, w którym jego syn miałby 71 lat – co stanowi średni czas życia mężczyzny w drugiej połowie XX w. Lem stawia więc dość powszechne pytanie: jak będzie wyglądać świat naszych dzieci oraz wnuków?

Jedną z możliwych odpowiedzi, chociaż nie konkluzywną, opatrzoną łagodzącymi jej posępny charakter ironią oraz – wedle terminu Jarzębskiego – „ontyczną ramą”, poznajemy właśnie w *Kongresie*. Co więcej, pisarz udziela jej (względnie) szerokiej publiczności, gdyż opowiadanie swój pierwodruk ma w 1970 r. w „Szpilkach” (rok później ukaże się w tomie *Bezsenność*). Co ciekawe, odpowiedź ta rozpoczyna się w miejscu, które zwykle jest punktem dojścia predykcji innych futurologów. Porządek obrad tytułowego kongresu określa dobrze stan świata przyszłości. Poszczególne punkty programu poświęcone są: katastrofie urbanistycznej, ekologicznej, atmosferycznej, energetycznej, żywnościowej, a na następny dzień przeniesiono jeszcze omawianie katastrofy technologicznej, militarystycznej i politycznej. Czas nagli, referatów jest tak wiele, że uczestnicy, którym teksty wystąpień rozesłano wcześniej, w trakcie swoich krótkich prelekcji mogą jedynie prezentować odnośniki do poszczególnych tez

i wniosków, co przypomina nieco rozmowę o *Traktacie logiczno-filozoficznym* Wittgensteina.

Stanley Hazelton z delegacji USA zszokował od razu salę, powtarzając z naciśkiem: „4, 6, 11, z czego wynika 22, 5, 9 ergo 23, 3, 7, 2, 11 z czego już 22!”. Ktoś wstał, wołając, że jednak 5 ewentualnie 6, 18 i 4. Hazelton odparował zarzut błyskawicznie, tłumacząc, że tak czy owak 22 (Lem, 1983, s. 23–24)⁷.

Dwa lata przed publikacją *Kongresu futurologicznego*, w lecie 1968 r. – Georg Picht – niemiecki filozof i teolog – wygłasza cykl audycji radiowych emitowanych w *Süddeutsche Rundfunk* zatytułowanych *Odwaga utopii. Wielkie zadanie z przyszłości* (w 1969 r. na kanwie tych odczytów wydana zostaje książka). Obok pełnych grozy przykładów chwiejności współczesnego, technicznego świata filozof postuluje, by „z utopii uczynić bazę metodyczną teoretycznego projektu”. Tym bardziej, że

(...) wiemy na pewno, że cały techniczny świat i wszystko co dotąd zwiemy „społecznością”, załamiał się, jeśli nie uda się nam własnym myśleniem i działaniem zweryfikować utopijnej hipotezy, że wszystkie problemy świata można rozwiązać mocą rozumu (Picht, 1989, s. 153).

Lem – jak się zdaje – podejmuje rękawicę, jednak weryfikacja hipotezy dotyczącej rozumu wypada nader blado. *Nota bene* podobny zabieg przeprowadza sam Picht w 1972 r. w tekście *Technika i utopia*. Wynika z niego jasno, że utopia techniczna jest utopią ślepą. Nauka i wiedza, które kierują się dyrektywą (a może złudzeniem) eksploracji oraz podboju „pola nieograniczonych możliwości” (Picht, 1989, s. 194), wynaturzają się w przejawy woli mocy. Filozof postuluje zatem „utopię krytyczną”. Dodaje przy tym, że

minęły czasu, kiedyśmy mogli roić o lepszych światach. W drugiej połowie XX wieku pozostała już tylko jedna jedyna racjonalna utopia (...) jedyną racjonalną utopią byłby taki stan świat, w którym zagwarantowana jest biologiczna egzystencja gatunku człowiek (Picht, 1989, s. 208).

Brak entuzjazmu naszego pisarza wobec futurologii, a nawet sceptycyzm względem niej narastał z czasem. W odbytej pod koniec XX w. z Tomaszem Fiałkowskim rozmowie Lem przyznał:

Periodyki światowe pełne są teraz optymistycznych wzmówień: pokonamy raka, pokonamy choroby dziedziczne, radykalnie obniżymy śmiertelność... Ja się tymczasem zamieniam z futurologa w antyfuturologa i nakładam raczej szczerki

7 Na marginesie dodajmy, że cyfra 22 w określeniu tezy oznacza katastrofę ostateczną.

hamulcowe na nieskończone brednie, które sypią się ze wszystkich stron (Fiałkowski i Lem, 2007, s. 139).

W innym wywiadzie z tego samego okresu porównał współczesną kondycję ludzkości, poddanej niesłuchanie przyspieszonemu rozwojowi nauki i technologii, do sytuacji człowieka,

który skoczył bez spadochronu z 50 piętrowego wieżowca i w tej chwili znajduje się koło 30 piętra. Ktoś się wychyla i pyta: no jak tam? A on mówi: na razie wszystko w porządku. I leci dalej (Braun i Lem, 2000 [?])⁸.

Jest to właściwie analogiczne rozpoznanie do tego, które w przywołanym już cyklu audycji radiowych zaprezentował Picht. Mówił on:

Ludzkość ma dziś środki, żeby całkowicie niemal rozporządzać własnymi przyszłymi dziejami (...). Ale brak jej wiedzy potrzebnej, by mocy tej użyć właściwie. Jedziemy z szaloną szybkością – bez światła (Picht, 1989, s. 53).

Myślenie Lema jest w swej naturze krytyczne, a nie utopijne. Daleki jest on od – będącej znakiem utopijnego powołania – pewności oraz uporczywej, obsesyjnej skłonności do poszukiwania prostego, niezawodnego rozwiązania wszystkich ludzkich bolączek (Jameson, 2011, s. 13).

Kongres futurologiczny widziałbym więc jako próbę obrony ludzkiego rozumu przed nim samym, przestrogę przed jego instrumentalnymi zapędami.

Lem w swych literackich, ale i dyskursywnych formach przypomina podstawową prawdę, z którą do szerszej publiczności w tym samym mniej więcej czasie w swoich radiowych odczytach oraz książkach i wykładach starał się dotrzeć Georg Picht:

Rozum w każdej postaci wywodzi się z tej zasadniczej postawy moralnej, którą zwykło się określać jako *humanitas*. Jeśli człowiek w ogóle zdoła przetrwać to tylko mocą swego człowieczeństwa (Picht, 1989, s. 181).

Problem w tym, że wobec pytania o to, czym w istocie jest owo człowieczeństwo, nauka milknie i okazuje się bezradna. „Żadna z niezliczonych dyscyplin, które zajmują się biologią, psychologią, chorobami i myśleniem człowieka nie umie nic powiedzieć o jego człowieczeństwie” (Picht, 1989, s. 181).

8 Zob. nagranie wywiadu Grzegorza Brauna ze Stanisławem Lemem – *Stanisław Lem vs. Grzegorz Braun* (Braun i Lem, 2000 [?]), <https://www.youtube.com/watch?v=37K-P77tZXo> (dostęp: 16.12.2022).

I tu pojawia się miejsce na moment decyzji – wybór – który paradoksalnie nie musi być racjonalny, ale wydaje się konieczny. To o nim pisał Dostojewski w *Notatkach z podziemia*:

[Człowiek] Zaryzykuje nawet swój dobrobyt i umyślnie zapragnie jakiegoś najzgubniejszego dla siebie nonsensu, wyłącznie po to, aby do tego całego pozytywnego rozsądku przymieszać niszczący czynnik fantazji. Właśnie te swoje fantastyczne rojenia, te swoją najgorszą bzdurę zapragnie utrzymać jedynie po to, aby samemu sobie zaświadczyć (...), że ludzie są jeszcze ludźmi, a nie klawiszami fortepianu (Dostojewski, 1964, s. 79).

Właśnie takim „uciekiniem z utopii” staje się Tichy pod koniec opowiadania Lema. W momencie ostatecznej – jak sądzi – deziluzji, gdy znajduje się pod wpływem najsilniejszego z „ocykanów”, konstatuje:

Lodowaty sen jako demograficzne antidotum? Więc ktoś jednak uważnie to planował i ja miałbym szczenąć, nie dotarłszy do niego? (...) Ulica – to był kres (...) byłem już poza nawiasem zwidu, więc na pustyni (...) cofnąłem się od okna. Myślałem (...) czy wpływ środka ustanie i znajdę się na powrót w Arkadii. Zadziewająca rzecz, oprócz wstępu i strachu nie czułem – wobec tej perspektywy – nic więcej, jak gdybym wołał zamarznąć w stercie śmiecia, z wiedzą, że tak jest, aniżeli zawdzięczać ukojenie zwidom (Lem, 1983, s. 124–125).

Gdy ostatecznie bohater spotyka George’a Symingtona – a więc kogoś, kto podobnie jak on znajduje się poza nawiasem zwidu, ale dodatkowo jeszcze bezwzględnie „zarządza” ową fantasmagoryczną przestrzeń – wywiązuje się taki oto dialog:

– Dajemy cywilizacji narkozę, bo inaczej by siebie nie zniosła. (...) nie wolno jej budzić. (...) jeżeli musi ginąć, niechaj nie cierpi. Jeżeli nie można odmienić prawdy, trzeba ją zasłonić, to ostatni jeszcze humanitarny, jeszcze ludzki obowiązek
– Pan chce mnie przekonać do swojej funkcji eschatologicznego narkotyzera? (...) po co panu moje nawrócenie, skoro i tak mam o nim zaraz zapomnieć? Jeżeli środki, których pan używa są dobre, dlaczego wysila się pan na rozumowe argumenty? (...) Widać wie pan doskonale, że psychiczne zwycięstwo jest zwykłym oszustwem... (Lem, 1983, s. 127–129).

Twarz wykręcił mu skurcz wściekłości. Zerwał się wołając:

– Mam inne środki prócz arkadyjskich! Są i piekła chemiczne!
(...) sięgnął do przycisku na biurku, kiedy krzyknąłem: – Pójdziemy tam razem! Skoczyłem mu do gardła: Impet cisnął nas – jak chciałem! – ku otwartemu oknu... (Lem, 1983, s. 129)

Uzdolnienie człowieka – twierdzi Picht – do przeciwstawiania się prawdopodobieństwu nazywa się moralnością. Wywodzi się ona z uzdolnienia do r o z u m u i uzdolnienia do w o l n o ś c i. Ludzie nie zginęli dotychczas, gdyż mimo olbrzymich katastrof zdolali podtrzymać rozum i wolność wbrew przeciwdziałającym im mocy (Picht, 1989, s. 178).

Jest to kwestia – zdaje się mówić Lem – na tyle fundamentalna, że utopijne eksperymenty, uroszczenia *science*, „poetyka” *fiction* oraz ironiczny dystans muszą przed nią ustąpić.

Wymowne potwierdzenie znajdziemy w jego liście wysłanym 15 maja 1974 r. do swojego amerykańskiego tłumacza (był nim Michael Kandel). Odnosi się w nim – na prawach autokomentarza – do końcowych partii *Kongresu*, pisząc tak:

Tak więc, gdy spadają ostatnie zasłony i pojawia się ta naga ohyda, już nie mówi właściwie narrator, ale ja przez niego mówię, i tym samym zmienia się stylizacja narracji. (...) ulica jest po prostu tutaj ostatnią stacją Golgoty. Kres jako punkt ostatniego dojścia. (...) ta ostatnia część wymaga osobnej uwagi (...) to wszystko wymaga takiej prezentacji, jak w naturalistycznym utworze dobrego, XIX-wiecznego rzemieślnika prozy (Kandel i Lem, 2013, s. 230–231).

Nieprzypadkowo więc przytoczony, dramatyczny spór Tichego z Symingtonem przypomina znany dialog Iwana Karamazowa z młodszym bratem Aloszą:

Powiedz mi bez ogródek, wzywam cię odpowiedz: wyobraź sobie, że sam budujesz gmach przeznaczenia ludzkiego, aby w rezultacie uszczęśliwić ludzi, dać im wreszcie pokój i ład, ale że w tym celu należy zadrzeć tylko jedną drobną istotkę, choćby to biedne dziecko, które biło się piąstkami w pierś, i na jego niepomieszczonych łzach zbudować ów gmach – powiedz, czy zgodziłbyś się za taką ceną zostać budowniczym, mów prawdę, nie kłam! (Dostojewski, 1970, s. 298).

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (2003). *O Duszy*, księga III. W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. T. 3, przeł. P. Siwek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Braun, G. i Lem, S. (2000 [?]). *Stanisław Lem vs. Grzegorz Braun*. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=37K-P77tZXo> (dostęp: 16.12.2022).
- Dostojewski, F. (1964). *Notatki z podziemia*. W: F. Dostojewski, *Gracz. Opowiadania 1862–1869*, przeł. G. Karski, W. Broniewski i J. Tuwim. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dostojewski, F. (1970). *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat. T. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fiałkowski, T. i Lem, S. (2007). *Świat na krawędzi, ze Stanisławem Lemem rozmawia Tomasz Fiałkowski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie. Pozyskano z:

- <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/ksiazki/168522,1,fragment-ksiazki-inny-punkt-widzenia.read> (dostęp: 16.12.2022).
- Jameson, F. (2011). *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz i A. Misk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jarzębski, J. (2003). *Science fiction a polityka – wersja Stanisława Lema*. W: J. Jarzębski, *Wszechświat Lema*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 10–67.
- Kandel, M. i Lem, S. (2013). *Sława i fortuna. Listy S. Lema do M. Kandla 1972–1987*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lem, S. (1983). *Kongres futurologiczny. Ze wspomnień Ijona Tichego*. W: S. Lem, *Kongres futurologiczny. Maska*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lem, S. (1989). *Fantastyka i futurologia*. T. II. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lem, S. (2010). *Summa Technologiae*. Warszawa: Agora.
- Lem, S. (2021). *Niezwykły*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Leś, M.M. (1998). *Stanisław Lem wobec utopii*. Białystok: Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza.
- Mannheim, K. (2008). *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Miecugow, G. (2005). *Inny punkt widzenia. Rozmowy o współczesnym świecie*. Gliwice: Wydawnictwo Helion. Pozyskano z: <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/ksiazki/168522,1,fragment-ksiazki-inny-punkt-widzenia.read> (dostęp: 16.12.2022).
- More, T. (1993). *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz. Lublin: Daimonion.
- Morson, G.S. (1981). *The Boundaries of Genre*. Texas: University of Texas Press.
- Nozick, R. (2010). *Anarchia, państwo i utopia*, przeł. P. Maciejko i M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Picht, G. (1989). *Odwaga utopii*, wybrał K. Maurin, wstęp B. Suchodolski, przeł. K. Maurin, K. Michalski i K. Wolicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Platon (1997). *Państwo*, przeł. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Płaza, M. (2006). *O poznaniu w Twórczości Stanisława Lema*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szacki, J. (2000). *Spotkania z utopią*. Warszawa: Wydawnictwo „Sic!”

Karol Hryniewicz – historyk literatury i filozof, adiunkt w Zakładzie Literatury XX i XXI wieku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się filozoficznymi kontekstami literatury. Autor książki *Cogito i dubito. Dyskurs estetyczny w poezji Zbigniewa Herberta i Tadeusza Różewicza*.

Iwona Kowal

<http://orcid.org/0000-0003-4611-2238>

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

iwona.kowal@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.17

Ubiór jako element wiedzy socjokulturowej w podręcznikach do nauki języków obcych

STRESZCZENIE

W niniejszym opracowaniu zbadano ubiór pojawiający się na ilustracjach w podręcznikach do nauki języka polskiego i języka szwedzkiego jako języków obcych. Ubranie jako konwencja społeczna stanowi jeden z elementów wiedzy socjokulturowej, której nabycie jest konieczne do odpowiedniego użycia języka w kontaktach z rodzimymi użytkownikami języka. Przeanalizowano odzież przedstawioną na ilustracjach w podręcznikach na poziomie A1 i A2, przeznaczonych dla uczniów bez wcześniejszej znajomości danego języka. Analiza objęła ubiór noszony w sferze zawodowej, publicznej i prywatnej. Zauważono wiele podobieństw między odzieżą mieszkańców Polski i Szwecji, co może oznaczać, że kraje te można uznać za kraje o podobnej kulturze ubioru. W obu krajach występują podobne konwencje ubierania się w miejscu pracy i w sferze publicznej, choć kobiety wykonujące prace biurowe noszą odzież mniej oficjalną niż mężczyźni. Według przekazu w podręcznikach Polskę charakteryzuje znaczna swoboda ubioru w strefie publicznej, lecz duży stopień oficjalności w sferze prywatnej. Szwecję natomiast – większa oficjalność w sferze publicznej, a duża swoboda w sferze prywatnej. Poza tym w Polsce kobiety noszą częściej odzież typowo damską oraz wiele dodatków, natomiast w Szwecji mężczyźni często używają dodatków do odzieży, co z kolei rzadko pojawia się u mężczyzn w Polsce.

SŁOWA KLUCZE: wiedza socjokulturowa, konwencje społeczne, podręczniki do nauki języków obcych, język polski jako język obcy, język szwedzki jako język obcy

ABSTRACT

Clothing as an Element of Sociocultural Knowledge in Foreign Language Textbooks

This study investigates the representation of clothing in textbooks on Polish and Swedish as foreign languages. Clothing, as a social convention, is one of the aspects of sociocultural knowledge that is crucial for using the language appropriately when interacting with native speakers. The clothing depicted in the

illustrations in A1 and A2 level textbooks, designed for students with no prior knowledge of the language, is analyzed. The analysis encompassed clothing worn in professional, public, and private spheres. Many similarities are observed between the clothing of Polish and Swedish inhabitants, suggesting that these countries share a similar dress culture. Both countries exhibit comparable dress conventions, especially in the workplace and public sphere, although women in office settings tend to dress less formally than men. The textbooks indicate that Poland is characterized by a considerable freedom in public dress, while maintaining a high level of formality in private settings. Conversely, Sweden is more formal in public but exhibits greater freedom in private settings. Additionally, in Poland, women tend to wear more traditional women's clothing along with a variety of accessories, whereas in Sweden, men are more inclined to wear accessories than in Poland.

KEYWORDS: sociocultural knowledge, social conventions, foreign language textbooks, Polish as foreign language, Swedish as foreign language

Wprowadzenie

Przez wiele lat w nauczaniu języka skupiano na przekazywaniu wiedzy i rozwijaniu umiejętności w zakresie słownictwa, struktury językowych i na ich podstawie – na tworzeniu wypowiedzi ustnych czy pisemnych. Podstawowe sprawności językowe: pisanie, czytanie, mówienie i słuchanie, stanowiły trzon, na podstawie którego oceniano poziom opanowania języka obcego przez uczniów. Związane to było z dominującą rolą metody gramatyczno-tłumaczeniowej i metody audiolingwalnej w nauczaniu języków obcych, które aż do ostatnich dekad XX w. stosowane były przez większość nauczycieli. Od lat 70. XX w. coraz większego znaczenia zaczęło nabierać podejście komunikacyjne, zapoczątkowane m.in. przez Della Hymesa (1972), podkreślające rolę kompetencji pragmatycznych i socjolingwistycznych. Kompetencje pragmatyczne związane są z odpowiednim użyciem środków językowych w zależności od sytuacji komunikacyjnej czy rodzaju dyskursu i ściśle łączą się z doświadczeniami ucznia w przebywaniu w różnych środowiskach kulturowych. Kompetencje socjolingwistyczne to z kolei wiedza i umiejętności w zakresie konwencji komunikacyjnych, charakterystycznych dla danej grupy społecznej, takich jak zasady porozumiewania się w określonych grupach dostosowane do wieku czy statusu społecznego interlokutorów. Kompetencje te są ściśle powiązane z wiedzą socjokulturową dotyczącą kraju i użytkowników języka, którego się uczymy. Wiedza na temat kultury kraju bywa wręcz czasami nazywana piątą sprawnością językową, poza wyżej wymienionymi: pisanie, czytanie, mówienie i słuchanie (Damen, 1987; Altun, 2019). Kultura stanowi bez wątpienia niezbędny element w nauczaniu języków obcych. Nie pojawiła się ona jednak na lekcjach

wraz z nadejściem podejścia komunikacyjnego, lecz obecna była od wielu lat, choć zarówno niemal sto lat temu (Friedländer, 1930), jak i obecnie (Kramsch, 2013) nadaje jej się zbyt mało znaczenia w nauczaniu. Bez zrozumienia kultury nie jest możliwe adekwatne użycie języka i, w konsekwencji, wzajemne zrozumienie komunikatów przekazywanych między rodzimymi użytkownikami języka a osobami, dla których dany język jest językiem drugim czy obcym¹. Przekazanie treści kulturowych podczas nauki języka jest oczywiste w przypadku nauki języka kraju o bardzo odmiennej kulturze (np. nauka języka koreańskiego przez Polaków), jednak także i w przypadku podobnych kulturowo krajów europejskich pojawiać się mogą znaczne różnice, istotne dla późniejszego użycia nowo poznanego języka.

Polska i Szwecja w wielu aspektach mogą być traktowane jako kraje o podobnej kulturze z uwagi na sąsiedztwo geograficzne, powiązania historyczne czy członkostwo w tych samych instytucjach międzynarodowych (m.in. w Unii Europejskiej, NATO, Radzie Państw Morza Bałtyckiego). Wcześniejsze uwarunkowania polityczne i aktualne socjopolityczne sprawiają jednak, że oba kraje można jednocześnie postrzegać jako kraje o odmiennej kulturze. Podstawowym czynnikiem różnicującym jest z pewnością różnorodność społeczna. Polska, mimo wielonarodowościowej struktury ludności przez wiele stuleci oraz coraz większej liczby imigrantów, nadal uważana jest za kraj o niewielkim zróżnicowaniu narodowościowym. W ciągu ostatnich 50 lat osiedliło się tu niespełna 250 tysięcy osób (GUS, 2023a), natomiast w Szwecji w tym samym okresie – trzy i pół miliona (SCB, 2023). Według danych Głównego Urzędu Statystycznego, bazujących na Narodowym Spisie Ludności w 2021 r., osoby nieidentyfikujące się z narodowością polską jako swoją pierwszą narodowością stanowią ok. 2,5% wszystkich mieszkańców Polski (GUS, 2023b). W Szwecji nie zbiera się informacji na temat tożsamości narodowościowej, lecz szwedzki urząd statystyczny Statistiska Centralbyrån (w skrócie: SCB) gromadzi informacje na temat osób o pochodzeniu zagranicznym, mieszkających na stałe w Szwecji, do których zalicza się osoby urodzone za granicą lub osoby urodzone w Szwecji, lecz których oboje rodzice urodzili się za granicą. Według powyższej definicji w 2022 r. niemal 27% mieszkańców Szwecji nie było szwedzkiego pochodzenia. Do liczby tej należy dodać ok. 1 miliona przedstawicieli ustawowych mniejszości narodowych (Żydów, Romów, Samów, Finów i Tornedalczyków) (Nationella minoriteter,

1 W literaturze na temat nabywania i nauki języków często rozróżnia się między terminami „język drugi” a „język obcy”, gdzie pierwszy najczęściej obejmuje język, który dla danej osoby nie jest językiem ojczystym (pierwszym) i który nabywany jest w sposób naturalny, w związku z przybyciem do kraju, gdzie język ten jest codziennym językiem komunikacji (na przykład w wyniku imigracji), natomiast „język obcy” występuje najczęściej w kontekstach edukacyjnych jako język, który nauczany jest z sposób sformalizowany podczas różnego rodzaju kursów językowych. Ostatnio jednak terminy te używane są wymiennie w szczególności wtedy, gdy kontekst uczenia się języka ma znaczenie drugorzędne (Abrahamsson, 2009; Hammarberg, 2017).

b.d.), co sprawia, że ok. 1/3 ludności Szwecji może się identyfikować z inną kulturą niż szwedzka. Różnorodność kulturowa odzwierciedla się także w liczbie wyznań religijnych obecnych w obu krajach. Spośród osób deklarujących przynależność do wyznania religijnego przynależność do Kościoła innego niż dominującego w danym kraju (rzymskokatolickiego w Polsce i luterńskiego w Szwecji) w Polsce deklaruje ok. 1,5% osób (GUS, 2023c), w Szwecji odsetek ten jest dziesięciokrotnie wyższy (Myndigheten för stöd till trossamfund, 2021). Różnice kulturowe między Polską i Szwecją mogą także wynikać z uwarunkowań politycznych – Polska w okresie po II wojnie światowej znalazła się w gronie krajów za żelazną kurtyną, co skutkowało bardzo ograniczonym dostępem do wytworów kultury krajów spoza bloku wschodniego oraz eliminowaniem różnorodności narodowej i wyznaniowej. Szwecja natomiast rozwijała się bez większych przeszkód natury politycznej, gospodarczej czy społecznej.

Z uwagi na powyższe warte zbadania wydaje się, czy codzienna kultura Polski i Szwecji, przekazywana w podręcznikach do nauki języka polskiego i szwedzkiego jako języków obcych, jest podobna, czy się różni. Podręczniki do nauki języka obcego jako podstawowe (obok nauczyciela) źródło wiedzy podczas zajęć powinny zawierać nie tylko informacje na temat struktury języka, lecz także odnoszące się do kultury kraju nabywanego języka. Już Lado (1957) pisał, że ewaluacja podręcznika do nauki języka obcego powinna odnosić się do występowania w nim informacji o strukturach gramatycznych języka, wymowie, słownictwie i zawartych w nim treściach kulturowych. Treści te mogą pojawić się eksplicitnie w podręczniku w postaci tekstów opisujących ważne dla danego kraju osoby czy wytwory kultury. Mogą jednak także pośredniczyć w przekazie tego typu informacji w sposób implicytny, na przykład w formie ilustracji znajdujących się w podręczniku, powiązanych z tekstami nie tylko przekazującymi treści kulturowe, lecz także ilustrującymi różne akty komunikacyjne czy codzienne czynności opisane w podręczniku. Na wagę materiałów wizualnych w podręcznikach do nauki języków obcych zwracał uwagę m.in. Dieter Buttjes (1982), według którego ilustracje mają zasadnicze znaczenie w przekazywaniu treści socjokulturowych. Poza tym materiał wizualny w postaci np. zdjęć miejsc czy rytuałów charakterystycznych dla danego kraju może być lepiej zapamiętany przez uczniów (np. tych ze wzrokowym stylem uczenia się) i powiązany z kulturą niż materiał w formie tekstu na określony temat.

Badania dotyczące ilustracji w podręcznikach do nauki języków obcych skupiają się przede wszystkim na dwóch obszarach: związanych z funkcją ilustracji oraz rodzajem treści, jakie przedstawiają. W przypadku funkcji wyróżnia się, zgodnie z klasyfikacją, którą zaproponowali Hunter, Crismore i Pearson (1987), funkcję zwiększenia atrakcyjności podręcznika, uwypuklenia treści tekstu, wyjaśnienia jej czy streszczenia. Przy porównaniu różnych podręczników zauważono m.in., że funkcja uatrakcyjnienia, uwypuklenia i streszczenia treści pojawia się w podręcznikach niezależnie od kultury kraju, w jakim

powstał (Tang, 1994). Drugą grupę badań ilustracji obejmują te skupiające się na rodzaju przedstawianych przez nie treści. W publikacjach takich analizuje się na przykład przedstawianie określonych grup społecznych (por. Ihm, 1998; Gharbavi i Mousavi, 2012; Sui, 2022) czy elementów kultury (Hermawan i Noerkhasanah, 2012; Raimbaevna i Ozodovna, 2023). Zdecydowana większość opracowań dotyczy nauczania języków często używanych – języka angielskiego, chińskiego czy francuskiego. Brak jest jednak publikacji analizujących warstwę ilustracyjną języków rzadko nauczanych, do których należą język polski i język szwedzki.

Wiedza socjokulturowa w nauczaniu języków obcych

Jak wspomniano powyżej, kompetencje użytkownika drugiego języka nie ograniczają się do znajomości słownictwa i struktur językowych, lecz obejmują także kompetencję pragmatyczną i socjolingwistyczną, która z kolei powiązana jest z wiedzą socjokulturową. Wiedza socjokulturowa to „wiedza o społeczeństwie i kulturze społeczności, która posługuje się danym językiem” (Coste, North, Sheils i Trim, 2003, s. 95). Uzyskanie jej podczas zajęć z języka obcego jest niezwykle istotne, gdyż niejednokrotnie, zaczynając naukę nowego języka, uczniowie nie mają żadnych wcześniejszych doświadczeń z kulturą danego kraju bądź wiedza o nim i jego mieszkańcach bywa oparta na powszechnie funkcjonujących stereotypach. Wiedzę socjokulturową charakteryzują elementy związane z codziennym życiem (np. rodzaje potraw, zasady zachowania się przy stole czy spędzania czasu wolnego), z warunkami życia (opieką zdrowotną, standardem życia), stosunkami międzyludzkimi (relacjami między płciami, pokoleniami czy klasami społecznymi), systemami wartości, poglądów i postaw (polityką, religią, historią), językiem ciała, zachowaniami rytualnymi (ceremoniami religijnymi, uroczystościami publicznymi) i konwencjami społecznymi (punktualnością, regułami prowadzenia rozmowy czy ubiorem) (Coste i in., 2003, s. 95–96). Jest to więc niezmiernie szerokie spektrum wiedzy, którą rodzimi użytkownicy przyswajają w większości automatycznie, poprzez codzienne doświadczenie różnych aspektów kultury, a którą osoby uczące się języka obcego muszą zdobyć głównie poprzez ukierunkowane działania nauczyciela czy treści zawarte w podręczniku. Odpowiedni przekaz treści socjokulturowych jest więc niezwykle istotny w przypadku uczenia się języka poza krajem, w którym będzie on później używany, i dlatego tak ważne jest, aby w materiałach dydaktycznych znalazły się nie tylko informacje powszechnie uznane za charakteryzujące daną kulturę (np. laureaci Nagrody Nobla, największe miasta i ich zabytki, wybitni artyści czy naukowcy), lecz także te bezpośrednio powiązane z codziennym życiem, z którym zetkną się uczniowie, gdyż nauczanie języka oznacza także rozwijanie kompetencji różnokulturowej, czyli umiejętności funkcjonowania w kilku kulturach.

Ubiór stanowi ten element konwencji społecznej będącej częścią wiedzy socjokulturowej, który otacza nas w każdej sferze życia i który jest najczęściej dostarczanym komunikatem pozawerbalnym, z jakim osoba przyjeżdżająca do danego kraju spotyka się na każdym kroku. Może on być wyznacznikiem statusu społecznego, wieku czy wyznania, co powoduje, że podczas komunikacji dostosowujemy środki językowe do grupy społecznej, z jaką identyfikujemy dany strój – czyli wykorzystujemy kompetencje socjolingwistyczne. Bardzo często rozpoczynając naukę języka obcego, uczeń wcześniej nie miał styczności z krajem, którego języka chce się uczyć. Bywa tak w przypadku języków rzadziej nauczanych, których kultura nie jest powszechnie pokazywana w środkach masowego przekazu. Z tego powodu w niniejszym opracowaniu dokonana zostanie analiza ubioru w podręcznikach do nauki dwóch takich właśnie języków. Jej celem jest zbadanie, jaki jest obraz konwencji społecznych Polski i Szwecji wyrażanych w sposobie ubierania się. Analiza próbować będzie odpowiedzieć na pytania, czy odzież noszona przez mieszkańców Szwecji i Polski przekazuje obraz krajów o podobnej czy różnej konwencji społecznej oraz czy ubiór wykreowany przez twórców podręcznika w formie rysunków odpowiada odzieży przedstawionej na fotografiach.

Opis analizowanego materiału

Analizie poddano dwa podręczniki do nauki języków obcych, oba przeznaczone dla uczniów na poziomie początkującym: *Cześć, jak się masz?* Władysława Miodunki (Miodunka, 2012b; 2012a), który jest podręcznikiem do nauki języka polskiego jako obcego, i *Rivstart* autorstwa Pauli Levy Scherrer i Karla Lindemalma (Scherrer i Lindemalm, 2014), będący podręcznikiem do nauki języka szwedzkiego jako obcego. Podręczniki zostały dobrane z uwagi na fakt, że oba przeznaczone są do nauki języka obcego, a nie drugiego. Jest to szczególnie ważne w przypadku podręcznika do nauki języka szwedzkiego, gdyż w Szwecji istnieje bardzo wiele publikacji przeznaczonych do nauki języka szwedzkiego przez imigrantów i ukierunkowanych przede wszystkim na podstawową komunikację i przekaz treści społeczno-kulturowych. Obie publikacje dedykowane są dla uczniów nieznających danego języka obcego. *Cześć, jak się masz* składa się z dwóch części. Część pierwsza, z podtytułem *Spotykamy się w Polsce*, dedykowana jest dla uczniów do poziomu A1, a druga – z dopiskiem *Spotkajmy się w Europie* – do poziomu A2. *Rivstart* to jeden podręcznik, którego celem jest doprowadzenie uczniów do poziomów A1+A2 wg Europejskiego Systemu Opisu Kształcenia Językowego (ESOKJ), tj. do poziomów określanych mianem „podstawowych”. Przy doborze podręczników uwzględniono także, aby wydane były w podobnym czasie: w przypadku *Cześć, jak się masz?* analizie poddano wydanie z 2012 r., a *Rivstart* – z 2014 r. Analizowany

podręcznik polski po raz pierwszy wydany był w 1993 r. W wydaniu z 2012 r. znalazły się, zgodnie z informacjami wydawcy (Universitas, b.d.), nowe informacje czy ilustracje. Pierwsze wydanie podręcznika *Rivstart* pochodzi z 2007 r., a analizowana wersja została wzbogacona o nowe teksty czy ilustracje. W obu podręcznikach znajduje się podobny materiał ilustracyjny: występują zarówno fotografie, jak i rysunki. Autorem ilustracji w podręczniku polskim jest Andrzej Piątkowski, a w szwedzkim – Eva Thimgren. O wyborze tych podręczników do analizy zdecydował także fakt, że na zdecydowanej większości fotografii przedstawiona jest Polska (w przypadku podręcznika polskiego) i Szwecja (w podręczniku do nauki języka szwedzkiego). W wielu dostępnych na rynku podręcznikach (głównie) do nauki języka polskiego ilustracje pochodzą z międzynarodowych banków zdjęć i ilustrują treści niespecyficzne dla danego kraju, co uniemożliwiło uwzględnienie ich w niniejszym opracowaniu. *Cześć, jak się masz?* i *Rivstart* mają także zbliżoną strukturę: zawierają teksty, dialogi, informacje i ćwiczenia gramatyczne. Tematyka tekstów obu podręczników obejmuje m.in. przedstawianie się, jedzenie, nazwy zawodów, spędzanie czasu wolnego, zakupy, rodzinę, podstawowe informacje o Polsce/Szwecji itp., czyli typowe zagadnienia omawiane na początku nauki języka obcego. Jedyną znaczącą różnicą jest język instrukcji podręczników – w *Cześć, jak się masz* wszystkie polecenia i wyjaśnienia sporządzono w języku angielskim, natomiast podręcznik *Rivstart* jest jednojęzyczny – jedynym językiem jest język szwedzki. Nie jest to jednak różnica istotna z punktu widzenia celu niniejszego opracowania.

Analizie poddano wszystkie fotografie i rysunki przedstawiające osoby, na których dało się zauważyć elementy ubioru, w tym dodatki takie jak np. apaszka, biżuteria, zegarek. Wykluczono fotografie, które obrazują miejsca poza Szwecją czy Polską. Analiza skupiała się na występowaniu ubioru w różnych sferach życia. Europejski system opisu kształcenia językowego wyróżnia cztery sfery: edukacyjną, zawodową, publiczną i prywatną (Coste i in., 2003, s. 21). Dla potrzeb niniejszego opracowania sferę edukacyjną i zawodową potraktowano jako jedną i nazywano ją sferą zawodową, gdyż kontekst sytuacyjny w placówce edukacyjnej jest niemal tożsamy z kontekstem sytuacyjnym w życiu zawodowym: w obydwu przypadkach jest to sytuacja formalnego działania w instytucji, w której przebywa się w celu wykonywania pewnych działań, określonych przez podmiot decydujący. Działania te (nauka, praca) wykonywane są w ustalonym przez daną instytucję czasie. Analiza obejmowała zatem ubiór osób w sferze zawodowej, publicznej i prywatnej. Ponadto porównano przedstawienie ubioru na rysunkach – czyli ilustracjach stworzonych celowo dla danego podręcznika – z ubiorem na fotografiach, które obrazują osoby w różnych kontekstach życia w Szwecji i Polsce. Założeniem niniejszej analizy było, że elementy odzieży przedstawione na rysunkach będą odzwierciedlały subiektywny obraz konwencji społecznych, wykreowany przez autorów i ilustratorów podręcznika, natomiast ten ukazany na fotografiach – bardziej obiektywne odzwierciedlenie

aktualnej rzeczywistości. W analizie ubioru w strefie publicznej i prywatnej zwrócono także uwagę na wiek postaci. Poddano jej ilustracje przedstawiające dzieci, młodzież i osoby dorosłe, przy czym w przypadku osób dorosłych dokonano ogólnego podziału, bazując na klasyfikacji Eriksona (2004) na osoby we wczesnej dorosłości i dorosłości wieku średniego (traktowanych jako jedna grupa) oraz w wieku późnej dorosłości (nazywane także osobami starszymi).

Ubiór w podręcznikach do nauki języka polskiego i języka szwedzkiego jako języków obcych – analiza materiału

W obu podręcznikach występują sekcje poświęcone eksplicytnie prezentacji odzieży, a ich celem jest nauka nazw elementów ubrania. Odbывается to w formie rysunków. W podręczniku do nauki języka szwedzkiego poszczególne składniki odzieży należy przypisać obrazującej je ilustracji, a do nauki języka polskiego – zilustrowane elementy opatrzone są numerem, przy którym pojawia się nazwa znajdujący się poniżej. W obu podręcznikach pojawia się odzież wierzchnia (kurtka, płaszcz), odzież spodnia (m.in. garnitur, sweter, koszula, bluzka, spódnica), bielizna, dodatki (m.in. rajstopy, skarpetki, krawat, czapka) i obuwie. Wyraźne są jednak różnice w prezentacji elementów stroju damskiego i męskiego. W podręczniku do nauki języka polskiego występuje dużo dodatków do ubrania i są one bardziej zróżnicowane, np. beret z pomponem i ozdobny kapelusz w przypadku kobiet oraz kaszkiet i kapelusz – u mężczyzn. Poza tym przedstawiono naszyjnik, kolczyki, bransoletkę, pończochy, szalik i rękawiczki. W *Rivstart* nie ma żadnego dodatku charakterystycznego dla stroju kobiecego, a w przypadku ubioru męskiego jest to tylko krawat. Ponadto w ubiorze damskim jedynie biustonosz, figi i spódnica stanowią odzież charakterystyczną dla kobiet. Czapka, kurtka i buty, jakie nosi postać żeńska prezentująca poszczególne części ubioru, posiadają fason, który mógłby być przypisany zarówno odzieży damskiej, jak i męskiej. Charakterystyczna jest także różnica w prezentacji bielizny męskiej: w przypadku polskiego podręcznika mężczyzna nosi przylegające slipy, a szwedzkiego – luźne bokserki (Miodunka, 2012a, s. 62; Scherrer i Lindemalm, 2014, s. 68).

Ubiór w sferze zawodowej

W podręczniku do nauki języka polskiego przedstawiono wiele różnych zawodów, związanych np. z wykonywaniem pracy fizycznej: górnik, elektryk, murarz; z pracą w branży handlowej i usługowej: sprzedawca, listonosz, kelner(ka), recepcjonista, stewardesa; a także z pracą umysłową: lekarz, nauczyciel, pracownik biurowy. W podręczniku do nauki języka szwedzkiego zawody fizyczne nie występują. Pojawiają się wyłącznie zawody z sektora handlu i usług

(kelner, kucharz, kierowca autobusu, fryzjer) czy zawody związane z wykonywaniem pracy umysłowej lub artystycznej (m. in. lekarz, adwokat, fotograf, grafik stron internetowych).

W *Cześć, jak się masz* osoby wykonujące zawody fizyczne noszą kaszkiety, berety lub kask (górnika) oraz koszule z podwiniętymi rękawami. Ta grupa zawodowa występuje wyłącznie na rysunkach. Pracownicy sektora handlu i usług pojawiają się na obu rodzajach ilustracji i mają na sobie uniformy (listonosz, stewardesa) lub fartuchy (sprzedawca, kelnerka), a pracownicy umysłowi – bluzki koszulowe (kobiety), koszule z krawatem i garnitury z kamizelką (mężczyźni) lub fartuchy. W przypadku wykonawców zawodów pojawiających się zarówno na rysunkach, jak i na fotografiach widoczne są istotne różnice w ubiorze. Wszystkie ekspedientki przedstawione na rysunkach nosiły opaski ochronne na głowie, na fotografiach jednak pojawiają się bez jakiegokolwiek nakrycia głowy. Recepcjonistka domu studenckiego na rysunku nosi uniform (Miodunka, 2012b, s. 76), a na fotografii – T-shirt (Miodunka, 2012b, s. 189). Wykonawcy zawodów umysłowych na rysunkach ukazani są wyłącznie w odzieży oficjalnej (garnitury, koszule z krawatem, bluzki koszulowe), natomiast na fotografiach – w odzieży codziennej, tj. w bluzkach czy swetrach: pracownica uniwersyteckiej administracji na rysunku przedstawiona została w koszuli i żakiecie (Miodunka, 2012a, s. 28), natomiast na fotografii – w krótkiej bluzce, wiązanym sweterku i džinsach (Miodunka, 2012a, s. 178), bibliotekarki pojawiające się na rysunku noszą bluzki koszulowe (Miodunka, 2012b, s. 92, 2012a, s. 220), a bibliotekarz na ilustracji (Miodunka, 2012a, s. 237) – sweter. Jedyne zawody, którego wykonawcy noszą taki sam rodzaj odzieży na rysunkach i na fotografiach, to nauczyciele akademicki. Wszyscy są mężczyznami i noszą garnitury.

W podręczniku do nauki języka szwedzkiego oba rodzaje grup zawodowych (tj. zawody usługowe i umysłowe) występują zarówno na rysunkach, jak i na ilustracjach i najczęściej noszą odzież prototypowo kojarzoną z danym zawodem. Kucharz ma biały fartuch i wysoką czapkę kucharską, kelner – koszulę z muchą i kamizelkę, a pielęgniarka, lekarz czy dentysta – fartuchy. Podobnie jak w przypadku podręcznika do nauki języka polskiego przedstawiciele zawodów z sektora usług noszą uniformy czy zestawy odzieży charakterystyczne dla danej grupy zawodowej (stewardzi, piloci, kelnerzy), a pracownicy umysłowi – bluzki koszulowe (kobiety), koszule oraz garnitury. Wykonawcy zawodów twórczych: fotograf czy grafik stron internetowych noszą luźny sweter lub T-shirt. W odróżnieniu od podręcznika *Cześć, jak się masz?* w *Rivstart* zauważyć można zgodność ubioru tych samych grup zawodowych na rysunkach i na fotografiach. Pracownica gastronomii ma białą koszulę zarówno gdy pojawia się na rysunku (Scherrer i Lindemalm, 2014, s. 33), jak i na fotografii (Scherrer i Lindemalm, 2014, s. 36), lekarz ma fartuch i na rysunku (Scherrer i Lindemalm, 2014, s. 12), i na fotografii (Scherrer i Lindemalm, 2014, s. 199), grafik stron internetowych nosi T-shirt na rysunku (Scherrer i Lindemalm, 2014,

s. 12) oraz na fotografii (Scherrer i Lindemalm, 2014, s. 132). W przypadku podręcznika do nauki języka szwedzkiego zauważyć jednak można różnicę między ubiorem kobiet i mężczyzn pracujących w administracji. Mężczyźni zawsze noszą koszule. Nigdy nie występują w stroju mniej oficjalnym, np. w swetrze czy T-shirtcie. Kobiety natomiast prezentowane są zarówno w bluzkach koszulowych, jak i T-shirtach czy swetrach oraz noszą dodatki (naszyjniki).

Oba podręczniki często w ten sam sposób prezentują ubiór charakterystyczny dla poszczególnych grup zawodowych. Dotyczy to np. kelnerów, lekarzy, stewardes czy pracowników administracyjnych. Znacznie jednak różni się ubiór nauczycieli. W *Cześć, jak się masz?* przedstawiciele tej grupy zawodowej zawsze ubrani są w koszulę z krawatem i garniturę – także nauczyciele w szkole podstawowej. Natomiast w *Rivstart* ubranie nauczycieli jest o wiele bardziej zróżnicowane i przede wszystkim mniej oficjalne: noszą luźne koszule w kratkę, bluzki trykotowe czy swetry. Poza tym różnice w ubiorze w sferze zawodowej dotyczą dodatków do odzieży. W podręcznikach do nauki języka polskiego występują zarówno u kobiet (broszka, kolczyki), jak i u mężczyzn (zegarek, chustka w butonierce). W podręczniku do języka szwedzkiego jedynym dodatkiem jest naszyjnik i noszony jest wyłącznie przez kobiety pracujące w biurze.

Odzież w sferze publicznej

Ubrania noszone w sferze publicznej pojawiają się w analizowanych podręcznikach znacznie częściej niż te przypisane do wykonywania zawodów. W *Cześć, jak się masz?* wiele ilustracji przedstawia osoby znajdujące się w różnych miejscach przestrzeni publicznej: w przestrzeni miejskiej, w górach, nad morzem, w parku, na dworcu, w restauracji czy na koncercie. Dzieci ubrane są w podkoszulki lub bluzki z długim rękawem i krótkie lub długie spodnie. Dziewczynki przedstawiane są zarówno w spodniach, jak i w sukienkach, mają długie lub krótkie włosy. Na głowach chłopcy mają czapki z daszkiem, a dziewczynki – chustki lub kapelusze. Na jednej z ilustracji chłopiec nosi czapkę z daszkiem z odsłoniętymi uszami także w zimie (Miodunka, 2012a, s. 135), co raczej jest zjawiskiem bardzo rzadko spotykanym w Polsce. Także w przypadku ubrań w sferze publicznej prezentacja na rysunkach znacznie odbiega od tej na fotografiach. Różnice te dotyczą jednak wyłącznie ubrań dziewczynek. Na rysunkach mają one zawsze długie włosy, są ubrane w sukienki, a we włosach noszą kokardy lub opaski (Miodunka, 2012b, s. 30, s. 78).

Kobiety i mężczyźni we wczesnej dorosłości i dorosłości wieku średniego w przestrzeni publicznej noszą bardzo różnorodną odzież. U kobiet wyróżnić można zarówno spodnie, jak i spódnice oraz bluzki z krótkim lub długim rękawem, swetry, kurtki, płaszcze oraz buty na płaskim lub na wysokim obcasie. Niektóre kobiety mają kolczyki w uszach, apaszkę lub szalik oraz zegarek czy

bransoletkę. Mężczyźni są ubrani w koszule, T-shirty lub koszulki na ramiączkach, noszą długie lub krótkie spodnie oraz buty sportowe, półbuty czy sandały. Zarówno w przypadku kobiet, jak i mężczyzn występują znaczne różnice między ubraniem prezentowanym na rysunkach i na fotografiach. Kobiety na rysunkach zawsze mają długie włosy, noszą biżuterię (kolczyki, bransoletki, naszyjniki) oraz dodatki (apaszki, kapelusze). Przedstawione są w spódnicach lub sukienkach, noszą różne nakrycia głowy: kapelusze, czapki oraz prawie zawsze mają buty na wysokich obcasach – rysunki pokazują więc znacznie bardziej prototypowy ubiór damski, który występuje także w sytuacjach codziennych, np. spacer w mieście, a nie tylko uroczystych. Także i mężczyźni na rysunkach ubrani są bardziej oficjalnie: prawie zawsze noszą koszulę i garnitur, płaszcz i kapelusz. Tylko raz rysunek przedstawia mężczyznę w podkoszulku – podczas jazdy rowerem (Miodunka, 2012a, s. 96).

Osoby starsze pokazywane są bardzo rzadko w sferze publicznej, jednak także i w przypadku tej grupy wiekowej zauważyć można znaczne różnice w ubiorze w zależności od rodzaju materiału graficznego, w jakim zostali zaprezentowani. Na fotografiach kobiety noszą luźne bluzki i spodnie, a mężczyźni koszule lub podkoszulki z krótkim rękawem, a na to zakładają kamizelki. Na rysunkach przedstawiciele tej grupy wiekowej zawsze ubrani są sukienki lub spódnice (kobiety) oraz garnitury (mężczyźni). Kobiety noszą poza tym wiele dodatków: broszki, naszyjniki, kapelusze itp., co niemal w ogóle nie pojawia się na fotografiach.

W szwedzkim podręczniku dzieci pojawiają się w sferze publicznej znacznie rzadziej niż w podręczniku polskim i noszą zawsze spodnie – bez względu na płeć, wiek czy rodzaj ilustracji. Ponadto niemowlęta przedstawione są w czepkach na głowie, a chłopcy noszą czapki z daszkiem lub bez niego. W przypadku osób we wczesnym i średnim wieku dorosłym zauważyć można pewne różnice w prezentacji ubioru kobiet i mężczyzn. Kobiety noszą różnorodne ubrania: sukienki, bluzki lub podkoszulki ze spódnicami lub (rzadko) spódnicami. Zawsze występują w obuwiu na niskim obcasie i rzadko noszą biżuterię (najczęściej łańcuszki lub kolczyki). Mężczyźni natomiast na niemal każdej ilustracji noszą koszule lub bluzki z długim rękawem i długie lub krótkie spodnie. Bardzo często, w odróżnieniu od mężczyzn przedstawionych w podręczniku polskim, noszą różne dodatki: duże torby, ozdobne szaliki czy czapki z daszkiem. Podobnie jak w przypadku prezentacji ubioru w sferze zawodowej, nie występują różnice w przedstawieniu odzieży na rysunkach i na fotografiach. Osoby starsze w podręczniku *Rivstart* pojawiły się tylko dwa razy: raz w parku, gdzie zarówno kobieta, jak i mężczyzna nosili dżinsy, koszulę lub bluzkę z krótkim rękawem oraz buty sportowe, a raz w klubie tanecznym, gdzie kobieta była ubrana w sukienkę, a mężczyzna w garnitur.

Ubiór pojawiający się w sferze publicznej wykazuje wiele podobieństw w podręczniku do nauki języka szwedzkiego i polskiego, jednak zauważyć można także znaczne różnice – przede wszystkim w odniesieniu do ubioru mężczyzn

w wieku wczesnej i średniej dorosłości. W Szwecji mężczyźni mają na sobie więcej dodatków, gdy znajdują się w przestrzeni publicznej. Poza tym noszą głównie koszule lub bluzki. Natomiast mężczyźni w Polsce noszą T-shirty, co w podręczniku szwedzkim pojawiło się wyłącznie w kontekstach wykonywania aktywności sportowej (chodzenia po górach czy biegania). Poza tym mężczyźni w Polsce (na wszystkich etapach dorosłego życia – także późnego) do podkoszulków noszą także kamizelki, co ani razu nie wystąpiło w podręczniku *Rivstart*.

Ubiór w sferze prywatnej

W podręczniku do nauki języka polskiego sfera prywatna występuje najrzadziej, w porównaniu z dwiema pozostałymi sferami, a szczególnie rzadko występują w niej dzieci. Pojawiają się jedynie w kontekście uroczystości rodzinnych (urodziny, święta) i noszą wtedy odświętną odzież: dziewczynki – sukienki, a chłopcy – koszulę z krawatem. Dorośli pokazywani są w sferze prywatnej znacznie częściej, jednak niemal zawsze – na rysunkach. Kobiety na każdej ilustracji mają długie włosy, noszą spódnice lub sukienki oraz liczne dodatki: bransoletki, kolczyki, naszyjniki. Mężczyźni natomiast przedstawiani są w koszulach z muchą lub krawatem, garniturach. Bardzo rzadko pojawiają się w swetrze czy bluzie. Osoby w wieku starszym nie pojawiają się ani razu w kontekście prywatnym.

W podręczniku *Rivstart* z kolei strefa prywatna prezentowana jest często, choć także i tutaj dzieci pojawiają się sporadycznie – raz w mieszkaniu z rodzicami, gdzie noszą dżinsy i swetry, a raz w kontekście uroczystości rodzinnej. Są to tylko chłopcy ubrani w koszule, na których noszą dziergane kamizelki. Kobiety zawsze mają na sobie spodnie i bluzki lub swetry – najczęściej golfy. Nigdy nie są przedstawiane z biżuterią czy dodatkami. Mężczyźni pokazywani są w piżamie, szlafroku, dżinsach oraz podkoszulkach, luźnych koszulach lub swetrach. Zarówno odzież kobiet, jak i mężczyzn jest więc wygodna. Nawet w kontekście uroczystości rodzinnej odzież nie jest tak odświętna, jak w podręczniku do nauki języka polskiego – kobiety noszą swetry, a mężczyźni – koszule lub T-shirty. Mimo znacznych różnic w prezentacji odzieży w sferze prywatnej między *Cześć, jak się masz?* a *Rivstart* zauważyć można jedno podobieństwo: odzież nocna w obu podręcznikach przedstawiana jest tak samo – w postaci koszulek lub piżam w paski.

Wnioski i podsumowanie

Celem niniejszego opracowania było zbadanie, jakie są konwencje społeczne dotyczące ubioru w Polsce i Szwecji, przekazywane w podręcznikach do nauki języka polskiego i szwedzkiego jako języków obcych. Uzyskanie przez uczniów

wiedzy na temat ubioru noszonego w danym kraju stanowi istotny element kompetencji socjokulturowej, która z kolei jest częścią kompetencji socjolingwistycznej, niezbędnej do prawidłowego użycia języka w zależności od kontekstu społecznego. Nabycie wiedzy socjokulturowej pozwoli także na zweryfikowanie ewentualnych stereotypów na temat danego kraju, szczególnie wtedy, gdy język, którego się uczymy, należy do języków rzadziej nauczanych.

Przeprowadzona analiza wykazała wiele podobieństw między ubiorem mieszkańców Polski i Szwecji, noszonym w sferze zawodowej, publicznej i prywatnej, co może oznaczać, że kraje te można uznać za kraje o podobnej kulturze ubioru, charakterystycznej dla kultury cywilizacji zachodniej. Najwięcej podobieństw zauważyć można w ubiorze w sferze zawodowej. W obu krajach występują podobne konwencje ubierania się w miejscu pracy: dominuje odzież służbowa (uniformy, fartuchy) lub oficjalna (bluzki koszulowe, koszule, garnitury). Jednocześnie w Polsce i Szwecji kobiety wykonujące prace administracyjne ubierają się mniej oficjalnie niż mężczyźni, którzy w tych kontekstach zawsze noszą koszulę z krawatem lub bez krawata oraz często także garnitur. Podobnie wygląda także odzież noszona w sferze publicznej: zarówno ta, zakładana przez dzieci, jak i osoby dorosłe. Mimo dużego odsetka mieszkańców Szwecji pochodzących z innych, często odległych kulturowo i wyznaniowo krajów, w podręcznikach do nauki języka szwedzkiego nie znalazły się osoby noszące odzież charakterystyczną dla danej kultury czy religii (żadna kobieta na przykład nie nosiła hidżabu).

Poza powyższymi podobieństwami zauważyć można było także pewne różnice. Przede wszystkim dotyczyły one ubioru w sferze prywatnej i publicznej. W podręcznikach do nauki języka polskiego osoby występujące w kontekstach prywatnych najczęściej ubrane były podobnie jak w życiu zawodowym. Kobiety nosiły ubranie oficjalne: bluzki koszulowe, żakiety, spódnice, różne dodatki do ubrań, a mężczyźni – koszule, garnitury oraz dodatki: chustkę w butonierce, muchę czy krawat. Postaci pojawiające się w podręcznikach do nauki języka szwedzkiego w sferze prywatnej zawsze nosiły wygodną odzież: luźne spodnie i koszule, golfy itp. W sferze publicznej z kolei wystąpiły różnice przede wszystkim w ubiorze mężczyzn: przedstawieni w podręcznikach do nauki języka polskiego nosili bardziej swobodne ubranie, bez dodatków. Mężczyźni w Szwecji z kolei w przestrzeni publicznej raczej nosili koszule czy bluzki z rękawami oraz różne dodatki do odzieży. Jedyną różnicą w sferze zawodowej był ubiór nauczycieli, których w podręczniku do nauki języka polskiego przedstawiano zawsze w koszulach, krawatach i garniturach, natomiast w Szwecji ubranie tej grupy zawodowej było o wiele bardziej różnorodne i mniej oficjalne.

Analiza wykazała także znaczne różnice między ubiorem zaprezentowanym na rysunkach i na fotografiach, lecz dotyczyło to wyłącznie podręcznika do nauki języka polskiego. Postaci przedstawione na rysunkach zawsze nosiły ubrania bardziej oficjalne niż te występujące na ilustracjach, a kobiety zawsze

prezentowane były w odzieży prototypowo przypisywanej do odzieży damskiej: nosiły spódnicę lub sukienkę, buty na wysokich obcasach, bardzo często także biżuterię i dodatki, czego nie dało się zauważyć na ilustracjach. Podobne rozbieżności między prezentacją strojów na rysunkach i ilustracjach widoczne także były w przypadku dziewczynek, które, podobnie jak kobiety, nosiły ubrania i dodatki tradycyjnie kojarzone z dziewczęcymi, tj. sukienki, wstążki we włosach itp. Różnice między prezentacją ubioru na rysunkach i na fotografiach pojawiły się również w sferze zawodowej. Także i w tym przypadku rysunki przekazywały bardziej tradycyjny obraz stroju pracowniczego. Podsumowując, ubiór pojawiający się w podręcznikach do nauki języka polskiego i języka szwedzkiego jako języków obcych przekazuje obraz Polski i Szwecji jako krajów o podobnej kulturze codziennej. Różnice między krajami nie dotyczą konkretnych elementów odzieży, lecz raczej ich użycia w określonych sferach życia. Przedstawione stroje nie wskazywały także na istnienie ewentualnych różnic ekonomicznych, narodowościowych czy wyznaniowych między oboma społeczeństwami. Według przekazu w podręcznikach mężczyźni w Polsce noszą swobodną odzież w strefie publicznej, lecz oficjalną – w sferze prywatnej. W Szwecji natomiast przeważa większa oficjalność w sferze publicznej, a większa swoboda w sferze prywatnej. Poza tym w Polsce kobiety noszą częściej odzież typowo damską oraz wiele dodatków, a w Szwecji mężczyźni – częściej niż w Polsce – używają dodatków do odzieży. Ilustracje przedstawione w analizowanych podręcznikach do nauki języka obcego w większości odpowiadają rzeczywistości, choć w przypadku podręcznika polskiego konieczna wydaje się aktualizacja rysunków, gdyż zawierają one elementy niewystępujące aktualnie w polskiej rzeczywistości (np. tarcza szkoły na ubraniu ucznia czy maszyna do pisania jako narzędzie pracy biurowej).

Wnioski wypływające z niniejszej analizy nie mogą być uznane za wyznaczniki badanej konwencji społecznej, nie mogą też stanowić pełnego obrazu ubioru społeczeństwa polskiego i szwedzkiego, lecz mogą ułatwić komunikację w obcym języku w Polsce czy Szwecji poprzez wykazane w analizie podobieństwo elementów socjokulturowych. Mogą także stać się zaczątkiem dalszych badań – w szczególności tych obejmujących nowsze podręczniki oraz źródła inne niż podręczniki do nauki języka obcego.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahamsson, N. (2019). *Andraspråksinlärning*. Lund: Studentlitteratur.
- Altun, M. (2019). The Fifth Skill in Language Learning: Culture. *International Journal of Social Sciences & Educational Studies*, nr 5(4), 162–167. DOI: <https://doi.org/10.23918/ijsses.v5i4p162>.
- Buttjes, D. (1982). Landeskunde im Fremdsprachenunterricht. *Neusprachliche Mitteilungen*, 35(1), 3–16.

- Coste, D., North, B., Sheils, J. i Trim, J. (2003). *Europejski system opisu kształcenia językowego: uczenie się, nauczanie, ocenianie*. Warszawa: Centralny Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli.
- Damen, L. (1987). *Culture Learning: The Fifth Dimension in the Language Classroom*. Reading Mass: Addison-Wesley Publishing Company.
- Erikson, E.H. (2004). *Tożsamość a cykl życia*. Poznań: Zysk i S-ka. Wydaw.
- Friedländer, M. (1930). Zakres „Nauki o kulturze” w nauczaniu języka niemieckiego. *Neofilolog*, nr 3, 142–157.
- Gharbavi, A. i Mousavi, S.A. (2012). A Content Analysis of Textbooks: Investigating Gender Bias as a Social Prominence in Iranian High School English Textbooks. *English Linguistics Research*, nr 1(1), 42–49.
- GUS. (2023a). *Główne kierunki emigracji i imigracji na pobyt stały w latach 1966–2022*, stat.gov.pl. Pozyskano z: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/migracje-zagraniczne-ludnosci/glowne-kierunki-emigracji-i-imigracji-na-pobyt-staly-w-latach-1966-2022,4,2.html> (dostęp: 23.09.2023).
- GUS. (2023b). *Wstępne wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2021 w zakresie struktury narodowo-etnicznej oraz języka kontaktów domowych*, stat.gov.pl. Pozyskano z: <https://stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2021/nsp-2021-wyniki-wstepne/wstepne-wyniki-narodowego-spisu-powszechnego-ludnosci-i-mieszkancow-2021-w-zakresie-struktury-narodowo-etnicznej-oraz-jezyka-kontaktow-domowych,10,1.html> (dostęp: 23.09.2023).
- GUS. (2023c). *Tablice z ostatecznymi danymi w zakresie przynależności narodowo-etnicznej, języka używanego w domu oraz przynależności do wyznania religijnego*. Pozyskano z: <https://stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2021/nsp-2021-wyniki-ostateczne/tablice-z-ostatecznymi-danymi-w-zakresie-przynaleznosci-narodowo-etnicznej-jezyka-uzywanego-w-domu-oraz-przynaleznosci-do-wyznania-religijnego,10,1.html> (dostęp: 22.11.2024).
- Hammarberg, B. (2017). Teoretiska ramar för andraspråksforskning. W: K. Hyltenstam i I. Lindberg (red.), *Svenska som andraspråk - i forskning, undervisning och samhälle*. Lund: Studentlitteratur, 27–84.
- Hermawan, B. i Noerkhasanah, L. (2012). Traces of Cultures in English Textbook for Primary Education. *Indonesian Journal of Applied Linguistics*, nr 1(2), 49–61.
- Hunter, B., Crismore, A. i Pearson, D. (1987). Visual Displays in Basal Readers and Social Studies Textbooks. W: H.A. Houghton i D.M. Willows (red.), *The Psychology of Illustration*. Nowy Jork: Springer-Verlag, 116–135.
- Hymes, D.H. (1972). On Communicative Competence. W: J.B. Pride i J. Holmes (red.), *Sociolinguistics. Selected Readings*. London: Penguin, 269–293.
- Ihm, H. (1998). A Study of the Cultural Content of Illustrations in Selected EFL/ESL Textbooks for Young Children. *English Teaching*, 53(3), 153–178.
- Kramsch, C. (2013). Culture in Foreign Language Teaching. *Iranian Journal of Language Teaching Research*, nr 1(1), 57–78.

- Lado, R. (1957). *Linguistics Across Cultures: Applied Linguistics for Language Teachers*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Miodunka, W. (2012a). *Cześć, jak się masz? a Polish language textbook: level way-stage A2. Cz. 2: Spotkajmy się w Europie*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas (Język Polski dla Cudzoziemców).
- Miodunka, W. (2012b). *Cześć, jak się masz? I. Spotykamy się w Polsce*. Kraków: Universitas.
- Myndigheten för stöd till trossamfund. (2021). *Statistik om trossamfund – Myndigheten för stöd till trossamfund*. Pozyskano z: <https://www.myndigheten.s.se/kunskap/statistik-om-trossamfund.html> (dostęp: 23.09.2023).
- Nationella minoriteter (b.d.). *Minoritet.se*. Pozyskano z: <https://www.minoritet.se> (dostęp: 23.09.2023).
- Raimbaevna, A.S. i Ozodovna, V.Z. (2023). Teaching Culture through Illustrated Reading Materials at Secondary Schools. *European Journal of Interdisciplinary Research and Development*, nr 14, 152–156.
- SCB. (2023). *Befolkningsutvecklingen i riket efter kön. År 1749–2022*. Pozyskano z: http://www.statistikdatabasen.scb.se/pxweb/sv/ssd/START__BE__BE0101__BE0101G/BefUtvKon1749/ (dostęp: 23.09.2023).
- Scherrer, P.L. i Lindemalm, K. (2014). *Rivstart A1 + A2 Textbok*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Sui, J. (2022). Gender Role of Characters in the Illustrations of Local and Introduced Edition Textbooks of College Portuguese Teaching in China. *Journal of Language Teaching and Research*, nr 13(6), 1232–1242.
- Tang, G.M. (1994). Textbook Illustrations: A Cross-cultural Study and its Implications for Teachers of Language Minority Students. *The Journal of Educational Issues of Language Minority Students*, nr 13, 175–194.
- Universitas. (b.d.). *Cześć, jak się masz? I. Spotykamy się w Polsce (A1)*. Pozyskano z: <https://www.universitas.com.pl/produkt/2191/Czesc-jak-sie-masz-I-Spotykamy-sie-w-Polsce-A1> (dostęp: 01.05.2024)

Iwona Kowal – profesor uczelni w Katedrze Nordystyki w Instytucie Filologii Germańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się na nauce i nauczaniu języka szwedzkiego jako kolejnego języka obcego, wielojęzyczności i procesie tworzenia tekstu. Prowadzi badania interdyscyplinarne, wykorzystując m.in. teorię złożoności i teorię systemów dynamicznych. Jest autorką monografii *The Dynamics of Complexity, Accuracy and Fluency in Second Language Development*.

Hanna Arciszewska
<http://orcid.org/0000-0003-3110-6126>
Akademia Łomżyńska
harciszewska@ansl.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2025.5104.18

Przykłady (cyber)kultury edukacyjnej pokolenia *App Generation* w szkolnictwie wyższym

STRESZCZENIE

Współczesny człowiek żyje w świecie ciągłych zmian spowodowanych gwałtownym rozwojem technologicznym. Zagadnienie cyfrowości zdominowało styl życia i funkcjonowania młodych ludzi do tego stopnia, że naukowcy dostrzegli potrzebę wyodrębnienia nowych pokoleń cyfrowych. Są to: cyfrowi tubylcy, pokolenie C, ekranolatki, pokolenie sieci, pokolenie Z i pokolenie aplikacji. Osoby urodzone w erze cyfrowej nie wyobrażają sobie funkcjonowania bez nowoczesnych technologii, które są dla nich źródłem wiedzy, informacji, rozrywki, kreowania siebie. Są również przestrzenią do tworzenia autorskich prac. Stanowi to wyzwanie dla nauczycieli (także akademickich), aby w toku realizowanych zajęć nie tylko zaciekawić odbiorcę, ale również dać szansę na aktywność twórczą. Jest to możliwe m.in. poprzez korzystanie w procesie edukacyjnym z platform takich jak: Mentimeter, Google Jamboard, Canva, Creately czy Trello.

SŁOWA KLUCZE: pokolenie aplikacji, cyberkultura, edukacja w szkole wyższej, platformy edukacyjne

ABSTRACT

Examples of (Cyber)Educational Culture of the App Generation in Higher Education

Modern humans live in the world of constant change caused by rapid technological development. The issue of digitalism has dominated the lifestyle and functioning of young people to such an extent that scientists have recognized the need to distinguish new digital generations. These include Digital Natives, Generation C, Screeangers, Net Generation, Generation Z, and App Generation. People born in the digital era cannot imagine functioning without modern technologies, which serves as their sources of knowledge, information, entertainment, and self-creation. These technologies also provide a space for creating original works. This poses a challenge for teachers, including academics, not only to capture students' attention during classes but also to give them

Sugerowane cytowanie: Arciszewska, H. (2025). Przykłady (cyber)kultury edukacyjnej pokolenia *App Generation* w szkolnictwie wyższym. ©  *Perspektywy Kultury*, 4(51), ss. xxxxxx DOI: 10.35765/pk.2025.5104.18

Nadesłano: 27.06.2023

Zaakceptowano: 12.11.2023

opportunities for active creation. This can be achieved, for example, through platforms such as Mentimeter, Google Jamboard, Canva, Creately, or Trello.

KEYWORDS: App Generation, cyberculture, higher education, educational platforms

Kultura edukacji w kształceniu akademickim – kilka słów wstępu

Pojęcie kultura (łac. *culture*) jest niezwykle obszernym zagadnieniem obejmującym wiele znaczeń i zakresów tematycznych, których nie da się zdefiniować w sposób jednoznaczny. Wśród różnorodnych definicji najbardziej trafne z perspektywy prezentowanego artykułu jest rozumienie kultury jako spontanicznej i kreatywnej twórczości człowieka (Hańderek, 2015). A zatem za kulturę można uznać to, co jest materialnym wytworem pracy. W szkołach ten aspekt kultury jest marginalizowany. Instytucje edukacyjne skupione są najczęściej na rezultatach i standardach kształcenia, pomijając tym samym wszystko, co składa się na proces edukacji, w tym jej twórczy charakter. Jak wskazuje Jerome Bruner (2006), autorzy prowadzący debaty „nie dostrzegają środków, z pomocą których zarówno nauczyciele, jak i uczniowie zajmują się swoimi zadaniami w realnych klasach szkolnych [jak również w przestrzeni cyfrowej podczas zajęć zdalnych – H.A.] – tego, jak nauczyciele nauczają, a uczniowie się uczą” (Bruner, 2006, s. 125). Przedstawiane przez Brunera zagadnienia wydają się wciąż aktualne z perspektywy kultury dydaktyki szkoły wyższej. Jak wskazują Monika Maciejewska i Lidia Bieliniś,

szkoła/edukacja może być tam, gdzie jest uczeń i wyraźnie wychodzimy ze szkolnych budynków. Wykorzystywanie technologii multimedialnych do organizacji procesów nauczania-uczenia się może zmieniać przestrzeń edukacyjną, przemieszczać nauczyciela, rówieśników, przedmiot i środowisko uczenia się w wybrane miejsce i czas (Maciejewska i Bieliniś, 2018, s. 163).

Podążając tym tokiem, warto „wyjść” poza tradycyjne obszary edukacji i rozważyć pojęcie przestrzeni edukacyjnej.

Pojęcie przestrzeni edukacyjnej

W polskiej literaturze naukowej termin przestrzeni edukacyjnej pojawia się często. Nie jest jednak szczegółowo wyjaśniany przez autorów przywołujących to pojęcie. Trafne jest określenie Janusza Morbitzera (2015), który stwierdza, że

częściej posługujemy się pojęciem w sposób intuicyjny niż na podstawie rzetelnie zgromadzonej wiedzy. Autor definiuje przestrzeń edukacyjną jako „wielowymiarową przestrzeń społeczną, w której realizowany jest proces edukacyjny obejmujący nauczanie i wychowanie” (Morbitzer, 2015, s. 413). To ogólne wyjaśnienie pojęcia stwarza możliwość interpretowania przestrzeni w różnych aspektach. Dotychczasowe ustalenia terminologiczne związane z pojęciem przestrzeni edukacyjnej najczęściej odnoszą się do tradycyjnych środowisk edukacyjnych i są związane z nauczaniem wewnątrz placówki. Inna z autorek, H. Kwiatkowska (2001), pojęcie przestrzeni rozumie dwojako. Wyróżnia przestrzeń materialną, czyli infrastrukturę placówki, oraz przestrzeń intelektualną związaną z poznawczymi czynnościami człowieka i podejmowanymi działaniami praktycznymi. W tym ujęciu przestrzeń edukacyjna stanowi powiązanie między wiedzą a praktyką. Integracja tych dwóch pojęć pozwala na szersze badanie otaczającej rzeczywistości oraz wykracza poza standardowe schematy przyjętych działań (Kwiatkowska, 2001, s. 57–66).

Z przedstawionych ujęć wynika, że przestrzenią edukacyjną może być nie tylko przestrzeń rozumiana jako konkretne miejsce, lecz dowolny obszar, w którym są realizowane działania związane z procesem edukacyjnym i poszerzeniem wiedzy. Przyjmując te definicje, na przestrzeń edukacyjną może się składać zarówno środowisko społeczne, jak również środowisko kulturowe, w którym człowiek uczestniczy (Juszczyk, 2004, s. 86). Uzupełnieniem „klasycznych” środowisk wychowawczych (rodzinnego, szkolnego, rówieśniczego) w tym przypadku jest środowisko online, w którym następuje łączenie zjawisk edukacyjnych z rolą Internetu (Pyżalski, 2019, s. 408).

Postęp, który dokonał się na przestrzeni ostatnich lat, doprowadził do upowszechnienia technik informatycznych oraz korzystania z nowoczesnych mediów. Globalny rozwój technologii wpłynął również na powstanie nowego rodzaju społeczeństwa określanego mianem społeczeństwa informacyjnego (Retkiewicz, 2014, s. 11), a wraz z nim wyodrębnienia przez badaczy edukacji „nowych” pokoleń cyfrowych.

Od cyfrowych tubylców do pokolenia aplikacji

Rzeczywistość hybrydalna łączy w sobie dwa wymiary: realny i wirtualny (Jaskuła i Korporowicz, 2017, s. 43). Rzeczywistości te przenikają się wzajemnie, tworząc nowe możliwości doświadczania wielości występujących zjawisk. W konsekwencji stwarza to możliwość tworzenia, organizowania i swobodnego poruszania się człowieka w tych dwóch wymiarach. Stanowi to przykład jednoczesnej „symbiozy i odrębności dwóch światów” (Jaskuła, 2012, s. 45–62). Wspomniana symbioza pomiędzy wymiarami przenika wiele płaszczyzn funkcjonowania współczesnego człowieka, w tym szczególnie oddziałuje na obszar

edukacji. Technologie informacyjne znane są dzieciom, adolescentom i młodym dorosłym, ponieważ stanowią przestrzeń ich codziennego uczestnictwa. Młodzi ludzie coraz więcej informacji przyswajają nie tyle od otaczających ich osób (rodziców, nauczycieli, przyjaciół), ile w toku „zanurzenia” w przestrzeń cyfrową (Sysło, 2005). Świat młodego pokolenia to przestrzeń, którą wypełnia komputer, telewizor, Internet, tablet czy smartfon (Sysło, 2005). Można stwierdzić, że wymienione narzędzia technologii informacyjno-komunikacyjnych (TIK) służących do komunikacji, rozrywki, edukacji całkowicie zdominowały współczesne społeczeństwo i styl życia człowieka. Szczegółne dotyczy to funkcjonowania osób urodzonych pod koniec XX w., które zgodnie z klasyfikacją Marka Prensy¹ (2001) są zaliczane do grupy tzw. cyfrowych tubylców (*digital native*). Terminem „cyfrowych tubylców” autor określa osoby, które od urodzenia „zanurzone” są w wirtualnej rzeczywistości. Świat cyfrowy traktują na równi z otaczającym światem rzeczywistym. Nie wyobrażają sobie funkcjonowania bez udziału narzędzi cyfrowych. W literaturze można spotkać jeszcze inne określenia, takie jak: pokolenie C (*Generation C*) lub 7C² (Morbitz, 2014), ekranolatki (*Screenagers*) (Ogonowska, 2016), pokolenie sieci/„sieciaki” (*Net Generation*)³ (Tapscott, 2010), pokolenie Z (*Generation Z*) (Kroenke, 2015) czy pokolenie aplikacji (*App Generation*) (Gardner i Davis, 2013). Ze względu na liczne opracowania naukowe przedstawiające poszczególne grupy w artykule zasygnalizowano jedynie najważniejsze informacje, które przedstawia tabela 1.

- 1 Dokonany przez twórcę edukacyjnych gier komputerowych Marca Prensy¹ podział na cyfrowych tubylców (*digital native*) i cyfrowych imigrantów (*digital immigrant*) jest rozpowszechniony zarówno w tekstach popularnych, jak również w tekstach naukowych. Przywołana klasyfikacja jest jednak krytykowana przez współczesnych naukowców. Szerzej na ten temat w bloku rozszerzającym 20.5 (Pyżalski, 2019, s. 411).
- 2 Pokolenie C (*Generation C*) w literaturze jest również określane terminem 7C od pierwszych liter angielskich słów: *connected, communicating, content-centric, comomputerized, celebrityized, community-oriented, always clicking*.
- 3 Pokolenie sieci/„sieciaki” określane jest również w książce Tapscotta (2010) *Net Generation*, E-generacja, generacja @ czy pokolenie „kłapek i iPodów”.

Tabela 1. Kryteria analizy i charakterystyka poszczególnych pokoleń cyfrowych

Pokolenie cyfrowe	Pokolenie cyfrowych tubylców (<i>Digital Native</i>)	Pokolenie C (<i>Generation C</i>)/7C	Ekranolatk (<i>Screenagers</i>)	Pokolenie sieci/„sieciki” (<i>Net Generation</i>)	Pokolenie Z (<i>Generation Z</i>)	Pokolenie aplikacji (<i>App Generation</i>)
Autor pojęcia/klasyfikacji	Marc Prensky ⁴	Sficyficzna podgrupa wchodząca w skład pokolenia cyfrowych tubylców mniej spopularyzowana w literaturze.		Don Tapscott		Howard Gardner i Katie Davis
Grupa/tocznik	Osoby urodzone po 1983 r.	Osoby urodzone po 1990 r.		Osoby urodzone w latach 1977–1997	Osoby urodzone w latach 1994–2004	Ostatnie dziesięciolecie
Opis/krótka charakterystyka	Osoby urodzone z „myszką w ręku”, nie wyobrażają sobie życia bez nowoczesnych technologii.	Nieustannie podłączeni do sieci, swobodnie korzystają z portali społecznościowych, gromadzą setki znajomych, generują i przetwarzają ogromną ilość informacji.	Osoby sprawnie poruszające się po portalach społecznościowych, korzystające z mediów, otwarte na uczenie się poprzez kreowanie i przekształcanie, krytyczne.	Osoby wykonujące kilka czynności jednocześnie, potrafiące dzielić uwagę między różne aktywności, tzw. <i>multitasking</i> , np. jednocześnie: słuchają muzyki, odrabiają pracę domową, korzystają z komputera, sprawdzają pocztę.	Osoby przyjmujące różne role w środowisku wirtualnym, często zmieniające tożsamość, dzielące się emocjami i doświadczeniami na portalach społecznościowych.	Osoby uzależniające swój sposób myślenia i funkcjonowania od dostępnych aplikacji, myślące schematycznie, kreujące swoje działania na podstawie dostępnych aplikacji.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Morbitzer (2014), Ogonowska (2016), Tapscott (2010), Kroenke (2015), Gardner i Davis (2013), Biedinis (2022).

4 W literaturze za twórcę klasyfikacji cyfrowych tubylców i imigrantów podawany jest Marc Prensky. Jak jednak wynika ze źródeł opracowanych przez Grzegorza Ptaszka (2019, s. 60–61), wcześniej takiego podziału dokonał John Berlow.

Powyższa tabela przedstawia klasyfikację sześciu grup cyfrowych pokoleń opracowaną na podstawie analizy prac różnych badaczy. Dokonany przegląd literatury obejmuje przedstawicieli urodzonych pod koniec XX i na początku XXI w. Cechą charakterystyczną wszystkich wymienionych grup jest potrzeba nieustannego bycia *online* oraz łatwość korzystania z narzędzi TIK. Współczesna rzeczywistość i obecność młodych ludzi w przestrzeni wirtualnej wymusza zatem zmiany w funkcjonowaniu instytucji (w tym również edukacyjnych) oraz odejście od tradycyjnych modeli nauczania skupionych na przekazywaniu wiedzy. Bogusława Dorota Gołębiak i Katarzyna Ostoja-Solecka (2017) przestrzegają bowiem przed marginalizacją nowych mediów w pracy nauczycielskiej oraz postulują zmiany związane z obecną potrzebą wprowadzenia na uczelniach kształcenia zdalnego. Autorki w pełni zgadzają się z postawionymi przez badaczy z Instytutu Badań Edukacyjnych wnioskami „co do braku przemyślanej i skutecznej strategii wprowadzenia edukacji w wiek technologii cyfrowych” (Gołębiak i Ostoja-Solecka, 2017, s. 147). Warto zatem poszerzyć zagadnienie uczenia się młodych dorosłych w epoce cyfrowej.

Od szkoły tradycyjnej do szkoły pokolenia aplikacji – wybrane narzędzia

Zaobserwowane przez badaczy edukacji zmiany wymuszają odejście od tradycyjnych teorii nauczania – uczenia się (behawioryzm, kognitywizm, konstruktywizm) na rzecz nowych teorii dostosowanych do funkcjonowania w epoce cyfrowej (Bielinis, 2022, s. 79). Panaceum na sygnalizowane przez pedagogów niedostatki (Gołębiak i Ostoja-Solecka, 2017, s. 147; Pyżalski, 2019, s. 405–418; Bielinis, 2022, s. 86) jest wprowadzenie nowych modeli dydaktycznych (tzw. dydaktyka cyfrowa) dostosowanych do epoki pokolenia aplikacji (Pyżalski, 2019, s. 412). W Polsce do takich modeli można zaliczyć m.in. strategię kształcenia wyprzedzającego (SKW), kształcenie hybrydowe (*blended learning*), WebQuest czy gamifikację (Bielinis, 2019, s. 86–93). Z wymienionych pojęć warto zwrócić szczególną uwagę na kształcenie hybrydowe (*blended learning/b-learning*), w którym następuje „przenikanie” dwóch środowisk: komputerowego i analogowego. Jest to szczególnie istotne w czasach, gdy nowoczesne technologie są (w) centrum zainteresowań przedstawicieli reprezentujących różnorodne dziedziny nauki. Jak dostrzega Jerzy Jastrzębski, dotyczy to „wszystkich zainteresowanych informacją, komunikacją, mediami, komputerami, kulturą, społeczeństwem, ekonomią, polityką itp.” (Jastrzębski, 2011, s. 8). Wśród nich warto zwrócić uwagę na wykładowców i wykorzystanie nowoczesnych technologii w pracy ze studentami. Na ten fakt zwrócili uwagę nauczyciele akademicy badający funkcjonowanie studentów w przestrzeni cyfrowej m.in. Jacek Pyżalski (2016; 2019), Roman Lepert (2020), Lidia Bielinis (2018; 2019; 2022). Poza prowadzeniem działalności

naukowej nauczyciele akademicy aktywnie uczestniczą w mediach społecznościowych, prowadząc blogi, portale, transmisje internetowe. Jako przykład działalności naukowej prowadzonej z wykorzystaniem Facebooka warto wskazać na Akademickie Zacisze, Profesorskie Gadanie czy W akademickim salonie. Są to grupy na Facebook-u poświęcone promowaniu artykułów, książek oraz prowadzeniu cyklicznych spotkań z naukowcami z zakresu pedagogiki i szeroko rozumianej edukacji. Poza przywołanym serwisem społecznościowym FB, należy wyróżnić bogactwo dostępnych narzędzi do pracy zdalnej. Tradycyjne biblioteki i czytelnie zastępowane są materiałami znajduwanymi w sieci w serwisach naukowych takich jak: Google Scholar, ReserchGate czy Ceeol. Wykłady czy prezentacje studenckie uzupełniane są filmikami z YouTube (np. TEDx) czy memami naukowo-dydaktycznymi. W konsekwencji portale społecznościowe poza dostarczaniem rozrywki stają się cennym źródłem wiedzy. Można zatem stwierdzić, że następuje łączenie roli Internetu ze zjawiskami edukacyjnymi i wyodrębnienie nowego działu pedagogiki określanego przez Pyżalskiego terminem „cyfrowa pedagogika medialna” (Pyżalski, 2019, s. 407), w której użytkownicy Internetu (studenci) są jednocześnie odbiorcami, uczestnikami i aktorami (Pyżalski, 2019, s. 416). W pierwszym przypadku bycie odbiorcą oznacza dostęp do globalnego rynku informacji (różnorodność materiałów). W drugim przypadku bycie uczestnikiem jest związane z wymianą informacji ze wszystkimi użytkownikami, natomiast trzecia, ostatnia rola nawiązująca do kulturowego aspektu jest powiązana z tworzeniem autorskich materiałów edukacyjnych, prac etapowych, ekspresją siebie, budowaniem społeczności osób uczących się (inicjowaniem wspólnej nauki) (Pyżalski, 2019, s. 412).

W artykule opisano pięć wybranych narzędzi TIK, które mogą być wykorzystane podczas zajęć akademickich z przedstawicielami pokolenia aplikacji. Przy wyborze tych konkretnych narzędzi decydujące znaczenie miały następujące czynniki:

- a. bezpłatny dostęp do podstawowej wersji aplikacji;
- b. brak wymogów formalnych (aplikacje nie wymagają założenia konta przez studentów i instalacji na urządzeniu);
- c. minimalizm – do pracy wystarczy smartfon z dostępem do Internetu;
- d. dostępność – poprzez przesłanie linku wszyscy uczestnicy mają dostęp do zadań, materiałów z zajęć, które mogą edytować, redagować, komentować;
- e. intuicyjność (łatwość obsługi);
- f. innowacyjność (wykorzystane podczas zajęć aplikacje nie były wcześniej znane studentom);
- g. możliwość opracowania w zróżnicowanych formach graficznych;
- h. wytwory (prace studentów) mogą być łatwo i trwale przechowywane.

Kierując się wymienionymi czynnikami, dokonano wyboru następujących aplikacji: Mentimeter, Jamboard, Canva, Creately oraz Trello. Poniżej przedstawiono krótką charakterystykę poszczególnych narzędzi wraz z przykładowymi wytworami kultury (pracami) studentów.

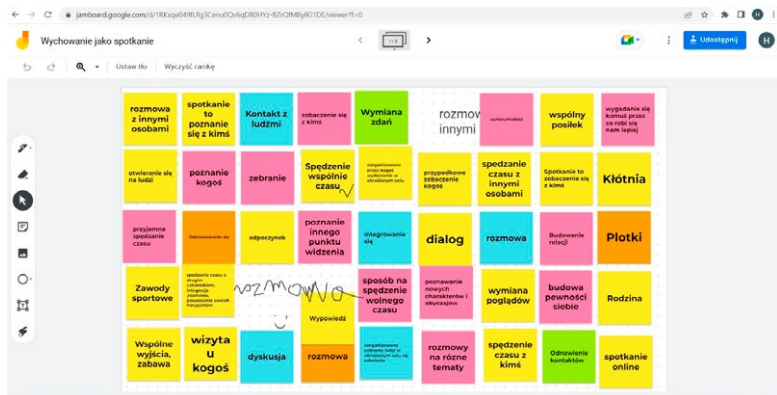
Rysunek 1. Skojarzenia studentów związane z terminem „pedagogika” opracowane podczas ćwiczeń z przedmiotu „Pedagogika ogólna” z wykorzystaniem narzędzia Mentimeter



Przykładem innego narzędzia jest Google Jamboard. Eva M. Sweeney, Aaron W. Beger i Luke Reid (2021) opisują je jako internetowy system tablic wprowadzony na rynek w 2017 r. Aplikacja jest częścią pakietu narzędzi G Suite umożliwiającą pracę w „chmurze”. Pozwala na dzielenie i współtworzenie w czasie rzeczywistym tzw. tablic (map myśli, dywaników pomysłów itp.). Tablice zapisywane są automatycznie i przechowywane na dysku Google użytkownika, który je utworzył. Poniżej przykładowy schemat przygotowany przez studentów.

5 Mentimeter zgodnie z informacjami zawartymi na stronie, jak również w artykule autorstwa Pary (2021), jest jednocześnie platformą, narzędziem i aplikacją (nie są to jednak słowa tożsame).

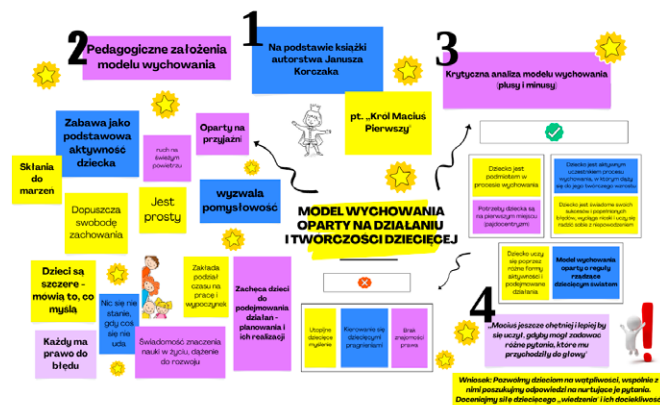
Rysunek 2. „Dywanik pomysłów”. „Wychowanie jako spotkanie z drugim człowiekiem”, opracowane podczas ćwiczeń z przedmiotu „Teoretyczne podstawy wychowania” z wykorzystaniem narzędzia Jamboard



Źródło: materiał własny.

Kolejną aplikacją wykorzystaną w pracy ze studentami jest Canva. Jest to narzędzie do graficznego projektowania stworzone w 2012 r. przez Australijkę Melanie Perkins. Poza standardowymi narzędziami (czcionki, szablony, obrazy itd.) zawiera inne dodatki związane z mediami społecznościowymi, m.in. generatory memów, Snapchat, Instagram (Gehred, 2020). Poniżej przykład pracy przygotowanej w aplikacji Canva.

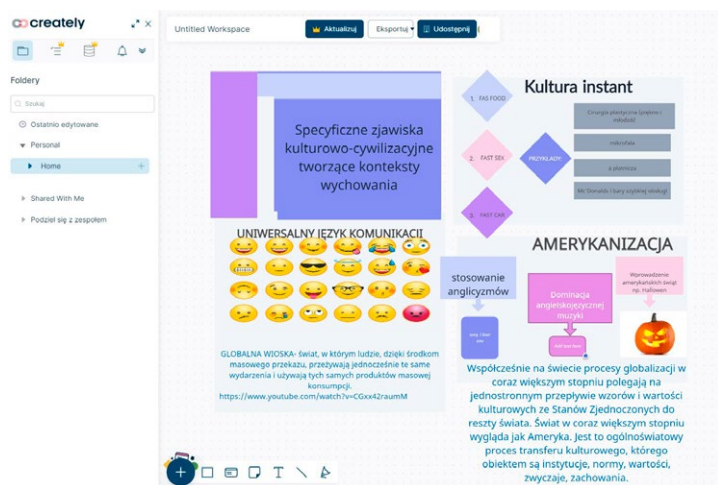
Rysunek 3. Autorski model wychowania, opracowany przez studentów na podstawie twórczości Janusza Korczaka, wykonany podczas zajęć z przedmiotu „Historia wychowania” w aplikacji Canva



Źródło: materiał własny.

Creately to następne narzędzie wykorzystane podczas zajęć. Wizualna platforma przeznaczona do pracy w zespołach zadaniowych (jak również indywidualnie) łączy w sobie tablicę internetową z możliwościami tworzenia i korzystania z baz danych, wspomagając pracę i innowację przygotowywanych projektów (poprzez modelowanie i tworzenie diagramów, współpracę wieloosobową, wikinotatki, niestandardowe bazy danych, wizualne przestrzenie robocze). Program pozwala uczestnikom w sposób twórczy wizualizować prace i projekty, przedstawiając to samo zagadnienie w postaci notki, etapu, procesu, figury lub obrazu⁶. Dzięki temu każdy projekt jest inny i ma autorski twórczy wkład uczestników, tak jak na przedstawionym plakacie.

Rysunek 4. Fragment plakatu wykonanego przez studentów w programie Creately w ramach zajęć „Teoretyczne podstawy wychowania”.



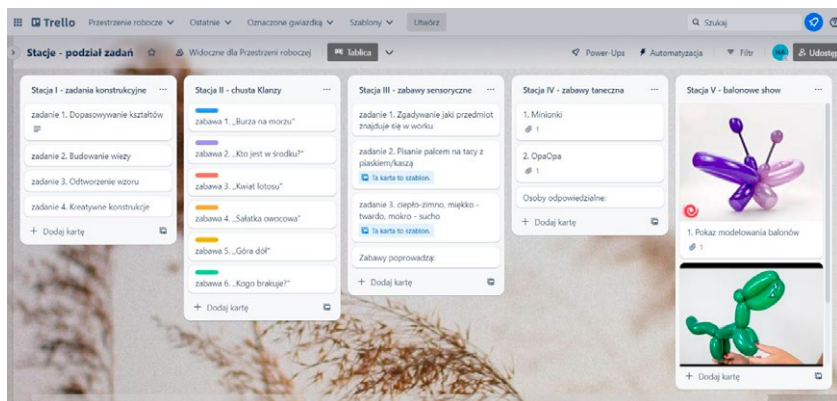
Źródło: materiały własne.

Ostatnim z przywołanych narzędzi jest program Trello. Pozwala on tworzyć tablice, wyznaczać gotowe grafiki do wykonania projektów oraz wyznaczać podgrupy. Następnie użytkownicy mogą przypisywać zadania, tworzyć notatki, dodawać nowe karty (listy) rzeczy do wykonania (które mogą być w trakcie aktualizowane lub skracane/rozszerzane), przysyłać załączniki, dodawać komentarze (Johnson, 2017). Podział na grupy (sekcje) oraz planowane

6 Informacje dotyczące programu Creately nie pochodzą z żadnego naukowego źródła naukowego. W popularnej wyszukiwarce GoogleScholar nie pojawiają się opracowania dotyczące tej wizualnej platformy. W większości jest ona tylko wymieniona jako narzędzie do pracy bez dalszego opisu. Informacje dotyczące Creatly zostały pozyskane z platformy <https://creately.com/pl/home/> (dostęp: 29.04.2023).

działania każdej z grup z wykorzystaniem opisanego narzędzia Trello obrazuje poniższy screen.

Rysunek 5. Planowanie działań i podział zadań podczas zajęć z uczniami ze szkół podstawowych w ramach projektu „Razem odkrywamy świat kodowania” z wykorzystaniem narzędzia Trello.



Źródło: materiały własne.

Przedstawione narzędzia są jedynie „wycinkiem” możliwości dostępnych w przestrzeni cyfrowej. Wykorzystane w artykule platformy wraz z przykładami kultury studenckiej mają pokazać i zachęcić czytelnika do poszukiwania sposobów pracy z pokoleniem aplikacji i wykorzystać zarówno ich łatwość korzystania z nowoczesnych technologii, jak również twórczy potencjał. Potwierdzeniem są analizy porównawcze dwóch pokoleń nastolatków, których dokonali Gardner i Davis (2013). Wynika z nich, że prace graficzne pokolenia cyfrowego są bardziej twórcze, obrazowe, bogatsze w symbole (grafikę), czytelne niż ich rówieśników sprzed ery cyfrowej (Gardner i Davis, 2013, s. 92–119).

Zakończenie

Rosnące zainteresowanie nowoczesnymi technologiami i możliwościami wykorzystania ich w różnych dziedzinach wiedzy na stałe zagościło w debatach i rozprawach naukowców w kraju i na świecie. Ten temat coraz częściej podejmują także pedagodzy, szczególnie po wydarzeniach związanych z epidemią COVID-19 i koniecznością przejścia z edukacji tradycyjnej – stacjonarnej do tej realizowanej w przestrzeni cyfrowej. Dla wielu nauczycieli stanowiło to wciąż mało odkrytą przestrzeń pracy, niekiedy nawet pozbawioną wartości edukacyjnych. Ciekawy jest również fakt, że zagadnienie poruszania się w przestrzeni

wirtualnej częściej podejmują badacze w odniesieniu do młodszych użytkowników (dzieci i młodzieży) niż w stosunku do studentów – młodych dorosłych. Wymienione grupy są klasyfikowane do tzw. cyfrowego pokolenia, które jednocześnie funkcjonuje w dwóch wymiarach. Wymusza to wprowadzenie zmian w szkolnictwie wyższym. Jednym ze sposobów jest „włączenie” do tradycyjnego modelu nauczania narzędzi TIK, które jednocześnie mogą pełnić funkcję dydaktyczną, jak również przyczyniać się do (cyber)kulturowego rozwoju studentów. Przywołane narzędzia oraz wytwory pracy studentów potwierdzają fakt wysokich kompetencji technologicznych młodego pokolenia, umiejętność radzenia sobie w świecie aplikacji, a także pracy w zespołach zadaniowych.

BIBLIOGRAFIA

- Bielinis, L. (2019). Młode pokolenie pod cyfrową egidą – różne oblicze fenomenu. W: M. Nowicka i J. Dziekońska (red.), *Cyfrowy tubylec w szkole – diagnozy i otwarcia*. T. 3. *Mediatyzacja przestrzeni szkoły – tropy badawcze i implikacje*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 11–27.
- Bielinis, L. (2022). *Uczenie się w przestrzeniach cyfrowych uniwersytetu. Studium teoretyczno-empiryczne*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Bruner, J. (2006). *Kultura edukacji*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Czerepaniak-Walczak, M. (red.). (2013). *Fabryki dyplomów czy universitas?* Kraków: Wydawnictwo Impuls.
- Gardner, H. i Davis, K. (2013). *The App Generation: How Today's Youth Navigate Identity, Intimacy, and Imagination in a Digital World*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Gehred, A.P. (2020). *Canva*. Pozyskano z: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7069818/> (dostęp: 28.05.2023).
- Gołębiak, B.D. i Ostoja-Solecka, K. (2017). *Kompetencje nauczycieli w zakresie korzystania z technologii informacyjno-komunikacyjnej w nauczaniu. Z badań etno-pedagogicznych*. Pozyskano z: http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.mhp-cccfb304-2bfe-4d73-b6d0-c782556225be/c/RL_T43_1_Golebniak_Ostoja-Solecka.pdf, (dostęp: 14.05.2023).
- Hańderek, J. (2015). *Pojęcia i definicje kultury*. Pozyskano z: <http://www.pjac.uj.edu.pl/documents/30601109/98855445/fk02%20ha%C5%84derek%20poj%C4%99cia%20i%20definicje%20kultury.pdf> (dostęp: 05.05.2023).
- Jaskuła, S. (2012). Symbioza i odrębność dwóch światów. *Politeja*, nr 20, 45–62.
- Jaskuła, S. (2021). Hybrydalna wędrówka między wymiarami. *Journal of Modern Science*, t. 1/46/2021, 41–55. DOI: 10.13166/jms/139690
- Jaskuła, S. i Korporowicz, L. (2017) Współczesne paradygmaty dialogu międzykulturowego. *Edukacja Humanistyczna*, nr 2(37), 33–43.

- Jastrzębski, J. (2011). Nowe media i stare wartości. W: M. Jeziziński (red.), *Nowe media w systemie komunikowania: edukacja, cyfryzacja*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Johnson, H.A. (2017). *Trello*. Pozyskano z: <https://doi.org/10.5195/jmla.2017.49> (dostęp: 18.05.2023).
- Juszczyk, S. (2004). Dydaktyka informatyki i technologii informacyjnej jako element przestrzeni edukacyjnej. *Dydaktyka Informatyki*, nr 1, 85–103.
- Kroenke, A. (2015). *Pokolenie X, Y, Z w organizacji*. Pozyskano z: https://www.researchgate.net/profile/Bernard-Binczycki/publication/316285763_Piramida_potrzeb_osob_z_niepelnosprawnoscia_jako_narzedzie_zarzadzania/links/58f9ea0eaca2723d79d5c92a/Piramida-potrzeb-osob-z-niepelnosprawnoscia-jako-narzedzie-zarzadzania.pdf#page=92 (dostęp: 10.05.2023).
- Kwiatkowska, H. (2001). Czas, miejsce, przestrzeń – zaniedbane kategorie pedagogiczne. W: A. Nalaskowski i K. Rubacha (red.), *Pedagogika u progu trzeciego tysiąclecia*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 57–66.
- Leppert, R. (2020). *The Teacher as an Adaptive Technician, a Reflective Practitioner and a Transformative Intellectual (an Attempt at the Outline of the Problem Field)*. Pozyskano z: <https://repozytorium.ukw.edu.pl/bitstream/handle/item/7541/The%20Teacher%20as%20an%20Adaptive%20Technician%2c%20a%20Reflective%20Practician%20and%20a%20Transformative%20Intellectual.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (dostęp: 12.05.2023).
- Maciejewska, M. i Bieliniś, L. (2018). *Sesja egzaminacyjna w „cyfrowym” stylu czyli o próbach wykorzystywania aplikacji mobilnych na uniwersytecie*. Pozyskano z: https://www.researchgate.net/profile/Lidia-Bielinis/publication/310459681_The_exam_session_in_a_'digital'_style_Attempts_of_using_mobile_applications_at_University_Sesja_egzaminacyjna_w_cyfrowym stylu_czyli_o_probach_wykorzystania_aplikacji_mobilnych_na_uniwersytecie/links/5a3e1d17a6fdcce19700ce18/The-exam-session-in-a-digital-style-Attempts-of-using-mobile-applications-at-University-Sesja-egzaminacyjna-w-cyfrowym-stylu-czyli-o-probach-wykorzystania-aplikacji-mobilnych-na-universytecie.pdf (dostęp: 28.04.2023).
- Morbitzer, J. (2014). *Ekspertyza dotycząca zmian w sposobie uczenia się osób urodzonych po 1990 r.* Warszawa: Ośrodek Rozwoju Edukacji. Pozyskano z: https://kometa.edu.pl/uploads/publication/204/12e0_AAA401.pdf?v2.8 (dostęp: 16.05.2023).
- Morbitzer, J. (2015). O nowej przestrzeni edukacyjnej w hybrydowym świecie. *Labor et Educatio*, nr 3, 411–430.
- Ogonowska, A. (2016). *Ekranolatki między mediami. W stronę nowej psychologii mediów*. Pozyskano z: <https://bibliotekauki.pl/articles/1317014.pdf> (dostęp: 10.05.2023).
- Prensky, M. (2001). Digital Natives, Digital Immigrants. *On the Horizon*, 9(5), 1–6.

- Ptaszek, G. (2019). *Edukacja medialna 3.0. Krytyczne rozumienie mediów cyfrowych w dobie Big Data i algorytmizacji*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pyżalski, J. (2016). Od paradygmatu ryzyka do paradygmatu szans: prorozwojowe i prospołeczne używanie Internetu przez dzieci i młodzież. W: M. Tanaś (red.), *Nastolatki wobec Internetu*. Warszawa: Naukowa i Akademicka Sieć Komputerowa, 55–62.
- Pyżalski, J. (2019). Cyfrowa pedagogika medialna. W: Z. Kwiecieński i B. Śliwerski (red.), *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 405–418.
- Retkiewicz, W. (2014). Przestrzenna natura cyberprzestrzeni. W: Z. Rykiel i J. Kinal (red.), *Wirtualność jako realność*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 11–22.
- Sweeney, E.M., Beger, A.W. i Reid, L. (2021). *Google Jamboard for virtual anatomy education*. Pozyskano z: <https://discovery.dundee.ac.uk/ws/files/59331553/tct.13389.pdf> (dostęp: 01.06.2023).
- Sysło, M.M. (2005). *Rozwój technologii informacyjnej a edukacja – stan, kierunki, wyzwania*. Pozyskano z: <http://www.ptde.org/file.php/1/Archiwum/XI/2.pdf> (dostęp: 11.05.2023).
- Tapscott, D. (2010). *Cyfrowa dorosłość. Jak pokolenie sieci zmienia nasz świat*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Hanna Arciszewska – magister, asystent na Wydziale Nauk Społecznych i Humanistycznych w Akademii Łomżyńskiej. Zainteresowania naukowe dotyczą zagadnień tolerancji, międzykulturowości, *action research* (badań w działaniu), przestrzeni hybrydalnej. Zostały one opisane m.in. w artykułach: *Środowisko rodzinne jako przestrzeń doświadczania tolerancji* (2021), *Action research jako strategia promowania tolerancji w edukacji wyższej* (2021), *Hejt w sieci jako wyzwanie dla współczesnej tolerancji* (2022).

Paula Pypłacz<http://orcid.org/0000-0003-1821-8094>

Czestochowa University of Technology

paula.pyplacz@pcz.pl**Janusz Sasak**<http://orcid.org/0000-0003-0989-3987>

Jagiellonian University in Krakow

janusz.sasak@uj.edu.pl**Marta Miszczak**<http://orcid.org/0000-0001-7194-3493>

Military University of Technology in Warsaw

marta.miszczak@wat.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.19

RPA Technology and Organizational Culture in Hospitals

ABSTRACT

This article focuses on analyzing the impact of RPA (Robotic Process Automation) technology on the organizational culture of hospitals. The authors employ a deductive method based on a critical review of the literature, complemented by elements of analysis and synthesis of existing research findings. A significant portion of the article is dedicated to the case study of the Warmian-Masurian Pulmonary Diseases Center in Olsztyn, offering a comprehensive perspective on the practical implementation of RPA. The findings indicate that changes in organizational culture are an intrinsic part of process automation, and that proper understanding and management of this aspect can significantly enhance the effectiveness of innovation adoption in healthcare institutions.

KEYWORDS: RPA technology, software robots, organizational culture, hospitals

STRESZCZENIE

Technologia RPA a kultura organizacyjna w szpitalu

Artykuł koncentruje się na analizie wpływu technologii RPA (Robotic Process Automation) na kulturę organizacyjną szpitali. Autorzy posługują się metodą dedukcji opartą na krytycznej analizie literatury, wzbogaconej o elementy analizy i syntezy istniejących wyników badań. Ważną częścią artykułu jest studium przypadku Warmińsko-Mazurskie Centrum Chorób Płuc w Olsztynie, które umożliwia kompleksowe spojrzenie na proces implementacji RPA w praktyce.

Suggested citation: Pypłacz, P., Sasak, J., & Miszczak, M. (2025). RPA Technology and Organizational Culture in Hospitals. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 4(51), pp. ???-???. DOI: 10.35765/pk.2025.5104.19

Submitted: 12.01.2025

Accepted: 19.05.2025

Wnioski wskazują, że zmiana kultury organizacyjnej jest nieodłącznym elementem automatyzacji procesów, a właściwe zrozumienie i zarządzanie tym aspektem mogą znacząco poprawić skuteczność wdrożenia innowacji w placówkach ochrony zdrowia.

SŁOWA KLUCZE: technologia RPA, roboty softwarowy, kultura organizacyjna, szpitale

Introduction

In the era of automation, hospitals are increasingly adopting RPA (Robotic Process Automation) solutions to streamline business processes, manage documentation, and process patient data. These innovative tools alleviate medical staff from repetitive, tedious tasks, reduce errors, and improve the efficiency of often limited resources, such as human labor (Strzelecka, 2023). The implementation of RPA technology not only enhances productivity but also transforms organizational culture, emphasizing values such as flexibility, openness to new solutions, and inter-team collaboration. However, this transformation is not without challenges. The introduction of RPA can raise concerns among employees about losing competencies or control over key operational areas.

In Poland, there are ongoing attempts to implement business process automation technologies in the public sector, encompassing both state and local administration. Initial evaluations suggest that RPA is highly effective in automating administrative tasks. However, the public administration sector is currently at an early stage of adoption and has yet to develop scalable, systematic solutions that are easily implementable in practice. The healthcare sector, in particular, holds significant promise for process automation. Automation has been leveraged to optimize patient data management and diagnostic processes. Hospitals utilize automated systems for scheduling appointments, managing electronic medical records, and performing imaging diagnostics. These systems enhance patient care by reducing wait times and ensuring accurate diagnoses. As RPA solutions become more widespread and experience grows, healthcare institutions in Poland have the opportunity to establish robust foundations for an innovative, efficient, and patient-friendly organizational culture.

The purpose of this article is to analyze the impact of RPA on the organizational culture of hospitals. The benefits of process automation and the challenges associated with its implementation are presented. The article employs a deductive approach (Lisiński, 2016), based on a critical analysis of relevant literature. The reasoning process is enriched with elements of analysis and synthesis of existing research findings and a practical example: the case of the Pulmonary Diseases Hospital in Olsztyn. This case study provides a comprehensive perspective on the scientific problem. The authors acknowledge the

limitation of relying on a single case. However, at the current stage of RPA technology development, this is the only hospital in Poland that has comprehensively implemented software robots, with automation efforts ongoing since July 2023. The example illustrates the organizational changes resulting from RPA implementation. Understanding these mechanisms is essential for effectively introducing innovations in healthcare, particularly as technology plays an increasingly pivotal role in the daily operations of organizations. The authors are also collaborating with other healthcare units in the early phases of similar implementations, and these analyses will be continued and expanded in subsequent articles.

RPA technology as an innovation in hospitals

The term RPA combines elements of robotics, referring to software robots (software agents) that mimic human interactions with systems, and process automation (Hallikainen et al., 2018; Syed et al., 2020; Kajrunajtys & Kajrunajtys, 2022). Robotic Process Automation is a specific form of automation aimed at transforming processes by partially or fully replacing traditional solutions with digital ones. It primarily involves redirecting repetitive and high-volume tasks performed by humans to software robots (Lacity & Willcocks, 2015; Lacity et al., 2015; Bruno et al., 2017; Fernandez & Aman, 2018; Cohen & Rozario, 2019; Kokina & Blanchette, 2019). This allows employees to be freed from tedious, routine tasks and focus on creative work (Lacity & Willcocks, 2015; Agostinelli et al., 2019; Berruti et al., 2017; Cewe et al., 2018). RPA does not involve physical robots, but software robots, whose typical tasks include migrating large volumes of data between various systems, comparing and verifying data, automating email distribution to large user bases, collecting data from different sources, updating information, and handling operations.

The concept of RPA lacks a uniform definition; therefore, for the purposes of this study, it is defined as a technology based on advanced software tools, computer hardware, and accumulated data that enables the imitation of human behavior in interactions with computer applications. It is particularly useful for repetitive tasks, encompassing entire processes or selected parts thereof. RPA fundamentally alters work organization by introducing software robots into processes, replicating human actions in performing repetitive tasks (Pyplacz, 2024).

To analyze the process of implementing Robotic Process Automation (RPA) in hospital environments, it is useful to refer to established theoretical models that describe the mechanisms of technological innovation adoption within organizations. Two of the most frequently cited approaches in the literature are the Technology Acceptance Model (TAM) (Venkatesh & Davis, 1996)

and the Diffusion of Innovation theory (DOI) (Rogers, 2003). Both models offer valuable interpretive frameworks for understanding the individual and organizational determinants of adopting new technological solutions in healthcare settings.

TAM focuses on the perception of the end user and posits that two key factors determine technology acceptance: perceived usefulness (the belief that using the technology will enhance job performance) and perceived ease of use (the degree to which a person believes that using the technology will be free of effort). In the healthcare context, this implies that medical personnel are more likely to accept RPA systems if they perceive them as practical support in their daily administrative, diagnostic, or organizational tasks, and if their implementation does not require significant adaptation efforts. TAM also captures psychological resistance to new technologies, such as fear of change, lack of digital competencies, or concerns about loss of professional autonomy.

In contrast, the Diffusion of Innovation Theory (DOI) emphasizes the process through which innovations spread within social groups and organizations. Rogers identifies five categories of adopters: innovators, early adopters, early majority, late majority, and laggards. The rate of adoption depends on several factors, including the relative advantage of the innovation over existing solutions, its compatibility with prevailing practices and values, complexity of implementation, trialability, and observability of results. When applied to hospitals, DOI helps explain why some institutions – particularly private or highly specialized facilities – are more open to implementing RPA, while others, especially those operating within rigid administrative structures, exhibit greater caution or resistance to change.

TAM and DOI should be regarded as complementary. While TAM provides tools for analyzing individual-level perceptions of technology, DOI allows this process to be situated within a broader institutional and social context. The combined use of these approaches can significantly enrich our understanding of RPA implementation in healthcare by highlighting both psychological and structural factors that influence the success or failure of technological innovation.

It is also worth noting that recent studies increasingly employ the Unified Theory of Acceptance and Use of Technology (UTAUT) (Venkatesh et al., 2003), which integrates elements of TAM, DOI, and other models. UTAUT incorporates additional variables such as social influence, organizational support, performance expectancy, and facilitating conditions. In the context of hospital-based RPA adoption, such multidimensional theoretical frameworks enable a more comprehensive understanding of the complex adaptive processes occurring at both the individual and systemic levels.

As noted in the Introduction, the process of healthcare automation in Poland is at an early stage. Most institutions still rely heavily on paper-based

documentation for treatment processes and use paper-based information carriers for management, despite implementing modern IT solutions (Janik, 2024). However, the adoption of IT systems to support diagnosis, treatment, or management processes does not equate to process automation. An analysis of IT systems used in hospitals reveals that some include built-in automation mechanisms. These are typically isolated functions, often perceived by users as standard application features rather than automation tools. Examples include automatic invoice dispatch mechanisms, notification systems in ERP tools, text recognition tools, or automatic electronic document import systems, often used in accounting processes (Tokarski & Grodek, 2023).

Thus, healthcare institutions inadvertently use process automation solutions, usually limited to a single application. A study conducted in late 2020 by the Polish Federation of Hospitals and the First Byte company (*Robotization of Processes in Healthcare*, 2022) among member hospitals revealed that 70% had invested in modern automation technologies, including AI, VR technology, and medical robotics. However, these solutions are often fragmented and experimental rather than broadly utilized. Notably, only 57% of surveyed hospital managers were familiar with RPA technology, and none reported using such solutions for process automation (*Robotization of Processes in Healthcare*, 2022). This indicates a relatively low awareness of modern management-supporting methods and techniques among healthcare managers, who tend to focus on medical procedures while neglecting administrative areas.

This focus on medical procedures at the expense of administrative improvements hampers the comprehensive digitization of healthcare institutions. Current efforts typically address isolated areas, lacking coordination to create an integrated system for process automation in hospitals (Szczerbak & Szczerbak, 2024). Such fragmented automation prevents institutions from reaping the full benefits of process automation. This low awareness of the need for comprehensive solutions is underscored by the fact that only 25% of hospitals employ personnel dedicated to process optimization and improvement (*Robotization of Processes in Healthcare*, 2022).

In the healthcare sector, process automation is most commonly applied in administrative areas, utilizing a few fundamental technologies. These include built-in mechanisms within hospital IT systems and, rarely, dedicated solutions or RPA-class tools. In clinical research, certain AI-based solutions are employed, though they are not fully integrated with data collection systems (Skoczylas, 2023). Greater integration between IT systems and artificial intelligence/machine learning solutions is needed, enabling real-time data acquisition and analysis to support medical process diagnosis and evaluation. Currently, healthcare automation includes: electronic medical records, data management with funding institutions, and tools supporting diagnosis and treatment.

Case study – process automation at the Warmian-Masurian Pulmonary Diseases Center

The authors conducted a detailed case study at the Warmian-Masurian Pulmonary Disease Center in Olsztyn between July and December 2025. The aim of the analysis included the assessment of the effects of process automation after one year of implementing software robot scenarios. The empirical research was based on a case study approach, utilizing both quantitative data (analysis of records and system data) and qualitative data (semi-structured interviews). A total of 12 interviews were conducted with representatives of various professional groups within the hospital: 4 with administrative staff, 3 with middle management personnel, 3 with medical staff (physicians and nurses), and 2 with members of the technical team responsible for the RPA implementation. The respondents were selected purposively to capture diverse organizational and operational perspectives. All interviews were recorded, transcribed, and analyzed using qualitative content analysis. The coding process was iterative and involved thematic categorization based on predefined research areas (e.g., role transformation, adaptation to technology, and team communication), while also allowing for emergent codes that arose during the review of the material. To enhance the credibility of the interpretation, data triangulation was applied: interview data were compared with internal hospital documents (e.g., implementation schedules, training materials) and with quantitative indicators of implementation outcomes (e.g., process completion times before and after RPA deployment). This triangulated approach enabled the alignment of participants' declarative responses with actual operational changes observed within the organization.

To complement the qualitative analysis of organizational culture change resulting from the implementation of Robotic Process Automation (RPA), Table 1 below summarizes the key indicators examined in the case study. These were selected to capture both structural and behavioral dimensions of organizational transformation, including shifts in decision-making, role redefinition, interdepartmental collaboration, attitudes toward automation, and evolving competency needs.

Table 1. Indicators examined in the case study

Area of organizational culture	Examined indicator	Data source	Observed changes
Organizational structure	Scope of decision-making delegation, decentralization	Interviews, document analysis	Partial decentralization
Professional roles	Scope of employee tasks, tasks taken over by RPA	Interviews, process analysis	Reduction of routine tasks
Communication and collaboration	Frequency of inter-departmental collaboration	Interviews, participant observation	Increased coordination between departments
Attitudes toward technology	Level of acceptance and fear of automation	Interviews	Mixed – from enthusiasm to mistrust
Competencies	Level of digital skills, need for training	Interviews, HR data	Growing demand for digital skills training
Organizational values	Orientation toward efficiency vs. relationality	Interviews, narrative analysis	Shift toward efficiency and innovation

Source: developed by the authors.

As demonstrated, Polish hospitals utilize automation solutions in a limited and often unconscious manner, relying on isolated functions embedded in their IT systems. However, there is significant potential for fully leveraging technologies such as RPA. An exemplary case of comprehensive robotic automation is the Warmian-Masurian Pulmonary Diseases Center in Olsztyn. This institution implemented RPA-class solutions to automate management, auxiliary, and core processes. It became the first healthcare facility in Poland to establish a process automation strategy. The RPA solution enabled the automation of processes such as hospital performance monitoring, managerial analyses, information exchange with National Health Fund (NFZ) systems, support for medical procedures, monitoring critical patient parameters, and data analysis for clinical research purposes. According to the adopted IT strategy, RPA technology was initially introduced as a pilot solution. The outcomes provided a basis for planning further actions and subsequent implementations.

Choosing an RPA implementation model

The growing interest in RPA technology in the business world has led to the development of implementation models tailored to diverse organizational needs. Two primary approaches stand out: establishing internal Centers of Excellence (CoE) and outsourcing technology and support from external providers (Marciniak & Stanisławski, 2021a; 2021b; Willcocks et al., 2015; Aguirre & Rodriguez, 2017; Hallikainen et al., 2018). The first approach, utilized by both large and small organizations, focuses on building in-house competencies and standardizing processes. In contrast, outsourcing allows for the quick adoption of ready-made solutions without the need to create internal resources. Regardless of the chosen model, RPA enables the automation of many repetitive business processes, influencing organizational operations and necessitating management and organizational changes.

Healthcare institutions should carefully analyze various strategies before choosing an RPA implementation model. A key advantage of this technology is the ability to realize benefits without heavily involving IT departments (Pyłacz, 2024; Sobczak, 2019), which is especially important in hospitals facing a shortage of specialists. The first decision criterion is whether the implementation will rely on internal staff or external consultants. Unfortunately, Polish hospitals typically lack in-house experts, and hiring external specialists – such as software robot trainers – can be challenging due to their limited availability. While training in-house consultants is an alternative, this process takes approximately a year, significantly prolonging implementation and potentially discouraging further efforts.

A consultant-driven model allows for a quick start to the automation process and the realization of initial benefits but is more costly and creates dependency on external providers. This approach does not build the internal competencies required for independent process development and improvement in the future. Thus, a hybrid strategy, combining the use of external experts with in-house personnel training, may prove to be the optimal solution.

An example of this approach is the Warmian-Masurian Pulmonary Diseases Center, which employed a hybrid strategy in collaboration with the Institute of Public Affairs at the Jagiellonian University. Students completing internships under the supervision of university staff developed software robots. After their internships, they were employed by the hospital as robot trainers. This approach allowed the hospital to implement automation scenarios from the outset while simultaneously preparing an in-house team for ongoing development and optimization of the solutions. Given the lack of experience in implementing robotic process automation in healthcare, the approach chosen by the Warmian-Masurian Pulmonary Diseases Center appears to be the most optimal. It minimizes the risks associated with excessive financial investment and the implementation

of untested technologies. This method also facilitates overcoming human resistance, as observed during the hospital's implementation process.

Selection of processes suitable for automation

The healthcare sector in Poland requires significant managerial reforms, as current practices often resemble basic administration rather than effective management. Institutions lack clearly defined processes, procedural standards, and performance metrics, while managerial control often remains merely declared without practical tools or implemented oversight mechanisms. It is therefore essential to introduce process management and automation (RPA), which would optimize processes, improve resource utilization, and enable more effective data management.

The first step is the proper selection of processes for automation. However, this selection process faces barriers, including employee resistance stemming from fears of job loss or difficulties in adapting to new technologies. Effective communication plays a pivotal role in overcoming these challenges by explaining the principles of RPA operation and emphasizing that robots primarily take over repetitive, monotonous tasks, leaving employees to focus on those that require creativity and expert knowledge. It is also important to provide information about process management and automation potential, helping employees understand the purpose of the changes. This approach was successfully implemented at the Warmian-Masurian Pulmonary Diseases Center, where open communication and training facilitated employee acceptance of new solutions and active participation in the transformation process.

Another significant barrier is the availability of data in digital form. Robotic information processing requires standardized formats, consistent data models, and integrated IT systems. In healthcare institutions, the diversity and fragmentation of data – for example, diagnostic data in PDF format and laboratory data in databases – hinder automation efforts. To address this challenge, it is necessary to first organize informational resources and ensure uniform data formats.

Only after overcoming these social and technological barriers can automation processes be effectively implemented. A holistic and well-considered approach not only enhances the operational efficiency of healthcare institutions but also contributes to improved patient care quality.

A characteristic feature of healthcare institutions is their relatively high skepticism towards implementing technological solutions, driven by a desire to ensure patient safety. Consequently, robotic solutions are often faced with significant resistance and distrust from employees in their initial phases. The simplest method for overcoming this resistance appears to lie in solutions leaders

interested in automating work processes may offer. Creating customized solutions enables other employees to familiarize themselves with the technology, observe its benefits, and eventually adopt it. Furthermore, observing the operation of implemented solutions facilitates the generation of ideas for using technology to optimize processes.

Organizational culture in hospitals in the era of RPA implementation

The implementation of RPA technology in hospitals impacts not only operational efficiency but also organizational culture, redefining employee roles, collaboration methods, and the values guiding the institution. Automating repetitive administrative tasks, such as patient data registration, document processing, and report generation, enables staff to focus on tasks that require specialized knowledge, engagement, and patient interaction. Consequently, daily work becomes more creative and fulfilling, and employees feel that their competencies are valued and used more effectively.

A key factor for the success of this process is proper preparation and communication regarding the change. Explaining the purpose of the changes, highlighting the benefits, and providing education about new technologies help alleviate fears about job security and the challenges of adapting to innovation. Institutions that foster a culture of openness, innovation, and tolerance for mistakes, are better equipped to learn from initial failures, treating them as a natural part of the improvement process. Software robots become collaborators, while employees analyze inefficiencies, suggest corrections, and actively participate in developing new scenarios, thus feeling like co-creators of the implemented solutions.

At the Warmian-Masurian Pulmonary Diseases Center, the situation evolved throughout the RPA implementation process. Initially, staff were skeptical. However, the lack of knowledge about RPA was addressed through open communication, training, phased implementation of solutions, and active involvement of management. As a result, employees began engaging in the automation process, understanding that robots would take over tedious, routine tasks, allowing them to focus on activities that improve the quality of medical care. A phased, localized automation approach – centered on small, motivated teams – enabled the institution to achieve results quickly and cost-effectively. This approach also facilitated the development of a group of RPA ambassadors who encouraged other staff members to participate in the transformation process and demonstrated the benefits of implementing software robots for specific tasks. Reaching a critical mass of implemented solutions allowed for a shift in processes were automated. In the examined hospital, this milestone

was reached after deploying approximately 50 localized automation scenarios across organizational units. Subsequent stages involved the development of systemic solutions, including the integration of localized solutions into “super robots” capable of executing multiple scenarios, and a technological shift from workstation-specific solutions to centrally managed systems, or “robot farms”. Achieving this level not only led to a significant improvement in work quality but also simplified the management of implemented solutions and accelerated the creation of new, more advanced automation systems with broader scopes and higher automation levels.

Although Robotic Process Automation (RPA) brings significant benefits in terms of operational efficiency, it is important to recognize that its implementation may also lead to unintended consequences from both organizational and social perspectives. One of the key risks is the dehumanization of the work environment, understood as a reduction in interpersonal interaction and the transformation of certain tasks into purely procedural exchanges with automated systems. This phenomenon can weaken the sense of purpose among medical personnel, especially in the context of patient care, where empathy and communication are essential (Wangmo et al., 2019). Another important consideration is the potential for competency shifts, which require staff to adapt to new roles. Automation may reduce the demand for certain routine skills while simultaneously increasing the importance of digital, analytical, and managerial competencies (Al Kuwaiti, 2023). Without adequate training and strategic change management, such shifts carry the risk of marginalizing segments of the workforce. It is therefore crucial to maintain a balance between technological efficiency and the humanistic values that are fundamental to the mission of healthcare institutions. At the same time, the implementation of RPA requires a new leadership model based on inspiring, supporting, and encouraging proactive exploration of new opportunities. Leaders must be able to manage uncertainty and create an environment conducive to experimentation.

Limitations and future research directions

Although this study contributes to the ongoing discussion on the impact of Robotic Process Automation (RPA) on the organizational culture of hospitals, it is subject to several limitations. First, the limited number of analyzed healthcare institutions and the use of a single case study restrict the generalizability of the findings. The research focuses on one public hospital in Poland, providing valuable insights into the local context, but not accounting for the organizational and cultural diversity of other facilities, including comparisons with private institutions. In the future, the analysis will be extended to include a broader range of cases – both domestic and international – as well as institutions at

various stages of RPA implementation. Such an approach will allow for verification of the consistency of observed phenomena in a wider context.

Second, although the study addresses general aspects of cultural change, it does not provide a detailed analysis of the psychological and ethical implications of automation in the workplace. Future research should explore issues such as tensions and concerns related to the dehumanization of care, the reduction of interpersonal interactions, and the shifting of competencies within medical teams. These aspects are closely tied to the job satisfaction and performance of healthcare personnel and warrant further in-depth investigation.

While both qualitative and quantitative data were employed, this study does not include the patient perspective or a systematic evaluation of the impact of RPA on employee satisfaction across different professional groups. In the forthcoming phases, it would be valuable to incorporate survey-based research, attitude measurement scales, and broader comparative analyses between roles and functions within the organization.

Conclusions

The implementation of RPA (Robotic Process Automation) technology significantly transforms the organizational culture of hospitals, affecting how staff operate, their relationships, values, and overall approach to process management. The adoption of robotic process automation follows the same principles as other organizational changes. It generates barriers, may introduce errors in organizational functioning, and requires specific costs. In healthcare institutions, process automation should be treated as implementation of innovations. Consequently, process automation has become an essential component of modern healthcare management improvement. Among the changes identified at the Warmian-Masurian Pulmonary Diseases Center in Olsztyn, which gradually reshape the hospital's organizational culture, the following are noteworthy:

- Redefinition of roles and responsibilities: RPA takes over repetitive and time-consuming tasks, allowing employees to focus on more demanding activities, such as patient care or strategic decision-making. This shifts the perception of work by assigning greater value to creative and empathetic tasks, enriching the organizational culture with elements of innovation and collaboration.
- Changing attitudes towards technology: initial resistance to change driven by concerns about job security or procedural complexity can be replaced by acceptance and trust if the implementation process is well-managed. This fosters an organizational culture that values development and adaptation to a changing environment.

- Improved communication and collaboration: by eliminating errors and accelerating flow of information, automation enhances coordination between medical and administrative teams. This improves relationships across departments and strengthens a culture of accountability for achieving organizational goals.
- Increased efficiency and employee satisfaction: RPA relieves staff from monotonous and tedious tasks, reducing work-related stress and increasing job satisfaction. Employees who can dedicate more time to tasks requiring their expertise are more motivated and engaged, positively influencing the work atmosphere and fostering a performance-oriented organizational culture.
- Promotion of innovative values: the introduction of RPA in hospitals underscores the importance of efficiently managing resources such as time, money, and data. This promotes the development of an organizational culture focused on continuous improvement and the pursuit of new solutions.
- Leadership support: transforming organizational culture requires active involvement from senior management, who act as ambassadors of change and guide the organization through the process.

The findings of the study confirm that the implementation of RPA technology in a hospital setting affects not only operational aspects but also deeper structures of organizational culture, such as professional roles, core values, and patterns of collaboration. The study's limitations include the fact that it only offers a partial comparative perspective and a narrow research scope, as it focuses on a single public hospital. Future research should consider expanding the analysis to include private healthcare facilities as well as international comparative studies. Additionally, it is recommended to further explore the ethical and psychosocial dimensions of automation in healthcare.

In summary, the implementation of RPA not only streamlines hospital operations at the operational level but also drives significant changes in organizational culture. Automation strengthens innovation, enhances collaboration and communication, and increases employee satisfaction creating a more modern, flexible, and change-oriented work environment. Hospitals that effectively manage this process can serve as exemplary institutions successfully integrating technology with a human-centered approach to healthcare.

REFERENCES

- Agostinelli, S., Marrella, A., & Mecella, M. (2019). Research Challenges for Intelligent Robotic Process Automation. In: *Business Process Management Workshops: BPM 2019 International Workshops*. Vienna, Austria, September 1–6, 2019, Revised Selected Papers, 17, pp. 12–18. Cham: Springer International Publishing.
- Aguirre, S. & Rodriguez, A. (2017). Automation of a Business Process Using Robotic Process Automation (RPA): A Case Study. In: *Applied Computer Sciences in Engineering: 4th Workshop on Engineering Applications*. WEA 2017, Cartagena, Colombia, September 27–29, Proceedings, pp. 65–71. Cham: Springer International Publishing.
- Al Kuwaiti, A., Nazer, K., Al-Reedy, A., Al-Shehri, S., Al-Muhanna, A., Subbarayalu, A. V., ... & Al-Muhanna, F.A. (2023). A review of the role of artificial intelligence in healthcare. *Journal of Personalized Medicine*, 13(6), 951.
- Berruti, F., Nixon, G., Taglioni, G., & Whiteman, R. (2017). *Intelligent Process Automation: The Engine at the Core of the Next-Generation Operating Model*. Retrieved from: <https://www.mckinsey.com/capabilities/mckinsey-digital/our-insights/intelligent-process-automation-the-engine-at-the-core-of-the-next-generation-operating-model#/> (access: 15.09.2024).
- Bruno, J., Johnson, S., & Hesley, J. (2017). Robotic Disruption and the New Revenue Cycle: Robotic Process Automation Represents an Immediate New Opportunity for Healthcare Organizations to Perform Repetitive, Ongoing Revenue Cycle Processes More Efficiently and Accurately. *Healthcare Financial Management*, 71(9), 54–62.
- Cewe, C., Koch, D., & Mertens, R. (2018). *Minimal Effort Requirements Engineering for Robotic Process Automation with Test Driven Development and Screen Recording*. Business Process Management Workshops: BPM 2017 International Workshops, Barcelona, Spain, September 10–11. Revised Papers 15, 642–648. Cham: Springer International Publishing.
- Cohen, M. & Rozario, A. (2019). Exploring the Use of Robotic Process Automation (RPA) In Substantive Audit Procedures. *The CPA Journal*, 89(7), 49–53.
- Fernandez, D. & Aman, A. (2018). Impacts of Robotic Process Automation on Global Accounting Services. *Asian Journal of Accounting and Governance*, 9(1), 127–140. DOI: 10.17576/AJAG-2018-09-11
- Hallikainen, P., Bekkhus, R., & Pan, S.L. (2018). How OpusCapita Used Internal RPA Capabilities to Offer Services to Clients. *MIS Quarterly Executive*, 17(1), 41–52.
- Janik, J. (2024). Robotyzacja systemu opieki medycznej. *Menedżer Zdrowia*, no. 1.
- Kajrunajtys, A. & Kajrunajtys, D. (2022). Samonaprawiający się robot – quasi-transakcyjność robota RPA3. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Ekonomii i Informatyki w Krakowie*, 18, 85–98.

- Kokina, J. & Blanchette, S. (2019). Early Evidence of Digital Labor in Accounting: Innovation with Robotic Process Automation. *International Journal of Accounting Information Systems*, 35, 100431.
- Lacity, M. & Willcocks, L. (2015). Robotic Process Automation: The Next Transformation Lever for Shared Services. *London School of Economics Outsourcing Unit Working Research Paper Series*, 7, 1–35.
- Lacity, M., Willcocks, L., & Craig, A. (2015). Robotic Process Automation at Telefónica O2. *The Outsourcing Unit Working Research Paper Series*, 15/02.
- Lisiński, M. (2016). Metody naukowe w metodologii nauk o zarządzaniu. *Przegląd Organizacji*, 4(915), 11–19. DOI: 10.33141/po.2016.04.02
- Marciniak, P. & Stanisławski, R. (2021b). Kształtowanie zmian strukturalnych i kompetencyjnych centrów doskonałości w procesie wdrożeń robotic proces automation – studium przypadku. *Przegląd Organizacji*, 10, 36–44. DOI: 10.33141/po.2021.10.05
- Marciniak, P. & Stanisławski, R. (2021a). Internal Determinants in the Field of RPA Technology Implementation on the Example of Selected Companies in the Context of Indus try 4.0 Assumptions. *Information*, 12(6), 222. DOI: 10.3390/info12060222
- Pyplacz, P. (2024). *Uwarunkowania akceptacji technologii RPA w automatyzacji procesów biznesowych małych i średnich przedsiębiorstw*. Częstochowa: Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej.
- Robotization of processes in Healthcare, PFS i First Byte (2022). Retrieved from: <https://wizlink.eu/wp-content/uploads/2023/01/Robotyzacja-procesow-w-Ochronie-Zdrowia-Podsumowanie-ankiety-2022.pdf> (access: 25.07.2024)
- Rogers, E. (2003). *Diffusion of Innovations*. Fifth edition. Free Press: New York.
- Skoczylas, D. (2023). Administracyjnoprawne aspekty informatyzacji sektora ochrony zdrowia w Polsce. E-zdrowie w dobie pandemii COVID-19. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica*, 303–313. DOI: 10.18778/0208-6069.S.2023.26
- Sobczak, A. (2019). *101 pytań i odpowiedzi nt. robotyzacji procesów biznesowych*. Retrieved from: <https://robonomika.pl/101-pytan-i-odpowiedzi-nt-robotyzacji-procesow-biznesowych-wersja-w-formie-publicacji-pdf> (access: 15.05.2024).
- Strzelecka, A. (2023). Tendencje zdrowotnych wydatków publicznych-istotnego elementu w procesie decyzyjnym w ochronie zdrowia. analiza komparatywna. *Management & Quality/Zarządzanie i Jakość*, 5.4.
- Syed, R., Suriadi, S., Adams, M., Bandara, W., Leemans, S. J., Ouyang, C., ter Hofstede, A., van de Weerd, I., Wynn, M.T., & Reijers, H.A. (2020). Robotic Process Automation: Contemporary Themes and Challenges. *Computers in Industry*, 115, 103–162. DOI: 10.1016/j.compind.2019.103162
- Szczerbak, M. & Szczerbak, O. (2024). Narzędzia lean management jako sposób na poprawę jakości procesów medycznych i bezpieczeństwa pacjentów. *Medycyna Środowiskowa*, 27.2, 80–89. DOI: 10.26444/ms/189226

- Wangmo, T., Lipps, M., Kressig, R.W., & Ienca, M. (2019). Ethical concerns with the use of intelligent assistive technology: Findings from a qualitative study with professional stakeholders. *BMC Medical Ethics*, 20(1), 96. DOI: 10.1186/s12910-019-0437-z
- Willcocks, L., Lacity, M., & Craig, A. (2015). Robotic Process Automation at Xchanging. *The Outsourcing Unit Working Research Paper Series*, 15(3), 1–26.
- Venkatesh, V. & Davis, F.D. (1996). A Model of the Antecedents of Perceived Ease of Use: Development and Test. *Decision Sciences*, 27(3), 451–481.
- Venkatesh, V., Morris, M.G., Davis, G.B., & Davis, F.D. (2003). User Acceptance of Information Technology: Toward a Unified View. *MIS Quarterly*, 27(3), 425–478.

Paula Pyplacz – University Professor, faculty member of the Department of Management Information Systems at the Faculty of Management, Częstochowa University of Technology. Her academic work focuses on SME management, process management, and the application of RPA technology. She is a trainer in software robot development and business process mapping using the Oracle Business Process Architect tool. Certified BPMN instructor. Member of the Scientific Society for Organization and Management and the Scientific Society for Contemporary Management. Author and co-author of over 80 scientific publications and a reviewer for management-related journals.

Janusz Sasak – Assistant Professor at the Institute of Public Affairs of the Jagiellonian University. PhD in Economics, specialization: management sciences. Author of publications in process management, digitization and computerization of processes, RPA, information systems, information and communication technologies (ICT), risk management, and public governance. Business process mapping trainer using the Oracle Business Process Architect tool. Certified BPMN lecturer and RPA Senior Trainer. Head of an international research team established by the Jagiellonian University and the Vytautas Magnus University in Kaunas. Reviewer of Polish and foreign journals.

Marta Miszczak – Assistant Professor at the Institute of Organization and Management, Faculty of Security, Logistics and Management, Military University of Technology in Warsaw. PhD in Sociology. Author of publications in the field of: human resources management, organizational communication, leadership, and CSR.

Katarzyna Drag<http://orcid.org/0000-0001-9920-3526>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

katarzyna.drag@upjp2.edu.pl**Anna Miśkowiec**<http://orcid.org/0009-0002-7848-380X>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

anna.miskowiec@upjp2.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025..5104.20

„Cyfrowa chronemika”. Nowe wzorce zachowań niewerbalnych w komunikacji zapośredniczonej

STRESZCZENIE

Artykuł jest poświęcony chronemice - komunikowaniu za pomocą gospodarowania czasem, które jest integralną częścią komunikacji niewerbalnej w jej tradycyjnym pojmowaniu. Rewolucja technologii komunikowania spowodowała, że znaczna część procesu porozumiewania odbywa się nie bezpośrednio, ale przy użyciu urządzeń. Zmiany te wpływają także na wzorce zachowań niewerbalnych, w tym na chronemikę w komunikacji sieciowej. Celem artykułu jest prezentacja wyników pilotażowych badań empirycznych przeprowadzonych w grupie młodych osób w wieku 18 – 19 lat. Dało to asumpt do przedstawienia zmian wzorców komunikacyjnych w zakresie chronemiki, oraz sformułowania postulatu nowych kompetencji niewerbalnych komunikowania za pomocą zarządzania czasem. Kontekstem wywodu uczyniono krytyczny przegląd literatury, prezentując najważniejsze ujęcia chronemiki. Zagadnienia te zostały omówione na tle społeczno-kulturowych trendów rozumienia i używania czasu.

SŁOWA KLUCZE: komunikacja niewerbalna, komunikacja zapośredniczona, natychmiastowość komunikacji, czas w kulturze, chronemika

ABSTRACT

“Digital Chronemics”. New Patterns of Nonverbal Behavior in Mediated Communication

This article is devoted to chronemics – communication through time management, an integral part of non-verbal communication in the traditional sense. The revolution in communication technology has meant that a significant part of the communication process occurs indirectly, via technological devices.

Sugerowane cytowanie: Drag, K. i Miśkowiec, A. (2025). „Cyfrowa chronemika”. Nowe wzorce zachowań niewerbalnych w komunikacji zapośredniczonej. ©  *Perspektywy Kultury*, 4(51), ss. ???–???. DOI: 10.35765/pk.2025.5104.20

Nadesłano: 07.02.2025

Zaakceptowano: 04.11.2025

These changes also influence patterns of non-verbal behavior, including chronemics in online communication. The aim of the article is to present the results of pilot empirical research conducted on a group of young people aged 18–19. This provided an opportunity to highlight changes chronemic communication patterns and propose new competences in non-verbal communication through time management. The discussion is framed within a critical review of the literature, highlighting key approaches to chronemics. These issues are considered in the context of socio-cultural trends in the perception and use of time.

KEYWORDS: nonverbal communication, mediated communication, immediacy of communication, time in culture, chronemics

Wprowadzenie

Czas jest zjawiskiem społecznym i kulturowym, który fascynował i ciągle fascynuje przedstawicieli różnych dziedzin i dyscyplin naukowych. Elżbieta Tarkowska, odnosząc się do czasu jako przedmiotu badań społecznych, napisała, że jest to „temat znany i nieznany” (Tarkowska, 1987, s. 3). Z jednej strony jest to pojęcie rozumiane przez każdego, kto funkcjonuje w społeczeństwie współczesnym, z drugiej strony, to kategoria budząca wciąż wiele pytań natury filozoficznej, społecznej, psychologicznej, korelująca mocno z ludzką działalnością na różnych polach, znacząca także w badaniach z zakresu komunikacji międzyludzkiej.

Za jedną z przyczyn wzrostu zainteresowań problematyką czasu przywołana powyżej badaczka uznawała, powołując się na myśl Waldemara Voisé’a (Voisé, 1974), odczuwalną presję współczesności w zakresie szybkości zachodzenia zmian cywilizacyjnych (Tarkowska, 1987). Stwierdzenia te odnosiły się do lat 70. i 80. ubiegłego wieku. Od tego czasu zmiany cywilizacyjne, w tym także rewolucja technologii komunikacyjnych, tylko spotęgowały odczucie przyspieszenia, które niesie konsekwencje dla wszystkich sfer aktywności człowieka.

Socjolog czasu, Eviatar Zerubavel, wskazał na kryteria, których użyć można do analizy czasowego profilu określonej sytuacji (por. Zerubavel, 1981). Do kryteriów tych zalicza się m.in.: 1) strukturę sekwencyjną (określenie porządku zdarzeń, sztywności tych struktur), 2) trwanie (długość zdarzenia), 3) lokalizację czasową (kiedy coś się zdarzyło), 5) częstość występowania (regularność, rytmiczność zdarzeń) (Tarkowska, 1987). Powyższe kategorie wydają się funkcjonalne także w odniesieniu do badań relacji czasu i komunikowania w kontekście rozwoju nowych technologii komunikacyjnych.

Rozważania na temat czasu związane są z poszukiwaniami klucza do rozumienia myśli i działania ludzkiego (Brandon, 1965). Idąc za tym stwierdzeniem, dochodzimy do przekonania, że rozważania te są istotne dla pojmowania

aktywności człowieka w mediosferze¹, podlegającej obecnie szczególnie dynamicznym zmianom. Stąd propozycja badawcza, by na zachowania niewerbalne człowieka w nowych uwarunkowaniach technologicznych spojrzeć właśnie z perspektywy kategorii czasu. Przyjmujemy, że jest ona ważnym aspektem interpretacji zachowań komunikacyjnych. Należy zauważyć, że zagadnienie to nie jest szeroko naukowo omawiane na polu nauki o komunikacji społecznej i mediach. Parafrazując słowa Andrzeja Nowickiego: „kiedy się mówi o czasie, to w rzeczywistości nie o czasie mówi się, ale o świecie lub o człowieku” (Nowicki, 1983, s. 9), mówiąc o czasie, chcemy podjąć problem wzorców zachowań niewerbalnych współczesnego człowieka zanurzonego w świecie nowych technologii komunikacyjnych. Czas to kategoria ważna, która stosunkowo rzadko zwraca uwagę komunikujących się, stając się centralnym punktem rozważań nad procesem komunikacyjnym. Chronemika jest istotnym aspektem codziennej komunikacji międzyludzkiej. „Analiza czasu jako zjawiska społecznego pozwala dojrzeć bogatą i złożoną problematykę w czymś na pozór znanym i oczywistym” (Tarkowska, 1987, s. 17).

Poniższy artykuł ma dwudzielną strukturę: stanowi, z jednej strony, przyczynek do refleksji teoretycznej nad miejscem chronemiki w badaniach nad komunikacją społeczną, z drugiej zaś, przyczynek do analiz empirycznych, oparty na pilotażowym badaniu ankietowym przeprowadzonym wśród młodzieży szkolnej.

Pierwsza część tekstu opiera się na narracyjnym przeglądzie literatury, którego celem było zebranie i uporządkowanie rozproszonej wiedzy na temat chronemiki w ujęciu komunikacyjnym oraz wskazanie luk badawczych i potrzeby dalszych analiz. Druga część artykułu opiera się na badaniach empirycznych i miała na celu wstępne i wybiórcze zbadanie postaw i intuicji komunikacyjnych młodzieży szkolnej w zakresie zachowań chronemicznych oraz ocenę przydatności narzędzia badawczego (kwestionariusza ankiety) do dalszych, pogłębiających analiz.

Stan badań nad chronemiką

Początki badań nad chronemiką należy wiązać przede wszystkim z kontynentem amerykańskim. Jak podaje Tom Bruneau, termin „chronemika” został wprowadzony w krąg badań naukowych w 1972 r. przez kanadyjskiego lingwistę i semiotykę Fernanda Poyatosa (Bruneau, 2009, s. 100).

W *Encyclopedia of Communication Theory* Bruneau, definiując chronemikę, wskazuje, że jest to

1 Mediosferę można rozumieć szeroko jako zmediatyzowaną przestrzeń funkcjonowania człowieka (por. Drożdż, 2005, s. 15; por. także Drożdż, *Odnaleźć się w mediosferze*, 2019).

nauka o koncepcjach i procesach ludzkiej czasowości i uwarunkowaniach z tym związanych. Dotyczy namysłu nad wpływem czasu na interakcje komunikacyjne między ludźmi, harmonogramem i codziennymi nawykami w środowisku formalnym i nieformalnym (...)² (Bruneau, 2009, s. 100).

Referując rozwój i zakres badań chronemiki, Bruneau wymienia dokonania takich uczonych jak: Judee Burgoon, Edward T. Hall, Allen Merriam, Joseph McGrath, Janice Kelly, Eviatar Zerubavel, John Honeycutt. Burgoon w 1978 r. przedstawiła nową teorię komunikacji dotyczącą przyszłości, zwaną teorią naruszenia oczekiwań (*Expectancy Violations Theory*). Hall podjął próbę opisu natury czasu w pracy *The Dance of Life: The Other Dimension of Time* (1983). Merriam w 1983 r. zainicjował jedno z pierwszych porównawczych badań chronemicznych, prezentując różnice irańsko-amerykańskie w komunikacji międzynarodowej. Jego praca uznawana jest za wzorzec, który można wykorzystać do zestawienia kulturowych perspektyw czasowych. Prace McGratha i Kelly były istotne z punktu widzenia społecznej psychologii czasu i czasowości opartej na komunikacji. Bruneau przywołuje także ustalenia Zerubavela na temat ukrytych rytmów i wzorców czasu w komunikacji organizacyjnej oraz ustalenia Honeycutta, które przyczyniły się do rozwinięcia idei wyobrażonych interakcji w komunikacji interpersonalnej (Bruneau, 2009, s. 100).

Chociaż badania temporalnych uwarunkowań komunikacji internetowej mają długą, bo ponad trzydziestoletnią tradycję, wymagają zintensyfikowania zwłaszcza w kontekście rozwoju technologii i przemian społeczno-obywatelskich. Za pionierski na tym polu uznaje się artykuł Josepha B. Walthera i Lisy C. Tidwell *Nonverbal cues in computer-mediated communication, and the effect of chronemics on relational communication* (Walther i Tidwell, 1995). Jako pierwsi zwrócili oni uwagę na kwestię używania wskaźników niewerbalnych w komunikacji internetowej (*computer-mediated communication*), w tym także chronemiki (Walther i Tidwell, 1995, s. 355–356). Udowodnili też znaczący wpływ chronemiki na komunikację relacyjną w przypadku komunikacji za pośrednictwem wiadomości e-mail. Walther i Tidwell poddali badaniu porę wysyłania wiadomości, a także opóźnienia w udzieleniu odpowiedzi i doszli do wniosku, że wskaźniki chronemiczne (*chronemic cues*) stanowią ważny czynnik w formułowaniu wzajemnej oceny na temat uczestników komunikacji. Precyzując pojęcie chronemiki, odwołali się do definicji, którą wprowadzili J.K. Burgoon i T.J. Saine w pracy *The Unspoken Dialogue. An Introduction to Nonverbal Communication* (1978): „chronemika odnosi się do tego, jak postrzegamy, organizujemy i jak reagujemy na czas... i przekaz, który wynosimy z tego użycia” (Walther i Tidwell, 1995, s. 356). Jak twierdzili, wcześniejsza nieobecność chronemiki w badaniach nad komunikacją internetową mogła być spowodowana pominięciem tego tematu w pracy J. Shorta, E. Williamsa, B. Christiego

2 Wszystkie cytaty w artykule pochodzące z literatury anglojęzycznej w przekładzie autorek.

The Social Psychology of Telecommunications (1976), bowiem właśnie ona stanowiła inspirację dla wielu badaczy komunikacji niewerbalnej. Sporo uwagi poświęcono w niej proksemice, ułożeniu ciała, postawie, mimice, wzrokowi i innym kwestiom związanym z kinetyką itd. Nie wzięto jednak pod uwagę chronemiki. Walther i Tidwell w swoim pionierskim artykule zaakcentowali obecność wskazówek chronemicznych w większości interakcji internetowych (np. automatyczny zapis czasu wysłania/odebrania wiadomości, liczba odebranych, odczytanych/nieodczytanych wiadomości od czasu ostatniego logowania, czas dołączenia do spotkania, wskazanie obecności online, komunikowanie rozpoczęcia lub zakończenia aktywności grupy) i ich wpływ na sposób postrzegania uczestników komunikacji oraz budowania relacji (np. kontakt poza usankcjonowaną konwencją porą może być postrzegany jako nadużycie, zmuszanie odbiorcy do oczekiwania na odpowiedź sygnalizuje przewagę). Praktyki chronemiczne określają też stopień intymności pomiędzy partnerami.

Początkowo studia nad chronemiką w komunikacji internetowej koncentrowały się na roli czasu oraz jego wskaźników takich jak pora dnia, pauzy w konwersacji oraz rytm konwersacji. Dużo miejsca w swoich badaniach poświęcił chronemice w komunikacji zapośredniczonej Yoram M. Kalman. Problemem tym zajmował się jeszcze na początku swojej kariery naukowej (Kalman i Rafaeli, 2005; Kalman, Ravid, Raban i Rafaeli, 2006), a w dysertacji doktorskiej podjął kwestię milczenia (*silence*) w komunikacji internetowej (Kalman, 2007). Podkreślał, że brak odpowiedzi jest tylko jednym z przykładów wskazówek chronicznych (*chronemic cues*), obok takich jak pora dnia, miesiąca, roku; punktualność i czas oczekiwania itp. Następnie rozszerzył zakres badań o kwestię rytmu wymiany komunikatów i responsywności (Kalman, Ravid, Raban i Rafaeli, 2007), relacji pomiędzy osobowością użytkownika a rytmem konwersacji i kształtowaniem zaufania w zespołach pracujących online (Kalman, 2010), oceny osób ubiegających się o pracę (Kalman i Rafaeli, 2011). Punktem odniesienia w badaniach społecznych uwarunkowań komunikacji internetowej czyniono teorię naruszeń oczekiwań (*Expectancy Violations Theory*) oraz teorię przetwarzania informacji społecznych (*Social Information Processing Theory*) skonkretyzowaną w odniesieniu do komunikacji internetowej (Walther, 1992). Prace na temat komunikacji zapośredniczonej pokazały również, w jaki sposób wskaźniki chronemiczne mogą wpłynąć na sposób postrzegania uczestników komunikacji i przypisywania im określonych cech społecznych oraz osobowościowych (Döring i Pöschl, 2009; Kalman i Rafaeli, 2011).

Interesujące badania dotyczące omawianej problematyki zostały przeprowadzone m.in. przez zespół Yorama Kalmana w 2018 r. (Kalman, Aguilar i Ballard, 2018). Dotyczyły one sposobów, w jaki przedstawiciele pokolenia Z, którzy otrzymują setki wiadomości dziennie, wykorzystując różnego rodzaju media cyfrowe, radzą sobie z wyzwaniem osiągalności i responsywności w ciągu dnia. Testom poddano grupę młodych osób w wieku 18–22 lat.

Zespół Kalmana zaproponował koncepcję chronemicznej sprawczości medium (*chronemic agency*), by określić praktyki komunikacyjne i relacyjne rozwijane przez jednostki w celu zarządzania otrzymywanymi wiadomościami. Ucnieni wykazali, że za najważniejsze badani uznali wiadomości otrzymywane za pośrednictwem rozmów telefonicznych i SMS-owych. Natomiast chronemiczna sprawczość innych mediów była niższa i mniej jednolita.

Ten sam zespół kontynuował badania, rozwijając koncepcję chronemicznej pilności (*chronemic urgency*) (Kalman, Ballard i Aguilar, 2021) w odniesieniu do pilności, jaką użytkownicy przypisują wiadomościom otrzymywanym za pośrednictwem określonego środka komunikacji. Badacze podkreślili, że pomimo potrzeby nie wypracowano jeszcze metod mierzenia tego zjawiska w erze cyfrowej. Wykazywali przede wszystkim zainteresowanie związkiem między pilnością wiadomości a użytym medium, podkreślając, że responsywność zależy od typu medium. Wskazali, że współczesne realia komunikacyjne „(...) pozwalają na większą elastyczność dzięki asynchroniczności i mobilności, a jednocześnie nakładają ograniczenia związane z dostępnością w dowolnym miejscu i czasie”. Uczestnicy komunikacji „wykorzystują swą czasową sprawczość i przypisują różne poziomy chronemicznej pilności wiadomościom otrzymywanym za pośrednictwem różnych środków komunikacji” (Kalman, Ballard i Aguilar, 2021).

Wyniki powyżej przywołanych badań zestawiane z wynikami późniejszymi pokazują dynamizm przemian wzorców zachowań. Pięć czy sześć lat okazuje się przy obecnej intensywności rozwoju komunikacji zapośredniczonej niemal epoką. Warto przywołać tu choćby raport z 2023 r. *Constant Companion: A Week in the Life of a Young Person's Smartphone Use*, który zawiera obok innych ciekawych wyników konstatację, że nastolatkiw dostają dziennie ponad 200 powiadomień na swoje smartfony, co jest ważne w kontekście zagadnienia cyfrowej chronemiki. Interesujące badawczo także okazują się najnowsze trendy, które wskazują, że młodzi preferują pisanie wiadomości zdecydowanie bardziej niż rozmowę telefoniczną (Lee, 2024).

Omawiane zagadnienia pojawiają się także, co znamienne, w publikacjach popularnonaukowych, o czym warto wspomnieć kontekstowo. Przykładem może być tu książka *Cyfrowa mowa ciała. Jak skutecznie komunikować się w cyfrowym świecie* opublikowana w 2022 r., z której dowiadujemy się, że wewnętrzny przymus natychmiastowego reagowania na każdą docierającą do obiorcy wiadomość może powodować stres lub dyskomfort³. Jest to zjawisko przeciwne do tzw. ghostingu, który przejawia się w celowym pozostawianiu wiadomości bez odpowiedzi. Wydaje się, że obydwie postawy chronemiczne są skrajne i zaburzające komunikację (Dhawton, 2022).

3 Opisane zjawisko wpisuje się w szerokie spektrum problemów określaných mianem FOMO, por. Jupowicz-Ginalska, J. Jasiewicz, M. Kisilowska, T. Baran i A. Wysocki, 2018.

Wskazane publikacje świadczą o bezpośrednim wpływie omawianych zagadnień na funkcjonowanie i dobrostan każdego, kto w komunikacji zapośredniczonej uczestniczy. Są też potwierdzeniem aktualności i pilności omawianego tematu, wymagającego pogłębionych badań naukowych, ale także popularyzacji wśród społeczeństwa w ramach media literacy.

W literaturze polskiej brak wielu pogłębionych opracowań dotyczących kategorii czasu we współczesnej komunikacji zapośredniczonej. Niewątpliwie warte uwagi jest opracowanie przygotowane przez Jakuba Jakubowskiego i Zuzannę Czachorek *Tajemnica trzech kropek. Jak młodzież szkolna korzysta z komunikatorów internetowych?* (2023). Opracowanie ma charakter prekursorowski i rzuca światło na wiele zagadnień związanych z komunikacją internetową młodzieży. Jego zaletą jest „(...) skatalogowanie zasad oraz standardów komunikacji zapośredniczonej – interpersonalnej z wykorzystaniem smartfona” (Jakubowski i Czachorek, 2023, s.19). Przedstawione tu wnioski mogą stanowić podstawę dla rozwoju badań na wskazanym obszarze. Szczególnie ważne w kontekście zaproponowanego przez nas badania są konstatacje dotyczące różnicowania przez młodych ludzi kanałów wypowiedzi w przypadku kontaktu z rodzicami i nauczycielami (Jakubowski i Czachorek, 2023, s. 135) oraz „braku tolerancji wobec asynchroniczności” (Jakubowski i Czachorek, 2023, s. 89).

Treści dotyczące chronemiki pojawiają się także kontekstowo w publikacjach na temat nowych technologii w komunikowaniu społecznym. Natalia Hatałska w książce *Wiek paradoksów. Czy technologia nas ocali?* pisze o kilku aspektach omawianego zjawiska. Wskazuje m.in. na konsekwencje nieustannej dostępności: „jesteśmy też dostępni dwadzieścia cztery godziny na dobę, prywatnie i służbowo. Takie natężenie bodźców nas męczy, frustruje i obciąża emocjonalnie, nawet jeśli nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę” (Hatałska, 2021, s. 86). Hatałska wspomina także m.in. o natychmiastowości we współczesnym porozumiewaniu się: „Oczekujemy natychmiastowej komunikacji”. Po angielsku komunikatory internetowe nazywają się zresztą – *nomen nomen – instant messaging* (IM, ang. wiadomości natychmiastowe). Tego typu oczekiwania odnoszą się do kategorii mikromomentu w komunikacji interpersonalnej rozumianej jako „potrzeba jak najszybszej odpowiedzi w dyskusji” (Jakubowski i Czachorek, 2023, s. 106).

Wyzwania związane z badaniem zachowań chronemicznych w komunikacji zapośredniczonej

Wyniki przeglądu literatury naukowej, a także społeczna ważkość problemu użytkowania nowych technologii komunikacyjnych oraz ich wpływu na funkcjonowanie użytkowników (zwłaszcza dzieci i młodzieży), uzasadniają podjęcie badań empirycznych dotyczących „cyfrowej chronemiki”. Badania takie

stanowią wyzwanie ze względu na kilka czynników. Po pierwsze, dotyczą bardzo szerokiego zakresu zachowań komunikacyjnych. Po drugie, odnoszą się do zjawisk dynamicznie zmieniających się czasie. Po trzecie, badane zachowania są silnie skorelowane z poszczególnymi poziomami i typami komunikacji. Po czwarte, poszczególne wzorce zachowań są odmienne w różnych grupach wiekowych, społecznych, ekonomicznych.

W związku z powyższym, a zostały tu wskazane tylko wybrane czynniki komplikujące prowadzenie działań badawczych, autorki zdecydowały się na przeprowadzenie badań pilotażowych w celu zdobycia informacji na temat skali i złożoności badanego zjawiska, narzędzia badawczego – ankiety, użyteczności i czytelności poszczególnych pytań. Otrzymano pouczające wyniki, których analiza pozwala na przeprowadzenie w drugim kroku zakrojonych na szerszą skalę badań zachowań chronemicznych i wskazywanie ich konsekwencji. Analiza wyników badania pilotażowego pozwala na dopracowanie metodologii badań, ale jednocześnie naświetla omawiane zjawiska, potwierdza ich aktualność i wagę, pozwala także na wyciągnięcie wstępnych wniosków. Pouczające na tej drodze badawczej jest oczywiście odniesienie do wyników badań przeprowadzonych dotychczas. Jest to ważne także dlatego, że daje szansę rozważań o charakterze porównawczym.

Badania pilotażowe (ankieta w formie elektronicznej) zostały przeprowadzone w 2024 r. na grupie 51 respondentów w wieku: 18 lat (39 osób, tj. 76,5%) i 19 lat (12 osób, tj. 23,5%). Grupę badawczą stanowili uczniowie szkoły średniej (liceum ogólnokształcącego w miejscowości liczącej ok. 30 tys. mieszkańców – 38% badanych pochodzących ze wskazanego miasta, a 62% z obszarów wiejskich). Respondenci przynależą do pokolenia Z, charakteryzowanego w literaturze jako osoby urodzone w latach 1995–2010, dla których nowe technologie istniały od zawsze. Przedstawiciele tego pokolenia

urodzeni z telefonem komórkowym w dłoni postrzegają urządzenia mobilne jako poszerzenie swojej fizycznej i mentalnej bytności, (...) mają nieustającą potrzebę bycia w sieci (Wasylewicz, 2016, s. 138; por. Gruchola, 2017).

Trzeba zauważyć, że respondenci mają za sobą doświadczenie nauczania zdalnego w okresie pandemii koronawirusa, które, jak można założyć, także wpłynęło na zmiany wzorców zachowań komunikacyjnych i spopularyzowało komunikację pośrednią.

Prezentowane badania służyły przygotowaniu złożonych narzędzi diagnostycznych i prowadzone były w kilku etapach. Pierwsza faza, oparta na doborze celowym, obejmowała badanie pilotażowe młodzieży szkolnej (spełniającej warunek pełnoletności). Ankieta składała się z kilkunastu pytań, z których każde zawierało listę odpowiedzi oraz opcję dodania odpowiedzi własnej lub umotywowania odpowiedzi wskazanej. Poniższy opis wyników odzwierciedla podział ankiety na kilka bloków tematycznych.

W pierwszej części ankiety zamieszczono pytania ogólne dotyczące narzędzi komunikowania zapośredniczonego używanych przez respondentów. Pytano o najczęściej używane narzędzia, które są dostępne za pomocą telefonu komórkowego. Jak można było przewidzieć, młodzi ludzie najczęściej w komunikacji pośredniej kontaktują się z innymi (niezależnie od uwarunkowań relacyjnych i pokoleniowych), wysyłając wiadomości tekstowe za pośrednictwem komunikatorów internetowych (88,3%). Znaczna część korzysta także z tradycyjnej formy komunikacji, jaką jest rozmowa telefoniczna (84,3%). Ponad połowa badanych wysyła wiadomości typu SMS (56,9%), a 47,1% korzysta z wideorozmów. Stosunkowo niski odsetek stanowią osoby wysyłające wiadomości typu e-mail z użyciem telefonu (21,6%). Najpopularniejszym komunikatorem jest wśród ankietowanych bez wątpienia Messenger. Korzystają z niego wszyscy ankietowani (100%). Znacznie mniejszą popularnością cieszy się WhatsApp (27,5%). 4% respondentów wskazało jeszcze aplikację Instagram, a 2% Discord.

Jeśli idzie o wideorozmowę (47,1% badanych deklaruje korzystanie z takiej formy komunikacji), to ankietowani korzystali przede wszystkim z funkcji FaceTime (58,8%), a następnie kolejno z aplikacji WhatsApp (25,5%) oraz Google Meet (17,6%). Wskazanie tej ostatniej powodowane było zapewne faktem, że była ona używana w szkole, do której uczęszczali badani podczas edukacji zdalnej. Nieliczna grupa (13,7%) wskazała Messenger jako używany przez siebie kanał wideorozmowy. Odnotowano także nieliczne przykłady używania takich rozwiązań jak Skype (7,8%), Instagram (4%) i Discord (3,9%).

W badaniu zaplanowano blok pytań dotyczących komunikacji międzypokoleniowej i wewnątrzpokoleniowej w kontekście porozumiewania się zapośredniczonego.

W komunikacji z przedstawicielami najstarszego pokolenia (dziadkowie) dominowała oczywiście rozmowa telefoniczna (96,1%). Jako inne kanały komunikacji wskazano: SMS (11,8%), wiadomości wysyłane za pomocą komunikatorów internetowych (9,8%) oraz wideorozmowę (5,9%).

W komunikacji z przedstawicielami średniego pokolenia (rodzice, prawni opiekunowie) dominuje rozmowa telefoniczna (92,2 %). Zasadnicza zmiana pojawia się natomiast w użyciu komunikatorów internetowych. Korzystanie z nich w kontaktach z rodzicami zadeklarowało 86,3% ankietowanych. Rzadziej natomiast korzystano z komunikacji typu SMS (43,1%). Z wideorozmowy korzysta w tego typu kontaktach 37,7% ankietowanej młodzieży.

Inaczej przedstawia się obraz komunikacji z rówieśnikami. Dominuje tutaj wysyłanie wiadomości tekstowej przez komunikatory internetowe (86,3%). Ponad połowa ankietowanych korzysta nadal z rozmowy telefonicznej (60,8%). Nieco rzadziej sięga natomiast po tradycyjny SMS (43,1%). Wideorozmowa to sposób komunikowania wybierany w kontaktach w grupie rówieśniczej przez 37,3% ankietowanych.

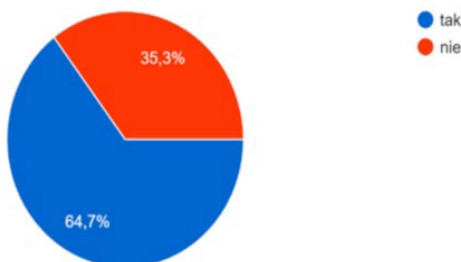
Powyższe zestawienie potwierdza ewidentne różnice w doborze środków komunikacji zapośredniczonej w zależności od przynależności generacyjnej jej uczestników. Najbardziej popularnym sposobem komunikowania się pokolenia Z z pokoleniem dziadków i rodziców jest tradycyjna rozmowa telefoniczna – odpowiednio 96,1% i 92,2%. Natomiast najczęstszym sposobem komunikacji przedstawicieli młodego pokolenia są komunikatory internetowe (86,3%).

Za najbardziej odpowiadającą ich preferencjom młodzi ludzie uznali tradycyjną rozmowę twarzą w twarz (94,1%). Motywowali to przede wszystkim możliwością odczytania emocji interlokutora („Łatwiej się domyślić, co czuje druga osoba z jej intonacji i wyrazu twarzy, mniejsze ryzyko, że się nie zrozumiemy”⁴, „Rozmowa jest bardziej osobista, wyrazy twarzy także grają dużą rolę w rozmowie”), mowy ciała („Mogę zauważyć opinie drugiej osoby po mowie ciała”), subiektywnymi preferencjami („Bo taka jestem i to lubię”), zwiększeniem poziomu empatii („Rozmowy przez SMS-y nie pokazują odczuć od drugiej osoby, więc trudno zgadnąć, jaki ma humor i jaką reakcję wywołała nasza wiadomość”). Badani wskazywali, że gestykulacja i mimika zwiększają efektywność komunikacji. Podkreślali również, że dobór sposobu komunikacji zależy też od rangi tematu („Rozmowa twarzą w twarz jest odpowiedniejsza w chwili, gdy chcemy porozmawiać o czymś ważnym”, „Czuję, że rozmowa jest wtedy prawdziwa i autentyczna”). Osoby unikające bezpośredniej rozmowy motywowały to osobistymi uwarunkowaniami („Nie lubię kontaktu z ludźmi ogólnie”) albo oszczędnością czasu. Powyższe pytania miały charakter wprowadzający do kolejnych części ankiety, która poświęcona była zagadnieniom ściśle związanym z głównym problemem badawczym – zachowaniami chronemicznymi badanych.

Bardzo istotną grupę pytań ankietowych stanowiły te dotyczące prowadzenia więcej niż jednej konwersacji w tym samym czasie. Zadawano je w odniesieniu do opisanego w literaturze zjawiska phubbingu (Smołkowska, 2020). Odpowiedzi na pytanie: „Czy zdarza Ci się prowadzić rozmowę z jedną osobą twarzą w twarz i jednocześnie komunikować się z kimś innym online (np. pisać)?” obrazuje poniższy wykres.

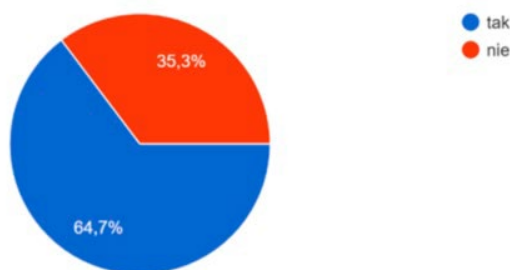
4 W cytatach zachowano oryginalny zapis.

Rys. 1. „Czy zdarza Ci się prowadzić rozmowę z jedną osobą twarzą w twarz i jednocześnie komunikować się z kimś innym online (np. pisać)?”



64,7% osób przyznało, że zdarza im się równocześnie rozmawiać z jedną osobą twarzą w twarz i komunikować z inną online. Wynik ten potwierdził wstępne intuicje badawcze i wiedzę na temat nowych trendów komunikacyjnych obecną w literaturze przedmiotowej. Kolejne z tej grupy pytań dotyczyło równoczesnych konwersacji zapośredniczonych. 72,5% ankietowanych przyznało, że zdarza im się prowadzić kilka konwersacji jednocześnie (np. prowadzić rozmowę telefoniczną i wymieniać wiadomości z użyciem komunikatorów). Ankietowani wskazali także, że zdarza im się uczestniczyć w 2 (54,5%), 2–3(25%), 3 i więcej (20,5%) konwersacjach w tym samym czasie.

Rys. 2. „Czy przeszkadza Ci, jeśli ktoś jednocześnie rozmawia z Tobą twarzą w twarz i prowadzi komunikację z użyciem telefonu (np. wysyła wiadomości)?”

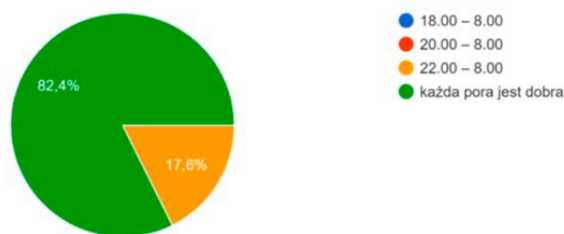


Jednocześnie badani w znacznej większości (patrz wykres nr 2) uznali za niekomfortową sytuację, kiedy rozmawiający z nimi twarzą w twarz prowadzi równocześnie inną komunikację z użyciem telefonu (np. wysyła wiadomości). 64,7% ankietowanych na pytanie: „Czy przeszkadza Ci, jeśli ktoś jednocześnie rozmawia z Tobą twarzą w twarz i prowadzi komunikację z użyciem telefonu (np. wysyła wiadomości)?” odpowiedziało twierdząco. Takie zachowanie interpretowali jako

przejaw lekceważenia i braku kultury („Czuję się wtedy ignorowana”; „Czuję, że mnie ignoruje i wprawia mnie to w zakłopotanie”, „jeśli to coś ważnego to zrozumieć, gorzej jak tak jest zawsze, bo trudno się dogadać, czuję, że osoba jest niedostępna i mnie tak naprawdę nie słucha”). Wskazywali, że wielotorowość konwersacji obniża jakość i efektywność komunikacji. 7,8% osób wskazało, że na ocenę takiego zachowania wpływają również kontekst i temat rozmowy. Osoby aprobujące wskazaną strategię motywowały to podzielnością uwagi. 61,5% osób nieakceptujących prowadzenia równoczesnych konwersacji przyznało, że zdarzyło im się w takiej sytuacji zwrócić rozmówcy uwagę.

Kolejna część badań ankietowych została poświęcona zagadnieniu porę inicjowania konwersacji za pośrednictwem. Ankietowanych zapytano, o jakiej porze wysyłanie wiadomości jest nieodosowne.

Rys. 3 „O jakiej porze wysyłanie wiadomości jest według Ciebie nieodosowne?”

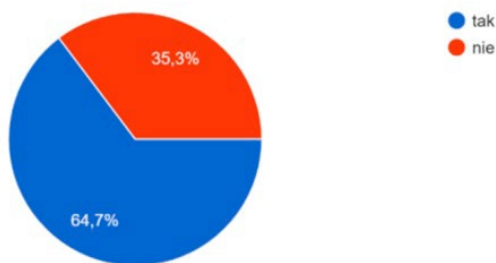


Wybór dotyczył następujących przedziałów czasowych: 18.00–8.00, 20.00–8.00, 22.00–8.00, a ostatnia możliwa odpowiedź brzmiała: „każda pora jest dobra”. 82,4% procent badanych nie widziało żadnych przeciwwskazań i uznało, że każda pora dla wysłania wiadomości jest odpowiednia, a 17,6% uznało czas od 22.00 za 8.00 za niewłaściwy do wysłania wiadomości. Jednocześnie 94,1% uznało, że pora wysłania wiadomości zależy od adresata komunikatu. W odpowiedziach ankietowanych rysuje się wyraźne rozgraniczenie na kontakty formalne i nieformalne. Młodzi ludzie wskazywali, że pora kontaktu pozostaje w ścisłym związku z charakterem relacji, jaką łączy ich z adresatem komunikatu (przykładowe odpowiedzi ankietowanych: „Zależy od relacji, jaką z kimś utrzymuję, jeżeli jest to osoba starsza bądź nauczyciel czy pracodawca, staram się pisać o stosownych porach”, „Z koleżanką mam relację prywatną, a z nauczycielem oficjalną”). W znacznej części odpowiedzi uczniowie odwoływali się do zasady stosowności („Niektórych ważnych e-maili albo SMS nie wypada wysłać np. o godzinie 01.00”, „Z grzeczności, tak zostałam wychowana”). W trzech odpowiedziach ujawniło się pragmatyczne podejście do sytuacji. Badani podkreślali, że to od odbiorcy zależy pora odczytania wiadomości („Nie oczekuję, że dostanę odpowiedź od razu”). Do powyższych wyników warto kontekstowo

odnieść informacje, że „w dni powszednie prawie trzech na czterech nastolatków w godzinach 16.00–22.00 spędza czas przed monitorem swojego komputera bądź smartfona”, a „niemal co dziesiąty młody internauta przebywa w sieci w godzinach nocnych (22.00–01.00) (Lange, 2023).

Ostatnia grupa tematyczna, której dotyczyły pytania ankietowe, jest związana z odbiorem powiadomień otrzymywanych w ciągu dnia. Odpowiedzi ankietowanych przedstawiały się następująco: 0–20 (11,8%), 21–50 (25,5%), 50–100 (27,5%), 100–200 (17,6%), powyżej 200 (17%).

Rys. 4. „Czy, jeśli możesz, natychmiast reagujesz na powiadomienia?”



Badanie wykazało, że 64,7% ankietowanych natychmiast reaguje na powiadomienia. 3,3% przyjmuje odwrotną strategię. Natychmiastowa reakcja była motywowana różnorodnie, od odwołania do wartości takich jak szacunek dla innych, poczucie obowiązku, troska (przykładowe odpowiedzi: „Osoba która do mnie pisze może potrzebować czegoś ważnego. Staram się to sprawdzić i jeśli jestem w stanie to jak najszybciej jej odpisuję.”), po bardzo praktyczne („utrzymanie porządku w konwersacjach”) i indywidualne (ciekawość, przyzwyczajenie). Kilko ankietowanych wskazało, że reakcja zależy od typu powiadomienia i jego wagi. Uczniowie, którzy nie odpowiadają bezpośrednio po otrzymaniu wiadomości, wskazywali jako powód skupienie na nauce, zaangażowanie w czynności domowe, lenistwo, a nawet czynniki światopoglądowe czy też potrzebę odpowiedniej diety medialnej („Nie chcę być niewolnikiem telefonu. Uważam, że życie w realnej rzeczywistości jest lepsze i powinno być dla nas priorytetem”, „Nie przywiązuję wagi do telefonu, gdy np. gdzieś wychodzę, wtedy zazwyczaj go nie używam i sprawdzam wszystko w wolnej chwili”).

74,5% ankietowanych odpowiada na wiadomości zaraz po ich otrzymaniu, a 25,5% tego nie robi. Tylko 13,7% odczuwa dyskomfort powodowany nieumiejętnością natychmiastowej odpowiedzi. Osoby te motywują takie odczucia empatią, troską o innych i poczuciem obowiązku (np. „Nie lubię trzymać ludzi w niepewności, dodatkowo sama nie przepadam za tym, że ktoś nie odpisuje mi od razu na wiadomość”). Osoby nieodczuwające dyskomfortu (86,3%) odwołują

się do zrozumienia z drugiej strony („Każdy ma swoje obowiązki i rozmówca powinien to zrozumieć”). Dominuje przekonanie o naturalności takiej sytuacji. Niektórzy akcentowali wpływ na emocjonalny odbiór sytuacji rangi tematu i typu nadawcy („Zależy też komu. Natomiast, jeśli wiem, że sprawa jest ważna, a ja nie jestem w stanie odpowiedzieć od razu, czuję dyskomfort”).

Wnioski z badań empirycznych

Dobór problemów badawczych w części ankietowej miał charakter wybiórczy i celowo ograniczony. Spośród licznych i wieloaspektowych problemów zarządzania czasem w komunikacji międzyludzkiej, wskazanych w części teoretycznej artykułu, zostały, na prawach przykładów, wyselekcjonowane arbitralnie przez autorki zagadnienia, o które pytano respondentów. Zagadnienia te dobrano, oceniając subiektywnie ich wagę oraz przydatność do wstępnego rozpoznania problematyki chronemiki w komunikacji. Zastosowano taką procedurę, ponieważ w założeniu badanie miało charakter eksploracyjny, a jego celem było uchwycenie intuicyjnych postaw i skojarzeń respondentów wobec wybranych aspektów zachowań chronemicznych w codziennych sytuacjach komunikacyjnych. Badania pilotażowe nie miały oczywiście charakteru systematycznego ani wyczerpującego, ale pozwoliły na sformułowanie kilku wniosków ważnych dla dalszych badań.

Pierwszy wniosek, wysunięty na podstawie przedstawionych wyników, ma charakter generalny. Badana kwestia jest paląca, ważna, znajduje odzwierciedlenie w rutynie komunikacyjnej ankietowanych. Wyniki upewniają autorki badania w celowości kontynuowania tej drogi badań i rozwijania tego problemu jako aktualnego i wielowątkowego.

Po drugie, badania pilotażowe, mimo że przeprowadzone na ograniczonej grupie respondentów, przyniosły wartościowe wyniki, które posłużą do ulepszenia narzędzia badawczego. Stanowią także potwierdzenie niektórych intuicji badawczych lub nakierowują na takie wątki wzorców zachowań chronemicznych, które nie były brane wcześniej pod uwagę.

Po trzecie, szczególnie wartościowe wydają się odpowiedzi na pytania otwarte, ponieważ one pozwalają określić motywacje poszczególnych zachowań, a motywacje te są bardzo różnorodne. Ciekawe i warte rozważenia są np. uzasadnienia natychmiastowego odbioru wiadomości lub odsuwania w czasie odbioru. Ankietowani przedstawili w tym przypadku wachlarz możliwości interpretacyjnych: od napięcia związanego z faktem, że wiadomość może dotyczyć ważnej i pilnej sprawy, po upór i traktowanie priorytetowo organizacji czasu odbiorcy, który sam decyduje, kiedy odczytuje wiadomość (postawa dużo rzadsza). Otwiera się tu pole do spojrzenia interdyscyplinarnego komunikacyjno-psychologicznego.

Wniosek czwarty ma wymiar praktyczny. Konieczne jest dopracowanie narzędzia, jakim jest kwestionariusz ankiety, i uściślenie pytań. Tu szczególnie warto zwrócić uwagę na kwestię używanego w danej sytuacji komunikacyjnej kanału, bo zachowania, o które pytano respondentów, są skorelowane z określonym narzędziem komunikacyjnym oraz kontekstem.

Konieczne jest szczegółowe przemyślenie sposobu komunikacji, kręgu odbiorców, granic oficjalności i nieoficjalności. Tylko wtedy będzie możliwe otrzymanie wyników precyzyjnych. Jest to zadanie bardzo złożone w związku z zacieraniem się granic między poziomami i typami komunikacji tradycyjnie dookreślanych w teorii komunikacji.

Po piąte, w związku z powyższym warto rozważyć badania bardzo pogłębione, a dotyczące wąszych wycinków zachowań komunikacyjnych. Ewentualnie w kolejnym kroku tworzyć syntezę na podstawie wyników z poszczególnych etapów badawczych.

Podsumowanie

Tarkowska pisała:

(...) istniejące koncepcje czasu, konkretne systemy mierzenia czasu, orientacje temporalne, postawy wobec obszarów czasu – przeszłości, teraźniejszości i przyszłości – są zmienne społecznie i kulturowo, powiązane z typami społeczeństwo, ich strukturą, systemami politycznymi czy ekonomicznymi, religią, tradycją, wzorami kultury (Tarkowska, 1987, s. 21).

Należy dodać, że są one skorelowane także z narzędziami komunikacyjnymi, co uwidacznia się szczególnie w epoce dynamicznego rozwoju technologii komunikacyjnej. Sygnalizowane w powyższym artykule stają się coraz bardziej aktualne. Chronemika, jako dział komunikacji niewerbalnej, jest obecna także w komunikacji zapośredniczonej.

Spojrzenie naukowe na zjawisko gospodarowania czasem w korelacji z procesem porozumiewania się zapośredniczonego przez narzędzia technologiczne jest nowatorskie, nie doczekało się jeszcze poszerzonych badań i publikacji. Badania naukowe prowadzone z perspektywy nauk o komunikacji społecznej i mediach zdają się nie nadążać za zmianami społecznymi. Jest to zagadnienie tym ważniejsze, im większa część międzyludzkiej komunikacji dokonuje się za pośrednictwem medium. Zagadnienia takie jak natychmiastowość reakcji na powiadomienia, preferowanie kontaktu on-line w trakcie trwania komunikacji twarzą w twarz, ciągła dostępność nadawcza i odbiorcza zmieniają wzorce zachowań i wpływają na jakość komunikacji, a co za tym idzie na budowanie relacji międzyludzkich czy budowanie wiedzy i rozwój osobowy. Badania są

w tym zakresie alarmujące, np. „okazuje się, że jakość rozmowy jest niższa nawet wtedy, gdy nie zaglądamy do telefonu, lecz jedynie mamy go w zasięgu wzroku” (Hatańska, 2021, s. 101).

Szczególnie istotne w tym kontekście jest sformułowanie postulatu dotyczącego rozwoju i promowania pracy nad kompetencjami z zakresu komunikowania niewerbalnego w porozumiewaniu się zapośredniczonym, zgodnie z przekonaniem, że nowe zmiany wzorców zachowań komunikacyjnych wymagają od użytkowników nowych kompetencji komunikacyjnych. One pozwalają na wzrost świadomości uczestników procesów komunikacji w zakresie tych zachowań, które odnoszą się do kategorii czasu. Współcześnie kompetencje interpersonalne muszą zawierać komponent związany z komunikacją niewerbalną w jej nowej odsłonie – zapośredniczonej. Takie postulaty otwierają dalsze perspektywy badawcze, w których konieczne jest podejście do badań selektywne i etapowe, zastosowanie złożonej metodologii (zarówno badania ilościowe, jak i jakościowe).

Wnikliwy przegląd stanu badań na temat chronemiki we współczesnej komunikacji zapośredniczonej oraz przeprowadzenie badań pilotażowych traktujemy jako podstawę do kolejnych działań badawczych. Te perspektywy badawcze są bardzo rozległe, choćby ze względu na liczbę zmiennych, które wpływają na dynamikę przewidywanych do badania zjawisk. Potrzebę i konieczność dalszych badań dotyczących chronemiki w komunikacji zapośredniczonej uzasadnić można, wskazując na zmiany trendów społecznych, problemy w jakościowym komunikowaniu, a także odnosząc się do ogólnego stwierdzenia, że „Od generalnej orientacji kultury – wraz z wpisanym w nią rodzajem władania czasem – zależy rodzaj ludzkiej działalności i jej efekty” (Zajązkowski, 1988, s. 7).

BIBLIOGRAFIA

- Bruneau, T. (2009). Chronemics. W: S.W. Littlejohn i K.A. Foss (red.), *Encyclopedia of Communication Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage, 100.
- Constant Companion: A Week in the Life of a Young Person's Smartphone Use (2023). Pozyskano z: https://www.commonssensemedia.org/sites/default/files/research/report/2023-cs-smartphone-research-report_final-for-web.pdf, s. V.
- Dhawton, E. (2022). *Cyfrowa mowa ciała. Jak skutecznie komunikować się w cyfrowym świecie*. Kraków: Znak Literanova.
- Döring, N. i Pöschl, S. (2009). Nonverbal Cues in Mobile Phone Text Messages: The Effects of Chronemics and Proxemics. W: R. Ling i S.W. Campbell (red.), *The reconstruction of space and time: Mobile communication practices Transaction Publishers*, 109–135.
- Drożdż, M. (2005). *Osoba i media*. Tarnów: Biblos.
- Drożdż, M. (2019). *Odnaleźć się w mediosferze*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.

- Gruchola, M. (2017). Nowe formy zachowań społecznych wobec i pod wpływem mediów oraz nowych technologii. Analizy porównawcze. *Państwo i Społeczeństwo*, (XVII), nr 3.
- Hatałska, N. (2021). *Wiek paradoksów. Czy technologia nas ocali?* Kraków: Znak.
- Huang, Q. i Yao, S. (2024). No response? Chronemic expectancy violation and relational turbulence in technologically-mediated romantic relational conflict. *Journal of Social and Personal Relationships*, 41(5), 1183–1206. DOI: 10.1177/02654075231213824.
- Jupowicz-Ginalska, A., Jasiewicz, J., Kisilowska, M., Baran, T. i Wysocki, A. (2018). FOMO, *Polacy a lęk przed odłączeniem — raport z badań*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Kalman, Y.M., Ballard, D.I. i Aguilar, A.M. (2021). Chronemic urgency in everyday digital communication. *Time & Society*, vol. 30(2), 1–23. DOI: 10.1177/0961463X2098772.
- Kalman, Y.M. (2007). *Silence in text-based computer mediated communication: the invisible component*. PhD dissertation, University of Haifa
- Kalman, Y.M., Aguilar, A.M. i Ballard, D.I. (2018). The role of chronemic agency in the processing of a multitude of mediated conversation threads. W: *Proceedings of the 51st Hawaii international conference on system sciences*. Waikoloa Village, HI, 2–6, New York, NY: IEEE.
- Kalman, Y.M. i Rafaeli, S. (2005). Email Chronemics: Unobtrusive Profiling of Response Times, *Proceedings of the 38th Annual Hawaii International Conference on System Sciences*. 108b-108b. DOI: 10.1109/HICSS.2005.231.
- Kalman, Y.M. i Rafaeli, S. (2011). Online pauses and silence: chronemic expectancy violations in written computer-mediated communication. *Communication Research* 38, 54–69.
- Kalman, Y.M., Ravid, G., Raban, D.R. i Rafaeli S. (2006). *Speak* now* or forever hold your peace: power law chronemics of turn-taking and response in asynchronous CMC*. 56th Annual Conference of the International Communication Association, Dresden, Germany.
- Kalman, Y.M., Ravid, G., Raban, D.R. i Rafaeli, S. (2007). Are you still waiting for an answer? The Chronemics of Asynchronous Written CMC. *Chais Conference on Instructional Technologies Research*. Raanana, Israel, 78–84.
- Kalman, Y.M., Scissors, L.E. i Gergle, D. (2010). Chronemic aspects of chat, and their relationship to trust in a virtual team. *Proceedings of the Fifth Mediterranean Conference on Information Systems: Professional Development Consortium*, 35 ed., vol. 10.
- Kalman, Y.M., Scissors, L.E., Gill, A.J. i in. (2013). Online chronemics convey social information. *Computers in Human Behavior*, 29, 1260–1269.
- Jakubowski, J. i Czachorek, Z. (2023). *Tajemnica trzech kropek. Jak młodzież szkolna korzysta z komunikatorów internetowych?* Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

- Lee, L. (2024). *The Big Read: Call me maybe – Gen Zers, millennials favour texting over phone calls. So what?* Pozyskano z: <https://www.channelnewsasia.com/today/big-read/gen-z-millennials-favour-whatsapp-texting-over-phone-calls-big-read-4262986> (dostęp: 01.09.2024).
- Lange, R. (2023). *Nastolatki 3.0. Raport z ogólnopolskiego badania uczniów i rodziców*, red. R. Warszawa. Pozyskano z: <https://www.nask.pl/pl/aktualnosci/5316,Co-robia-nasze-dzieci-w-sieci-czyli-Raport-z-najnowszego-badania-NASK-Nastolatki.html>.
- Nowicki, A. (1983). Człowiek wobec czasu. W: A. Nowicki (red.), *Czas w kulturze*. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Qing Huang, Shuting Yao (2023). *No response? Chronemic expectancy violation and relational turbulence in technologically-mediated romantic relational conflict*.
- Tarkowska, E. (1987). *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Tyler, J.R. i Tang, J.C. (2003). When Can I Expect an Email Response? A Study of Rhythms in Email Usage. W: K. Kuutti, E.H. Karsten, D. Fitzpatrick, P. Dourish i K. Schmidt (red.), *ECSCW*. Springer, Dordrecht. DOI: 10.1007/978-94-010-0068-0_13.
- Voisé, W. (1974). Ruch chronozoficzny w Polsce i za granicą. *Ruch Filozoficzny*, t. XXXII, nr 4.
- Walther, J.B. i Tidwell, L.C. (1995). Nonverbal cues in computer-mediated communication, and the effect of chronemics on relational communication. *Journal of Organizational Computing and Electronic Commerce*, 5(4), 355–378.
- Wasylewicz, M. (2016). Transformacja sposobu komunikowania się pokolenia X, Y, Z – bilans zysków i strat. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Pedagogika*, nr 13, 133–141.
- Zajączkowski, A. (1988). Wstęp. W: A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Zerubavel, E. (1976). Timetables and Scheduling: on the Social Organization of Time. *Sociology Inquiry*, vol. 46, nr 2.
- Zerubavel, E. (1981). *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago: University of California Press.

Katarzyna Drag – dr hab., prof. ucz., Kierownik Katedry Teorii Komunikacji i Historii Mediów na Wydziale Nauk o Komunikacji Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, zainteresowania: historia dziennikarstwa, teoria komunikacji, kompetencje komunikacyjne.

Anna Miśkowiec – dr, adiunkt w Katedrze Teorii Komunikacji i Historii Mediów na Wydziale Nauk o Komunikacji Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, zainteresowania: media literacy, kompetencje komunikacyjne młodzieży, język mediów.

Tomasz Kopczyński

<http://orcid.org/0000-0002-8573-282X>
University of Silesia in Katowice
us.edu.tk@gmail.com

Anna Studenska

<http://orcid.org/0000-0002-6699-9510>
University of Silesia in Katowice
anna.studenska@us.edu.pl

Monika Kornaszewska-Polak

<http://orcid.org/0000-0003-1421-1418>
University of Silesia in Katowice
monika.kornaszewska-polak@us.edu.pl

Marta Klekotko

<http://orcid.org/0000-0001-5945-3061>
University of Silesia in Katowice
marta.klekotko@us.edu.pl

Agata Olszanecka-Marmola

<http://orcid.org/0000-0002-0382-2267>
University of Silesia in Katowice
agata.olszanecka-marmola@us.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2025..5104.21

The Role of Age, Gender and Education in the Relationship Between Critical Thinking and Conspiracy Belief Susceptibility

ABSTRACT

The article examines the relationship between critical thinking and susceptibility to conspiracy theories in the context of demographic factors such as age, gender, and both the level and type of education. The study, conducted on a sample of 531 participants using the Computer-Assisted Web Interviewing (CAWI) method, indicates that lower levels of critical thinking are associated with greater acceptance of conspiratorial narratives, which has significant implications for education and the functioning of contemporary media culture. The results show that this phenomenon is particularly pronounced among individuals with a background in the humanities and in certain age groups, possibly reflecting differences in how information is acquired and interpreted. The article contributes to the interdisciplinary debate on the role of education and media literacy in building resilience to disinformation, offering new perspectives for research in cultural studies, media studies, and the philosophy of culture. The findings emphasize the need for targeted educational strategies aimed

Suggested citation: Kopczyński, T., Studenska, A., Kornaszewska-Polak, M., Klekotko, M., & Olszanecka-Marmola, A. (2025). The Role of Age, Gender and Education in the Relationship Between Critical Thinking and Conspiracy Belief Susceptibility. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 4(51), pp. xxxxxx DOI: 10.35765/pk.2025.5104.21

Submitted: 22.03.2025

Accepted: 09.10.2025

at developing critical thinking skills, which may be crucial in counteracting the influence of conspiracy theories on contemporary societies.

KEYWORDS: conspiracy theories, critical thinking, COVID-19, education

STRESZCZENIE

Wiek, płeć i wykształcenie a związek między krytycznym myśleniem a podatnością na wierzenia spiskowe

Artykuł analizuje relację między myśleniem krytycznym a podatnością na teorie spiskowe w kontekście czynników demograficznych, takich jak wiek, płeć oraz poziom i typ wykształcenia. Badanie, przeprowadzone na próbie 531 uczestników z wykorzystaniem metody CAWI, wskazuje, że niższy poziom myślenia krytycznego sprzyja większej akceptacji narracji spiskowych, co ma istotne konsekwencje dla edukacji i funkcjonowania współczesnej kultury medialnej. Wyniki pokazują, że zjawisko to jest szczególnie widoczne wśród osób z wykształceniem humanistycznym oraz w określonych grupach wiekowych, co może wynikać z różnic w sposobach przyswajania i interpretowania informacji. Artykuł wpisuje się w interdyscyplinarną debatę na temat roli edukacji i kompetencji medialnych w kształtowaniu odporności na dezinformację, oferując nowe perspektywy dla badań z zakresu kulturoznawstwa, medioznawstwa oraz filozofii kultury. Przedstawione wnioski podkreślają konieczność wdrażania ukierunkowanych strategii edukacyjnych wspierających rozwój myślenia krytycznego, co może mieć kluczowe znaczenie w przeciwdziałaniu wpływowi teorii spiskowych na współczesne społeczeństwa.

SŁOWA KLUCZE: teorie spiskowe, krytyczne myślenie, COVID-19, edukacja

Introduction

Contemporary societies face a growing threat of disinformation that affects democratic processes, public health, and the functioning of social institutions. Crises, whether health-related, social, or psychological, disrupt societal norms and create uncertainty, driving individuals to seek simple explanations. This tendency can lead to an increased acceptance of conspiracy theories, particularly during periods of instability such as the COVID-19 pandemic. In these contexts, false narratives offer a perceived sense of control and coherence, albeit at the expense of empirical accuracy.

Education and critical thinking are crucial tools in countering this trend. Research has shown that individuals with higher education and critical thinking skills are better equipped to evaluate information critically, reducing susceptibility to false narratives. The authors' own research presented in the article

examines the interplay between critical thinking and belief in conspiracy theories, exploring how demographic factors such as age, gender, and education influence this relationship. By addressing the role of individual traits in conspiracy theory susceptibility, this research aims to contribute significantly to the interdisciplinary debate on the role of critical thinking in forming beliefs and susceptibility to disinformation.

Critical Thinking

Brook Moore and Richard Parker (2009, p. 2) emphasize that critical thinking is “our primary tool in making better judgments.” It is foundational for logical reasoning, effective problem-solving, and informed decision-making. The roots of critical thinking can be traced to philosophical traditions such as critical rationalism. As articulated by Popper, it combines skepticism and rationality, positing that all knowledge is provisional and open to revision in light of new evidence. This approach underscores the importance of logical reasoning as a cornerstone of critical thinking and emphasizes the iterative nature of scientific inquiry.

Critical thinking is defined as control over cognitive processes and is understood as the prevalence of these processes over automatic ones (Czerwonka, 2016). Modern approaches to critical thinking emphasize three foundational components: evidence-based evaluation, inductive or deductive reasoning, and structured problem-solving (Abrami, Bernard, Borokhovski, Waddington, Wade, & Persson, 2015). Evidence-based evaluation involves scrutinizing the validity of information through rigorous analysis and empirical verification. Inductive and deductive reasoning are core to drawing valid conclusions. Effective problem-solving demands the integration of reasoning and creativity. These components enable individuals to assess claims critically, mitigating biases and enhancing decision-making quality in both academic and everyday contexts (Holmes, Wieman, & Bonn, 2015).

Creating Beliefs about Reality

Constructing beliefs about reality is an inherently cognitive process influenced by both automatic and controlled thinking mechanisms. Research shows that beliefs can develop as a result of personal experiences and social interactions, highlighting their role as an interpretive framework of reality (Fazio & Petty, 2019). In the context of conspiracy theories, individuals with low levels of trust in institutions are more susceptible to misinformation, as confirmed by research by Karen Douglas and Robbie Sutton (2018). Belief in conspiracy theories has

been found to be negatively correlated with age (Bordeleau & Stockemer, 2014) and with low levels of education (Stockemer, 2023).

Beliefs strongly influence behavior, and thus individuals often make decisions that are consistent with their prior interpretations, even if those beliefs are wrong (Imhoff & Bruder, 2014). This cognitive vulnerability is exacerbated by reliance on intuitive thinking rather than analytical reasoning, which has been shown to correlate with a higher likelihood of endorsing conspiracy claims and thinking (Vranić, Hromatko, & Tonković, 2022).

Research indicates that conspiracy and pseudoscientific beliefs are inter-related, and both are rooted in shared cognitive predispositions such as ontological confusions and susceptibility to intuitive over analytical thinking (Šrol, Mikušková, & Čavojová, 2021). The prevalence of such beliefs has been amplified during societal crises such as the COVID-19 pandemic, where a lack of trust in scientific institutions and overconfidence in personal reasoning abilities fueled the spread of conspiracy theories (Teovanović, Lukić, Zupan, Lazić, Ninković, & Žeželj, 2020).

Conspiracy and Critical Thinking in Education

Intuitive thinking sometimes includes elements labeled as pseudoscientific and serves as a psychological adaptation mechanism, particularly during crises. Psychological research demonstrates that belief systems, including those that deviate from empirical standards, may help individuals cope with uncertainty or regain a sense of control in adverse situations (Kay, Whitson, Gaucher, & Galinsky, 2009; Šrol et al., 2021). Intuitive thinking often supports reasoning and learning processes in education, however, it cannot dominate intellectual processes based on facts and critical thinking. Studies consistently show that individuals with lower levels of education or limited critical thinking abilities are more susceptible to conspiracy theories and misinformation, as they may lack the tools to evaluate information critically or identify reliable sources properly (Swami, Chamorro-Premuzic, & Furnham, 2010; Pennycook & Rand, 2020).

In an educational context, critical thinking is not only a skill but also a pedagogical principle: higher education aims to cultivate critical thinkers capable of questioning assumptions and engaging in evidence-based reasoning. Critical thinking is a vital competency for both academic success and practical decision-making. Its importance lies in fostering skepticism, supporting evidence-based discussions, and countering misinformation. However, achieving these outcomes requires deliberate educational strategies and a critical assessment of whether current pedagogical models are sufficient to produce the outcomes desired.

Critical thinking is not only a skill essential for academic contexts but also highly beneficial in everyday life, where individuals must navigate complex and often contradictory information. As Robert DiYanni and Anton Borst (2020) asserted, critical thinking enables purposeful, logical, and evidence-based decision-making, equipping individuals to engage with societal challenges thoughtfully and constructively. Laila Cekule and Andrejs Cekuls (2022) demonstrated the fundamental role of information analysis and synthesis in the outcome of a decision-making process. James Wilson (2018) proved that the course in critical thinking and scientific methods may significantly reduce belief in paranormal phenomena and pseudoscientific explanations among participants. Fostering critical thinking requires deliberate educational strategies that encourage students to question, analyze, and engage with diverse perspectives. By emphasizing these components, critical thinking serves as a foundation for lifelong learning and informed decision-making.

The Significance of the Study

The significance of the presented authors' own research stems from its novel approach, as it is one of the few studies to simultaneously analyze the relationship between critical thinking and belief in conspiracy theories while also considering a broad set of demographic variables, including the type and level of education.

Research on beliefs in conspiracy theories and on critical thinking is essential for understanding the social and psychological dynamics that shape attitudes and behaviors. This understanding underscores the need for interdisciplinary approaches that integrate psychological, social, and educational perspectives to effectively address the societal impact of crises as well as the educational impact of belief in conspiracy theories. By examining these factors in tandem, researchers can develop targeted interventions to support critical thinking and reduce the influence of false narratives in times of uncertainty.

Therefore, the presented study was designed to investigate differences in the level of belief in conspiracy theories among groups differentiated by critical thinking level and demographic factors such as age, gender, and both the level and type of education.

Method

Objectives and Research Hypotheses

The main aim of the study was to investigate the connection between belief in conspiracy theories and critical thinking, considering variables such as gender, age, and education level and type. The literature findings presented show that both demographic variables and critical thinking level are connected to belief in conspiracy theories. The novelty of the study is based on the fact that few research reports have included both critical thinking and demographic variables, especially type and level of education, as factors related to belief in conspiracy theories. Therefore, the current study seeks to determine whether belief in conspiracy theories significantly differs based on critical thinking levels and the following variables: gender, age, education level, and type. By exploring these relationships, we aim to understand the psychological and social dynamics influencing the propensity to believe in conspiracies and identify strategies for enhancing critical thinking and resilience against misinformation. Such strategies could become or be elaborated as components of educational programmes at various levels.

The paper addresses five specific questions:

Is the level of belief in conspiracy theories significantly different in respondents divided according to the level of:

1. critical thinking and gender?
2. critical thinking and age?
3. critical thinking and residence type?
4. critical thinking and education level?
5. critical thinking and education type?

Hypotheses were developed, grounded in findings by Daniel Stockemer (2023) and Jean-Nicolas Bordeleau and D. Stockemer (2024) on the relationship between conspiracy beliefs, age, and low education levels. Research by these authors, which identified age and low education levels as key predictors of conspiracy beliefs, directly prompted the formulation of our hypotheses to test whether these specific demographic variables play a similar role when interacting with critical thinking levels. The works of L. Cekule and A. Cekuls (2022) and R. DiYanni and A. Borst (2020) also informed the hypotheses, highlighting the role of critical thinking in information evaluation. Given the limited information on the relationship between conspiracy beliefs and demographic variables, gender and education type were included as additional factors in the hypotheses.

Five hypotheses were tested:

H1: Belief in conspiracy theories varies with critical thinking levels and gender.

H2: Belief in conspiracy theories differs across age groups with varying critical thinking levels.

H3: Belief in conspiracy theories differs in groups of participants of varied residence types and critical thinking levels.

H4: Education level influences the relationship between critical thinking and conspiracy beliefs.

H5: Education type impacts the relationship between critical thinking and conspiracy beliefs.

Post hoc analyses were planned to verify differences between specific groups of participants.

Data Collection Procedure and Participants

The study was conducted using Computer-Assisted Web Interview (CAWI) method. The system accepted the form with research tools completed by the respondent only when all items of the Belief in Conspiracy Theories Questionnaire and the Cognitive Reflection Test were fully answered. It was assumed that the data from 500 respondents would be collected, including individuals from each subgroup reflecting values of independent variables such as age, gender, kind of education and level of education. In this sense, the selection of participants was purposeful. The system then randomly selected participants from each subgroup. Data were gathered in January 2024. The period of data collection lasted three weeks.

Instruments

In the research, the Belief in Conspiracy Theories Questionnaire and the Cognitive Reflection Test was used.

Belief in Conspiracy Theories Questionnaire was used as a measure of belief in conspiracy theories and is presented in the Appendix. The questionnaire was developed specifically for the study by the Institute of Pedagogy. The expert judges method was used to evaluate content validity of original items (Sireci, 1998; Roebianto, Savitri, Aulia, Suciñana, & Mubarakah, 2023). It was assumed that the tool should contain items relating to beliefs concerning the COVID-19 pandemic, information technology, and global policy issues. Original items were evaluated in terms of relevance and clarity. As a result, one item was added. The Belief in Conspiracy Theories Questionnaire consists of five items, concerning: the reasons for the COVID-19 pandemic, the description of the operation of 5G technology, the definition of Artificial Intelligence (AI), the definition of the New World Order (NWO), and the

definition and consequences of global warming. Analysis of the questions' clarity was conducted among 48 participants with upper secondary education and average age of 20.02 years ($SD = 1.96$) on a scale ranging from 1 (completely incomprehensible) to 7 (completely comprehensible). The results revealed average score of ratings for total score from all questions equal to 5.47. Median ratings for Questionnaire items ranged from 5 for the items concerning 5G technology and New World Order to 7 for the item concerning Artificial Intelligence. Each questionnaire item consisted of a sentence introducing the name of the phenomenon and an instruction to choose one of the four options for its definition and explanation. The options included: (1) a scientific explanation (including empirically tested facts and professional terminology), (2) a popular scientific explanation (empirically proven content but without potentially difficult professional terminology), (3) a neutral explanation (containing the admission of insufficient knowledge), and (4) a pseudoscientific explanation (with general statements not supported by empirical evidence and indicating that these phenomena are harmful and controlled by groups acting for their own profit).

The sum of points from five questionnaire items indicated the level of belief in conspiracy theories. Participants received 3 points for choosing a scientific explanation, 2 for a popular science explanation, 1 for a neutral explanation, and 0 for a conspiracy explanation. Scores ranged from 0 to 15, with higher scores indicating lower belief in conspiracy theories and a greater acceptance of scientific explanations.

The Cognitive Reflection Test: critical thinking was measured using the expanded version of the Cognitive Reflection Test (Frederick, 2005; Toplak, West, & Stanovich, 2014; Czerwonka, 2016), which assesses the dominance of controlled over automatic cognitive processes. This allowed individuals to resist accepting the first intuitive answer and instead rely on rational, reflective thought.

The version used in this study included seven tasks, each requiring participants to suppress the intuitive first-choice answer. These tasks were specifically designed to elicit false intuitive responses, thus necessitating critical thinking to arrive at the correct answer. A respondent is awarded 1 point for each correct answer and 0 points for an incorrect one. The total score for the Cognitive Reflection Test ranges from 0 to 7 points. The higher the score of a participant, the higher their critical thinking skills. The value of Cronbach's Alpha coefficient calculated based on the data was $\alpha = 0.812$ ($N = 531$) and indicates fully satisfactory reliability of the tool.

The Sample

Table 1 presents detailed characteristics of the respondents.

Table 1. Sample characteristics

Sample characteristics	Category	Total count	Percentage %
Age group	18-24	73	13.7
	25-34	107	20.2
	35-44	116	21.8
	45-54	88	16.6
	55-64	71	13.4
	65+	76	14.3
	Total	531	100.0
Gender	Females	275	51.8
	Males	248	46.7
	LGBT+	7	1.3
	Undisclosed	1	0.2
	Total	531	100.0
Residence type	Villages	101	19.0
	Towns (<20,000)	93	17.5
	Towns (20,000-99,000)	122	23.0
	Cities (100,000-500,000)	122	23.0
	Cities (>500,000)	93	17.5
	Total	531	100.0
Education level	Primary/Lower Secondary	76	14.3
	Vocational	144	27.1
	Secondary	156	29.4
	Higher	155	29.2
	Total	531	100.0
Education type	Humanities	165	31.1
	Sciences	185	34.8
	Both humanities and sciences	14	2.6
	No specific	167	31.5
	Total	531	100.0

Data were collected from 531 participants. The sample consisted of 275 females (51.8%) and 248 males (46.7%). Seven participants (1.3%) identified as LGBT+ (average age 23.86, $SD = 6.17$), while one person (0.20%) did not disclose their gender. The age of participants in the study ranged from 18 to 65 years, with an average value of 43.02 years ($SD = 15.67$). Participants were stratified by education level and type, as well as residence type (urban/rural).

Procedure

Participants completed the Belief in Conspiracy Theories Questionnaire and the Cognitive Reflection Test via the CAWI method. Scores from the Cognitive Reflection Test and the Belief in Conspiracy Theories Questionnaire were analysed using the Kruskal-Wallis and Dunn tests to identify differences across demographic groups. The age of the respondents and their raw scores in the Belief in Conspiracy Theories Questionnaire and the Cognitive Reflection Test were coded into four categories:

- very low results – the lowest 25% of scores;
- low results – scores ranging from values greater than the lowest 25% to the median value;
- high results – scores ranging from values higher than the median to scores lower than or equal to the value achieved by 75% of the respondents;
- very high results – scores higher than the value obtained by 75% of the respondents.

The hypotheses were tested by means of the Kruskal-Wallis Test (Myers & Well, 2003). The non-parametric test was used because of the significant deviation of the Belief in Conspiracy Theories Questionnaire scores from a normal distribution. Exploratory post-hoc comparisons were performed with the Dunn test (Myers & Well, 2003).

Results

Preliminary analyses

The arithmetic mean of scores on the Belief in Conspiracy Theories Questionnaire for all 531 participants was 8.179 ($SD = 2.970$), with a maximum theoretical value of 15 points. The median was 8.000 ($IQ = 4.000$), and the distribution significantly deviated from normality (Kolmogorov-Smirnov Test $D = 0.088$, $p < 0.010$). A total score in the lowest 25% range, indicating strong belief in conspiracy theories, was achieved by 167 participants (31%). Scores between the 25% and 50% ranges were observed in 111 participants (20.9%). A score above the median

but below the 75% value, indicating weak belief in conspiracy theories, was registered in 125 participants (23%). A total score higher than that of 75% of respondents, indicating a strong preference for scientific explanations and very weak belief in conspiracy theories, was obtained by 128 participants (24.1%).

No significant differences were found in the level of belief in conspiracy theories when participants were divided into groups according to:

- gender (men, women, the LGBT+ group, or preferring not to report their gender) – $H(2, N = 531) = 5.604$; $p = 0.061$
- age (six age groups) – $H(5, N = 531) = 2.558$; $p = 0.768$
- residence type (five groups) – $H(4, N = 531) = 6.813$; $p = 0.146$
- educational level (primary or lower secondary, vocational, secondary, higher) – $H(3, N = 531) = 5.547$; $p = 0.136$
- education type (humanities, sciences, humanities and sciences, no specific education) – $H(3, N = 531) = 5.291$; $p = 0.152$

Table 2. Belief in conspiracy theories among participants with various critical thinking skills

Critical thinking skills' level	N	Belief in conspiracy theories			Z ; p
		Mdn	IQ	AvR	
very low	164	7.000	5.000	239.924	1.277; ns
low	130	8.000	4.000	262.931	
very low	164	7.000	5.000	239.924	0.538; ns
high	121	8.000	4.000	249.822	
very low	164	7.000	5.000	239.924	4.473; $p < 0.005$
very high	116	9.000	4.000	323.181	
low	130	8.000	4.000	262.931	0.676; ns
high	121	8.000	4.000	249.822	
low	130	8.000	4.000	262.931	3.075; $p < 0.020$
very high	116	9.000	4.000	323.181	
high	121	8.000	4.000	249.822	3.679; $p < 0,001$
very high	116	9.000	4.000	323.181	

N – Number of participants; Mdn – Median; IQ – Interquartile range; Belief in Conspiracy Theories; AvR – Belief in Conspiracy Theories Average Rank; Z – Z calculated based on the Dunn test; p – significance level

Differences in belief in conspiracy theories among participants based on critical thinking and demographic variables (gender, age, residence type, education level, and type of education) were analyzed using the Kruskal-Wallis test. Preliminary analysis, including critical thinking skills without controlling for

demographic variables, revealed significant differences in belief in conspiracy theories among participants with very low, low, high, and very high critical thinking levels ($H = 22.462$; $p = 0.0001$; $\eta^2 [H] = 0.033$). Inter-group comparisons through the Dunn test are shown in Table 2. Lower median and average ranks in belief in conspiracy theories corresponded to a higher tendency to accept non-scientific explanations.

The results shown in Table 2 indicate that in the whole group of respondents, three significant differences in the level of belief in conspiracies were found, while controlling the level of critical thinking. Measurements of the belief in conspiracy theories in participants with very low ability to think critically ($Mdn = 7$; $IQ = 5$; $AvR = 239.924$) indicated a significantly higher level of belief in non-scientific explanations ($Z = 4.47$; $p < 0.005$) than in participants with very high critical thinking skills ($Mdn = 9$; $IQ = 4$; $AvR = 323.181$). Respondents with low level of critical thinking achieved results ($Mdn = 8$; $IQ = 4$; $AvR = 262.931$) indicating a higher tendency to believe in conspiracies ($Z = 3.075$; $p < 0.020$) than informants whose ability to think critically was very high ($Mdn = 9$; $IQ = 4$; $AvR = 323.181$). Likewise, the responses of participants with high level of critical thinking skills ($Mdn = 8$; $IQ = 4$; $AvR = 249.822$) show higher level of belief in conspiracy theories ($Z = 3.679$; $p < 0.001$) than those with very high levels of critical thinking ($Mdn = 9$; $IQ = 4$; $AvR = 323.181$).

Key findings

Critical thinking and gender. To verify hypothesis H1, which proposed a relationship between critical thinking, gender, and belief in conspiracy theories, a detailed, multi-step analysis was conducted. First, the research sample was divided by gender (women and men). Then, within each of these two groups, four subgroups of respondents were distinguished, characterized by very low, low, high, and very high levels of critical thinking. This procedure allowed for a precise examination of whether critical thinking levels differentiate the propensity for conspiracy beliefs differently for each gender.

Comparisons of the level of belief in conspiracy theories across these defined subgroups, using the Kruskal-Wallis test, revealed statistically significant differences for both women ($H = 12.594$; $p < 0.005$; $\eta^2 [H] = 0.028$) and men ($H = 9.755$; $p < 0.003$; $\eta^2 [H] = 0.020$).

However, further detailed post-hoc analysis using the Dunn test revealed different patterns for each gender. For women, a statistically significant difference was observed only between the two extreme groups. Women with a very low level of critical thinking ($AvR = 119.621$) exhibited a significantly higher belief in conspiracy theories than women with a very high level of critical thinking ($AvR = 166.163$; $Z = 3.327$; $p < 0.005$).

A more complex relationship was identified among men. The Dunn test revealed two statistically significant differences, with men possessing a very high level of critical thinking ($AvR = 147.452$) serving as the reference group in both comparisons. It was found that men with low critical thinking levels ($AvR = 112.209$; $Z = 2.662$; $p < 0.050$) as well as those with high levels ($AvR = 113.103$; $Z = 2.687$; $p < 0.050$) displayed a significantly stronger belief in conspiracy theories compared to this reference group. This finding is particularly noteworthy as it suggests that for men, only a very high level of critical thinking acts as an effective buffer against believing in conspiratorial narratives. A merely “high” level of critical thinking proved insufficient to produce a statistically significant reduction in this tendency.

Critical thinking and age. Participants with very low, low, high, and very high critical thinking skills were divided into particular groups. In terms of age, respondents were divided into six groups: 18 to 24, 25 to 34, 35 to 44, 45 to 54, 55 to 64, and 65 and older. The differences in the level of belief in conspiracy theories among respondents according to their critical thinking skills were found only in one age group, namely among the participants between 25 and 34 years of age ($H = 9.874$; $p < 0.020$; $\eta^2[H] = 0.047$). In this group, the measurements of belief in conspiracy theories in participants with very low critical thinking skills ($Mdn = 7$; $IQ = 5$; $AvR = 42.719$) indicated a higher tendency to believe in non-scientific explanations ($Z = 3.081$; $p < 0.020$) than in respondents whose critical thinking skills were very high ($Mdn = 10$; $IQ = 4.5$; $AvR = 66.625$).

Critical thinking and residence type. No significant differences in beliefs in conspiracy theories were found between groups of participants divided according to their residence type and critical thinking skills.

Critical thinking and educational level. To test hypothesis H4, participants were divided into four groups based on their education level: primary or lower secondary, vocational, secondary, and higher. The Kruskal-Wallis test indicated that critical thinking skills significantly differentiated belief in conspiracy theories in two of these groups: participants with primary or lower secondary education ($H = 8.645$; $p < 0.050$; $\eta^2[H] = 0.050$) and those with higher education ($H = 9.472$; $p < 0.030$; $\eta^2[H] = 0.029$).

To identify the specific subgroups (with different critical thinking levels) between which these differences occurred, a Dunn post-hoc test was conducted. In the group with primary or lower secondary education, participants with very low critical thinking skills ($AvR = 32.021$) showed a significantly higher tendency to accept non-scientific explanations compared to those with very high critical thinking skills ($AvR = 52.808$; $Z = 2.733$; $p < 0.050$). A slightly different pattern was observed in the higher education group: participants with high critical thinking skills ($AvR = 65.908$) demonstrated a significantly greater tendency to accept conspiracy theories compared to those with very high critical thinking skills ($AvR = 93.350$; $Z = 2.841$; $p < 0.030$).

Critical thinking and educational type. A similar analysis was performed for hypothesis H5, dividing participants by education type into four groups: humanities, sciences, both humanities and sciences, and no specific type. The Kruskal-Wallis test revealed a statistically significant difference only within the group with a degree in humanities ($H=14.567$; $p<0.002$; $\eta^2[H]=0.059$).

A post-hoc analysis (Dunn test) within this group indicated that participants with very low critical thinking skills ($AvR = 69.879$) had a significantly higher level of belief in conspiracies compared to respondents whose critical thinking skills were very high ($AvR = 109.532$; $Z = 3.773$; $p < 0.001$). No significant differences were found in the other groups (sciences, both, or no specific type).

Discussion

The study revealed significant differences in conspiracy beliefs among groups with varying critical thinking skills, with lower skills associated with a higher belief in conspiracy explanations. In particular, the first hypothesis was partially confirmed, showing significant differences in conspiracy belief levels among participants with varying critical thinking skills, regardless of gender. The second hypothesis, claiming that the belief in conspiracy theories differs across age groups with varying critical thinking levels was confirmed only for participants aged 25 to 34. The fourth hypothesis, pointing out that education level influences the relationship between critical thinking and conspiracy beliefs was validated for individuals with primary or lower secondary education. The fifth hypothesis, indicating that education type impacts the relationship between critical thinking and conspiracy beliefs was confirmed among participants with a degree in humanities, while no significant differences were found for those with science degrees, mixed, or unspecified education. The registered effect sizes were small. The strongest effect of critical thinking level on belief in conspiracy theories ($\eta^2[H] = 0.059$) was observed in respondents with a humanities background.

Post hoc analyses revealed that, except for men and individuals with higher education, significant differences in conspiracy beliefs were mainly observed between participants with very low and very high critical thinking skills. In men, significant differences were noted between those with low and very high critical thinking. A similar pattern was observed among participants with higher education, where significant differences were found between those with high and very high critical thinking. Across all comparisons, lower critical thinking was associated with a higher tendency to believe in conspiracy theories.

Our findings fit into the broader research literature, while also refining and partially challenging previous findings. On one hand, the general conclusion that a lower level of critical thinking is associated with greater susceptibility to misinformation aligns with the theoretical frameworks presented by R. DiYanni and A. Borst (2020) and L. Cekule and A. Cekuls (2022), who emphasize the key role of analytical skills in information evaluation. Our study provides empirical support for these assumptions, demonstrating that a very high level of critical thinking acts as a protective buffer against conspiracy beliefs. On the other hand, our results appear to contradict the research by D. Stockemer (2023), which found a direct link between low education levels and high belief in conspiracy theories. In our study, we did not observe a significant direct main effect of education level on conspiracy beliefs. This apparent discrepancy can be explained by our study's novel approach, which analyzed education not as an isolated factor but in interaction with critical thinking. Our findings suggest that education does matter, but its role is moderated by an individual's cognitive abilities, which is an important addition to the existing body of knowledge. Furthermore, our results concerning age – which highlight the particular importance of critical thinking in the 25–34 age group – partially resonate with the findings of Bordeleau and Stockemer (2024), who also identified a relationship between age and conspiracy beliefs, although in our study this dependency proved to be more specific to a particular age cohort.

Limitations and Future Directions

A key limitation of the study is the geographical focus, as data were collected from only one Central European country. Additionally, the Belief in Conspiracy Theories Questionnaire included only one item per topic (AI, 5G, vaccination, NWO, and global warming), suggesting that expanding the scope of items could enhance result interpretation.

This study has certain limitations that also point toward promising directions for future research. First, its geographical focus was narrow, as data were collected from only one Central European country. Second, the Belief in Conspiracy Theories Questionnaire included only one item per topic (AI, 5G, vaccination, NWO, global warming). Expanding this tool could enhance the interpretability and robustness of the findings.

One of the most important avenues for future research is a deeper investigation into how education level and the specifics of educational experiences impact the development of critical thinking and resilience against misinformation. By the “specifics of educational experiences,” we refer to concrete elements of the educational process that go beyond the formal level and type of degree. These include, but are not limited to:

- **Pedagogical Methods:** Do curricula emphasize rote memorization, or do they prioritize curiosity, the ability to formulate questions, problem-solving, debate, and independent source analysis?
- **Curriculum Content:** Are students explicitly taught the principles of scientific reasoning, fact-checking, logic, or media literacy, which are crucial for combating disinformation?
- **Educational Profile in Practice:** Given our findings, which showed particular susceptibility among participants with a background in the humanities, future studies should examine whether their programs, while developing interpretive skills, may neglect training in scientific methodology and empirical verification of claims.

Further studies should also examine in greater detail the role of age, gender, and other demographic factors in shaping tendencies toward intuitive or analytical thinking. Understanding how these demographic and cognitive factors interact in belief formation can contribute to the development of more effective, evidence-based educational strategies for fostering analytical reasoning and encouraging more informed decision-making within society.

By addressing these gaps, future research can enhance our ability to design evidence-based interventions that foster critical thinking, promote scientific literacy, and mitigate the societal impact of conspiracy theories.

Conclusions

The presented findings highlight the significant role of critical thinking in shaping beliefs in conspiracy theories. Low and very low levels of critical thinking are associated with greater acceptance of conspiracy explanations, while very high levels of critical thinking correspond to a significant reduction in such beliefs. These findings suggest that fostering critical thinking can serve as a key mechanism for enhancing resilience against misinformation. Demographic factors such as gender, age, education level, and type of education further modulate the relationship between critical thinking and belief in conspiracy theories, particularly at the extremes of critical thinking ability. These interactions underscore the importance of tailoring interventions to demographic contexts, with special attention to populations identified as more vulnerable to misinformation due to limited critical thinking skills.

Educational systems have a pivotal role in equipping students with the analytical tools necessary to navigate an increasingly complex information landscape. The article makes an important contribution to the interdisciplinary debate on the role of critical thinking in forming beliefs and susceptibility to disinformation, particularly conspiracy theories. The obtained results underscore

the need for comprehensive educational programs that prioritize the development of critical thinking and information literacy. Such programs should teach students not only to analyze and evaluate information but also to approach it with scientific skepticism and to question the reliability of first impressions. By fostering these skills, educational interventions can empower individuals to become more discerning consumers of information.

REFERENCES

- Abrami, P., Bernard, R.M., Borokhovski, E., Waddington, D., Wade, C., & Persson, T.J. (2015). Strategies for teaching students to think critically. *Review of Educational Research*, 5(2), 275–314. DOI: 10.3102/0034654314551063
- Bordeleau, J. & Stockemer, D. (2024). On the relationship between age and conspiracy beliefs. *Political Psychology*. DOI: 10.1111/pops.13044
- Cekule, L. & Cekuls, A. (2022). Understanding the potential of information in decision making. In: *Proceedings of 9th SWS International Scientific Conference on Social Sciences – ISC.SS 2022*. SGEM WORLD SCIENCE (SWS). Scholarly Society. DOI: DOI: 10.35603/sws.iscss.2022/s08.090
- Czerwonka, M. (2016). Cognitive reflection test in the context of heuristics, religion and gender. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio H – Oeconomia*, 50(3), 19–28. DOI: <http://dx.doi.org/10.17951/h.2016.50.3.19>
- DiYanni, R. & Borst, A. (2020). *The craft of college teaching: A practical guide*. Princeton University Press. DOI: 10.23943/princeton/9780691183800.003.0011
- Douglas, K.M. & Sutton, R.M. (2018). Why conspiracy theories matter: A social psychological analysis. *European Review of Social Psychology*, 29(1), 256–298.
- Fazio, R.H. & Petty, R.E. (2019). *Attitudes: Their structure, function, and consequences*. Psychology Press.
- Frederick, S. (2005). Cognitive reflection and decision making. *Journal of Economic Perspectives*, 19(4), 25–42. DOI: 10.1257/089533005775196732
- Holmes, N., Wieman, C., & Bonn, D. (2015). Teaching critical thinking. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112(37), 11199–11204. DOI: 10.1073/pnas.1505329112
- Imhoff, R. & Bruder, M. (2014). Speaking (un-) truth to power: Conspiracy mentality as a generalised political attitude. *European Journal of Personality*, 28(1), 25–43.
- Kay, A.C., Whitson, J.A., Gaucher, D., & Galinsky, A.D. (2009). Compensatory control: Achieving order through the mind, our institutions, and the heavens. *Current Directions in Psychological Science*, 18(5), 264–268. DOI: 10.1111/j.1467-8721.2009.01649.x
- Moore, B.N. & Parker, R. (2009). *Critical thinking*. McGraw-Hill Higher Education.

- Myers, J.L. & Well, A.D. (2003). *Research design and statistical analysis*. Lawrence Erlbaum.
- Pennycook, G. & Rand, D.G. (2020). Fighting misinformation on social media using crowdsourced judgments of news source quality. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 117(6), 2775–2783. DOI: 10.1073/pnas.1912444117
- Roebianto, A., Savitri, S.I, Aulia, I., Suciñana, A., & Mubarakah, L., (2023). Content validity: Definition and procedure of content validation in psychological research. *TPM – Testing*, 30, 5–18.
- Sireci, S. (1998). The Construct of Content Validity. *Social Indicators Research*, 45, 83–117.
- Šrol, J., Ballová Mikušková, E., & Čavoјová, V. (2021). When we are worried, what are we thinking? Anxiety, lack of control, and conspiracy beliefs amidst the COVID-19 pandemic. *Applied Cognitive Psychology*, 35, 720–729. DOI: 10.1002/acp.3798
- Stockemer, D. (2023). Conspiracy theories in the US: Who believes in them? *The Forum*, 21(4), 529–550. <https://doi.org/10.1515/for-2023-2022>
- Swami, V., Chamorro-Premuzic, T., & Furnham, A. (2010). Unanswered questions: A preliminary investigation of personality and individual difference predictors of 9/11 conspiracist beliefs. *Applied Cognitive Psychology*, 24(6), 749–761. DOI: 10.1002/acp.1583
- Teovanović, P., Lukić, P., Zupan, Z., Lazić, A., Ninković, M., & Žeželj, I. (2020). Irrational beliefs differentially predict adherence to guidelines and pseudoscientific practices during the COVID-19 pandemic. *Applied Cognitive Psychology*, 35, 486–496. DOI: 10.1002/acp.3770
- Toplak, M.E., West, R.F., & Stanovich, K.E. (2014). Assessing miserly information processing: An expansion of the Cognitive Reflection Test. *Thinking & Reasoning*, 20(2), 147–168. DOI: 10.1080/13546783.2013.844729
- Vranić, A., Hromatko, I., & Tonković, M. (2022). “I Did My Own Research”: Overconfidence, (Dis)trust in Science, and Endorsement of Conspiracy Theories. *Frontiers in Psychology*, 13. DOI: 10.3389/fpsyg.2022.931865
- Wilson, J.A. (2018). Reducing Pseudoscientific and Paranormal Beliefs in University Students Through a Course in Science and Critical Thinking. *Science & Education*, 27, 183–210. DOI: 10.1007/s11191-018-9956-0

NOTA O AUTORACH?????

APPENDIX. The research tool

Belief in Conspiracy Theories Questionnaire

Please indicate an answer – a, b, c, or d – with which you agree the most.

1. Please indicate with which description of the causes of the COVID-19 pandemic – a, b, c, or d – you agree the most.
 - a. As doctors explain, the original source of the SARS-CoV-2 pandemic, which is a pathogen belonging to the coronavirus family, can be traced to the breaking of the interspecies barrier, i.e., the colonization of the human population by a pathogen of animal origin.
 - b. It cannot be ruled out that the pandemic was unleashed for profit, so that pharmaceutical companies could make money on us – in short, so that the rich would get richer.
 - c. U.S. scientists say that the Chinese may have studied a strain of coronavirus found in bats there, but during sequencing the sample became contaminated with other animal DNA from monkeys and hamsters, which are used for research in laboratories.
 - d. I have no opinion on the cause of the COVID-19 pandemic.
2. Please indicate with which description of how 5G technology works – a, b, c, or d – you agree the most.
 - a. 5G uses waves in a completely different part of the spectrum, where much lower levels of radiation are emitted. This places it in the non-ionizing part of the spectrum, along with 4G technology, microwaves and radio waves, which we have been living safely with for years, and in the case of radio waves for almost a century.
 - b. The operation of 5G networks relies on cellular transmitters operating within frequencies inherent in millimeter-wave radio waves, which have a very short range. To ensure constant connectivity, small cellular transmitters will be set up in groups, in places where users will need connectivity to supplement the macrocell network. 5G macrocells will use MIMO antennas, which have multiple connection elements to simultaneously send and receive large amounts of data.
 - c. I have no opinion on how 5G technology works.
 - d. 5G technology poses health risks. So do 4G and 3G technologies. They cause electromagnetic radiation emitted by 5G communications, which is harmful to humans.
3. Please indicate with which description of Artificial Intelligence – a, b, c, or d – you agree the most.
 - a. AI is part of a secret plan of the global elite to create a new world order. AI is being created by the elite to take control of humanity and create a unified society that will be subject to total control. According to

conspiracy theory proponents, artificial intelligence will be used to monitor people, control their thoughts and actions, and even eliminate those who oppose the new order. Artificial intelligence is a tool in the hands of global elites who want to create a dystopian world in which humanity will only be a tool to achieve their goals.

- b. Artificial intelligence (AI) is a field of computer science and science that deals with the design of systems and algorithms that are capable of making decisions and performing tasks that typically require human intelligence, such as image recognition, natural language understanding, planning, decision-making, or machine learning. AI systems are typically built from algorithms that analyze and learn from input data, such as sensory data or textual data.
 - c. Artificial intelligence is a set of technologies and methods that allow computers to understand and mimic human intelligence. Nowadays, AI can be found in various forms, such as chatbots, voice assistants, recommendation systems and autonomous cars.
 - d. I have no knowledge of Artificial Intelligence.
4. Please indicate with which definition of the New World Order (NWO) – a, b, c, or d – you agree the most.
- a. I don't know what the NWO is.
 - b. NWO – New World Order – is a secret organization consisting of leaders of states, corporations and international organizations, which plans to introduce a world government and eliminate national sovereignty. Proponents of conspiracy theories believe that the NWO is responsible for various global crises and conflicts, and it controls the media and financial system. However, there is no evidence of such an organization or plan to introduce a world government.
 - c. New World Order (NWO) is a term referring to the concept of global unity and order, which aims to bring stability and peace to the world. NWO is identified with the idea of a global government in which power is centralized and controlled by a small group of decision-makers. One of the most important aspects of the NWO is its impact on politics and economics, which aim to advance global goals and interests. Although there is no clear definition of the NWO, the concept is often used in political and social discourse.
 - d. The New World Order is a concept that rules the world and aims to dominate and control society through a small political, economic and media elite. The NWO is a conspiracy theory that appears in various forms around the world and is often identified with secret organizations such as the Illuminati and the Freemasons. Proponents of conspiracy theories believe that the NWO aims to establish total control over humanity and eliminate individual freedom.

5. Please indicate with which description of global warming – a, b, c, or d – you agree the most.
- a. The Earth's climate is constantly changing. However, it is a very slow process. Therefore, scientists do not agree whether the warming observed in our time is caused by human activity or whether it is a natural change.
 - b. Global warming is the result of excessive concentrations of gases in the atmosphere, and thus an increase in the greenhouse effect, which causes the Earth's temperature to rise. It is estimated that it is currently 1.5°C higher compared to data from the late 19th century. This may not seem like much, but it is important to remember that this is an averaged result. Some regions of the world, such as Africa and Europe, are heating up much more strongly. This seemingly small increase in temperature is causing major climate change that could result in threats to health and life on Earth.
 - c. I have no knowledge of global warming.
 - d. The average temperature of the Earth's surface in the mid-19th century (before the Industrial Revolution) was used as the starting temperature to determine the amplitude of change. In the mid-20th century, it increased by an average of 0.5° C, and in the last 15 years it has already increased by about 1° C. This long-term trend of rising temperatures has been called global warming. It is positively correlated with the increase in the concentration of gases.

Krzysztof Gerc<http://orcid.org/0000-0003-1124-2315>

Jagiellonian University in Kraków

krzysztof.gerc@uj.edu.pl**Jean Marie Novak**<http://orcid.org/0009-0002-0278-645X>

San Jose State University, California

jean.novak@sjsu.edu

DOI: 10.35765/pk.2025..5104.22

Neurodiversity: Conceptualizing Self-Identity Conditions

ABSTRACT

The analysis of neurodiversity demonstrates that the identity of neuroatypical individuals is shaped by the dynamic interaction of personal and sociocultural dimensions, consistent with social identity theories and interactionist concepts of self-development. Neurodiversity functions as both a scientific and cultural category, approached through the lens of positive psychology, philosophy of mind, and inclusiveness research. It is also interpreted in terms of social narratives that redefine the meaning of neurodevelopmental diversity in the public arena. This article highlights the tension between an affirmative approach to neurodiversity and a critique of its vague terminology and limited falsifiability. It emphasizes that understanding neurodiversity as a framework for identity development requires integrating the psychological conditions of individual experience and self-knowledge with the cultural dimensions of advocacy movements and inclusive practices. The need for an interdisciplinary approach, integrating psychology, cultural studies, and social policy, to better understand the processes accompanying the identity development of neurodivergent individuals and to support their participation in social life is recommended. As a result, this approach allows for new research perspectives in psychology, cultural studies, and social policy planning to better understand and provide adequate guidance to neurodivergent individuals.

KEYWORDS: neurodiversity, neuroatypical, neurotypical, identity, inclusivity

STRESZCZENIE

Neuroróżnorodność: konceptualizacja własnej tożsamości

Artykuł podejmuje problematykę neuroróżnorodności jako kluczowego pojęcia współczesnego dyskursu psychologicznego i kulturoznawczego, akcentując jej znaczenie w procesie konceptualizacji tożsamości jednostki. Neuroróżnorodność, wyrosła z tradycji samorzeczniczej, a następnie rozwinęta w kontekście

akademickim, stanowi alternatywę wobec paradygmatu biomedycznego, proponując ramy interpretacyjne dla rozumienia odmienności neurologicznych jako naturalnej zmienności ludzkiego funkcjonowania. Analiza pokazuje, iż tożsamość osób neuroatypowych kształtuje się w dynamicznej interakcji wymiarów osobistych i społeczno-kulturowych, zgodnie z teoriami tożsamości społecznej i interakcjonistycznymi koncepcjami rozwoju „Ja”. Neuroróżnorodność funkcjonuje zatem jednocześnie jako kategoria naukowa i kulturowa – ujmowana w perspektywie psychologii pozytywnej, filozofii umysłu oraz badań nad inkluzyjnością. Bywa też interpretowana w kategoriach narracji społecznych, które redefiniują znaczenie zróżnicowaniu rozwoju neurologicznego w przestrzeni publicznej. W artykule zwrócono uwagę na pewne napięcie zarysowujące się między afirmatywnym ujęciem neuroróżnorodności a krytyką jej nieprecyzyjnej terminologii i ograniczonej falsyfikowalności. Konkluzja publikacji wskazuje, że zrozumienie neuroróżnorodności jako ram rozwoju tożsamości wymaga integracji wymiaru psychologicznego (indywidualne doświadczenie człowieka, samowiedza, kondycja) z kulturowym (ruchy samorzecznicze, praktyki inkluzyjne), co otwiera nowe perspektywy badawcze w psychologii, kulturoznawstwie, ale również w planowaniu polityki społecznej.

SŁOWA KLUCZE: neuroróżnorodność, neuroatypowość, neurotypowość, tożsamość, inkluzyjność

Introduction

The disciplines of sociology, philosophy, cultural studies, and psychology are currently interested in the self-identification of individuals based on their social, cultural, and structural interactions (Mauldin & Fannon, 2020). Simultaneously, there is the emergence of the concept of neurodiversity, along with the evolution of its definition and application, and reflection on inclusivity, as well as the acceptance of diversity in society. The theoretical framework of neurodiversity rests on the pillars established by positive psychology, along with others, including the concept of the seven vectors of development introduced by Arthur Chickering (Fung, 2021; Fung & Doyle, 2021). This framework emphasizes the rights of neurodiverse individuals and counters the discrimination of these individuals. As a cultural phenomenon, it is directly linked to the advocacy and self-advocacy movement of neurodiversity. The concept of neurodiversity radically challenges the views between the medical and social models of illness and disability, seeking a different perspective by drawing from framework of the ecological (Chapman, 2021) and interactionist models (Dwyer, 2022). It also considers the context of self-identity development, particularly for neurodivergent individuals.

Neurodiversity and Self-Identity

Alicia A. Broderick and Ari Ne’Eman (2008) recognized the importance of self-identity in autism, and also that it involves an invisible disability. Currently, scientists are becoming increasingly more interested in developing a universal self-identity development model along with defining specific characteristics in neurodiverse individuals. The concept of self-identity is a complex and multifaceted construct, referred to, among other things, as “self-representations.” It represents a form of self-knowledge that encompasses the unique characteristics of a person, that are identified by that person, and which distinguish them from other members of the population. Self-identity significantly transcends the boundaries of the somatic (body) context. In Deaf culture, the concept of self-identity is characterized by Stein E. Ohna’s (2004) knowledge of the individual, which includes basic personal characteristics and an understanding of who one is. Identity development is also closely linked to current and past experiences and the interactions between the person and their surrounding social environment (Chen, 2014). Personal, social, and community roles constitute the foundation of self-identity. These roles are organized in a hierarchy of importance, and there is a tendency to select those that are the most meaningful to the individual (Davis, Love, & Fares, 2019). According to Ohna (2004), self-identity development is an interactive process. There is a close connection between experiences derived from interpersonal processes and language, which enable the person to understand what is being experienced. Therefore, it is impossible to separate the personal and sociocultural dimensions of self-identity. Laura Mauldin and Tara Fannon (2020) also emphasize the importance of physical characteristics in the formation of self-identity. Hence, self-identity is a form of self-definition based on social relationships and individual characteristics.

Social identity theory developed by Henri Tajfel assumes that there are two key aspects related to an individual’s functioning in a group (Tajfel & Turner, 1979). The first is personal identification, that is understood as a set of individual characteristics which include abilities and/or intelligence, and the second is social identification, which is understood as the self-concept created by the individual based on the knowledge of belonging to a given group, in addition to the emotional connection associated with that group. Social group identification is extremely important for an individual and, if associated with a positive self-evaluation, it increases the motivation to maintain identity with that group. However, if there is a decrease in the positive self-evaluation of the group, it can lead to a decrease in personal self-esteem. In this case, an individual can apply one of three basic strategies. The first strategy is social mobility, which involves the individual leaving the group and moving to a group with a more positive social environment. The second strategy is social

creativity, which involves the ability to transform a negative evaluation into a positive one, thus reevaluating and reappraising a situation that threatens the positive evaluation of the group. The final strategy is social change. It is understood that the individual has the ability to develop a positive self-image and be perceived positively by group members from a different group (Tajfel & Turner, 1979). Social identity theory addresses group processes, intergroup relations, and the foundations of the social-self. It was originally developed and applied to understand social phenomena such as racism, prejudice, and discrimination. Its basic premise is the tendency for individuals to perceive themselves through the lens of various social categories, which include religious and gender affiliations, age cohorts, and membership in specific organizations (Cadsby, Du, & Song, 2016). Social identity is defined as part of an individual's self-concept that is derived from membership in any type of group and includes the values one holds and the emotional meaning one attaches to membership in that group (Chapman & Dammeyer, 2017). Belonging to a social group and finding one's place within it complements and develops self-representation and its value. Vivian L. Vignoles (2018) and Daan Scheepers & Naomi Ellemers (2019) emphasize that social identity theory consists of two aspects. One is the psychological dimension, which describes the cognitive processes underlying the definition of personal social identity and is based on the assumption that people strive for positive social identification. The second is a socio-structural dimension, which addresses how people cope when dealing with negative social identification.

Lech Witkowski (1988) states that one's sense of identity (the equivalent of self-identity) is mostly socially constructed and built through the individual's cognitive abilities within the sociocultural environment. This perception proposes a perspective on human identity that is completely different from that proposed by Tajfel (1979). According to Witkowski a self-identity profile that encompasses the triad of competence, concept, and condition is more appropriate. This process of identity formation/development is unique in that it occurs through continuous interaction between the individual and that individual's sociocultural environment. It has been defined by Witkowski as "contact in action" (1988, p. 113). Identity development progresses from the acquisition, or lack of, competence in interactions with other people both culturally and socially, thereby forming a self-concept, and finally leading to the condition of self-identity. Witkowski states that in addition to the process of identity development, its formation is also influenced by social mechanisms of identity maintenance. Three basic types of identification processes participate in identity formation, "recognition" of the environment, "reflection" of expectations existing in the environment, and the process of creating an ideal "self." The author of this concept notes that the manifestation of a developmental crisis depends on

which identification process encounters potential obstacles (Witkowski, 1988, p. 118).

Witkowski's triadic concept of identity is applied in this article with reference to the analysis of the phenomenon of neurodiversity. It is based on the assumption that competence corresponds to the self-assessment of personal social competence, and that self-concept corresponds to the self-assessment of the individual, and that the specific core of identity is a condition of the self-concept which is manifested in self-narratives.

When belonging to specific groups with varied social categories, such as gender or ethnicity, which consequently have rigid and closed boundaries, leaving the group may seem impossible (Scheepers & Ellemers, 2019). Additionally, a group stigmatized by society may also strengthen self-esteem through even stronger identification and engagement in activities promoting so-called social change or social creativity.

Neurodiversity – From Traditional Self-Advocacy to Scientific Conceptualization

The publication *Neurodiversity: Discovering the Extraordinary Gifts of Autism, ADHD, Dyslexia, and Other Brain Differences* by Thomas Armstrong (2010) cites neuroscience and positive psychology as sources for the conceptual development of neurodiversity. It addresses approaches that highlight resources and characteristics that distinguish individuals rather than emphasizing their deficits. It also assumes that diversity is conditioned by significant differences in neurological functioning and, therefore, does not necessarily imply a significant deficit of sensations, emotions, existential and intellectual experiences, or various manifestations of participation in the fullness of life. Neurodiversity refers to the recognition and acceptance of multiple variations in the functioning of the nervous system, especially in the context of neurodevelopmental differences in humans. This includes understanding that there is natural variation in brain structure and function, leading to differences in perception, learning, communication, and behavior. Over time, neurodiversity has emerged as a new approach, offering an alternative to the biomedical model. For example, it aims to depathologize diagnostic conditions such as autism and, under all circumstances, move away from labeling autism as a profound disorder.

Dorota Pufund (2025) proposes a contextual map for the concept of neurodiversity distinguishing it into three contexts: epistemological (containing a certain description of reality), sociological (a semantic and axiological community), and theoretical-methodological (studies related to neurodiversity). When describing the phenomenon of neurodiversity, it is also worth considering the

cultural aspect, as the characteristics of individual and social group development are currently described as a synergistic effect of the interactions of elements established by genetic and environmental norms. The way in which the potential for certain traits is defined and estimated to manifest individually or socially is significant.

An American journalist Harvey Blume (1998) states:

Neurodiversity may be every bit as crucial for the human race as biodiversity is for life in general. Who can say what form of wiring will prove best at any given moment? Cybernetics and computer culture, for example, may favor a somewhat autistic cast of mind.

This seemingly exclusive journalistic message reflects the importance of neurodiversity for Western cultures in the late 20th and early 21st centuries. Neurodiversity is highlighted as the quality of life of individuals whose neurological development differs from the so-called typical developmental trajectory. It presents characteristics of individuals with their own identity, personality, and unique analytical cognitive style (Armstrong, 2010), while simultaneously emphasizing and specifying the difficulties in their social lives along with perceived psychological complications. In contemporary discourse, neurodiversity is sometimes referred to as an “umbrella term,” encompassing autism spectrum disorders (ASD), ADHD, dyslexia, Tourette syndrome, hypersensitivity, and even obsessive-compulsive disorder (Mellifont, 2021).

When discussing neurodiversity, it is worth recalling that when the neurodiversity hypothesis was emerging in the 1990s, it was considered controversial for many years (Broderick & Ne’eman, 2008; Jaarsma & Welin, 2012). The disturbance of physiological functions was understood as a manifestation of biological diversity, reflecting a specific alternative to the neurological and cognitive functioning characteristics of the majority of the population (Broderick & Ne’Eman, 2008).

Steve Silberman (2015) describes the circumstances surrounding the formation of the first organization in the 1990s of autism self-advocates known as the Autism Network International. In 1998, one of the movement’s co-founders, Jim Sinclair (1998), published on his website the first definition of the word “neurotypical” (NT) – used both as a noun and an adjective. It described individuals with a typical neurological profile. In subsequent years, and somewhat based on this definition, the antonym “neuro-atypical” (Sinclair, 1998) arose. This term is currently avoided, and the commonly used equivalent of “neuro-atypical” is “neurodiverse.” According to supporters of its use, including the autistic self-advocates, the term protects against the medicalization of selected neurodevelopmental disorders, especially those of a lesser degree of severity, and also against the exposure of developmental deficits, emphasizing the different

functioning characteristics exhibited, for example, by individuals with ASD (Furgal, 2022).

Neurodiversity – A Perspective Against the Medicalization of Selected Disorders

In contrast to the disorders characterized in terms of abnormalities inherent in the biomedical model, the neurodiversity paradigm describes: ASD, ADHD, and other disorders, as manifestations of the natural variability of the human central nervous system, which, when confronted with the barriers of a neurotypical environment, present with a sense of inadequacy (Bölte et al., 2021). These barriers currently include misunderstandings and inappropriate treatment from the perspective of the neurodiverse individual (i.e., receiving unconstructive or derogatory criticism, arbitrarily being interpreted as having negative intentions, being described as lazy, or in situations where neglecting duties it is explained as a deterioration in the psychophysical condition). On the other hand, proponents of the neurodiversity paradigm emphasize the positive aspects of the functioning of neurodiverse individuals. For example, individuals with ADHD are creative, innovative, determined in pursuing goals, have the ability to take risks, and are able to hyper-focus (Nicolaou et al., 2011). This neurodiversity movement also focuses on designing environments tailored to the needs of specific individuals so that they can function as effectively as possible (Cierzniewska and Podgórska-Jachnik, 2021; Pisula et al., 2024). A constructive approach to these ADHD characteristics may be essential, especially in school, academic, and professional environments (Chrysochoou et al., 2022; Pisula et al., 2024).

Neurodiversity, therefore, means adopting a new perspective on people with neurodevelopmental disorders, thereby providing an alternative to the biomedical model. The goal of this perspective is to avoid stigmatizing ASD, ADHD, dyslexia, and other conditions associated with pathological implications of a diagnosis specific to the disorder that is linked to the biopsychosocial and social models of disability. Neurodiversity conventions even advocate for abandoning the term “disorder.” This perspective provides the basis for, among other things, an alternative to the term “autism spectrum disorder,” (ASD) to “autism spectrum conditions” (ASC) instead. The term ASC was introduced by Simon Baron-Cohen (2017) to avoid the term disorder. He recognized that the term “disorder,” due to its negative connotation, may devalue the competences of individuals with autism. The term “conditions,” however, signals that these disorders can vary in severity, and that individuals with these disorders should be treated by society in the same way as other people, rather than viewed as having traits stemming from a different way of perceiving the world.

As previously mentioned, in addition to individuals with ASD, neurodiversity over time has come to also include individuals with ADHD, Tourette syndrome, dyslexia, dyscalculia, dysgraphia, and sensory impairments (Price, 2022). Neurodiversity, in its broadest and most controversial definition, is recognized primarily as a philosophy of social acceptance and the promotion of equal opportunities for all individuals, regardless of their neurobiological characteristics (Jaarsma & Welin, 2012). Additionally, and indirectly, beyond the signaled criticism of the excessive medicalization of disability issues with biological and psychological etiology, the concept also stems from resistance to the dominant belief in contemporary disability discourse that disorders are exclusively dysfunctional (Armstrong, 2010).

Neurodiversity proponents also document the continuing lack of full acceptance in certain communities regarding the differences in the functioning and perception of reality between neurodiverse and neurotypical individuals. Proponents of neurodiversity highlight the unavailability of systemic solutions that would foster the self-fulfillment of the neurodiverse group. They see this diversity as an evolutionary process, in which the effects can be observed in the changes in the structure of the brain, made possible by its specificity and its ability to adapt within a unique ecosystem. For example, instead of treating autism as a serious developmental disorder, with clinically detectable symptoms or behaviors associated in most cases with distress and impairments in individual functioning, there is neurodiversity, a concept that is still controversial in various circles. However, in this framework, specific autism spectrum conditions (ASC) exemplify the diversity of traits that characterize humans.

Proponents of this concept point out that the category “disorder” should only be applied when a person experiences primarily negative consequences as a result of their condition, when changes in their environment do not lead to improved functioning, as in cases with severe depression, schizophrenia, and other disorders. ASD, ADHD, and other disorders, in addition to difficulties in functioning manifested in specific areas, also encompass positive aspects (such as specific talents, the ability for detailed analysis, mathematical reasoning, etc.). In addition, optimal functioning depends largely on a supportive environment. Therefore, according to proponents of the neurodiversity concept, ASD should be considered a different developmental pattern rather than a disorder. Simon Baron-Cohen (2017) advocates against stigmatizing individuals with ASD due to their differences, but instead focusing on developing their strengths and individual abilities, which are, to some extent, related to autism itself. The enormous role played by a supportive environment is highlighted for the optimal development and satisfactory functioning of people with ASD. Due to their specific developmental needs, they often require different conditions to function as those offered to neurotypical people.

Simon Baron-Cohen (2017) states that although there are clear and undeniable differences between autistic and neurotypical people in terms of brain structure and activity, neuronal functioning, genetics, learning processes and behavior, these differences should not be treated as a disorder requiring deep therapeutic intervention. Rather, they should be understood as a developmental variation that forms an integral element of an individual's identity.

Neurodiversity and Supporting Human Development

The concept of neurodiversity, particularly as it pertains to autism, was initiated by autistic individuals communicating via the Internet. The term was coined by sociologist Judy Singer (1999) in her article "Why Can't You Be Normal for Once in Your Life?" where she described a "Problem with no Name" and proposed a new category framing autism as a difference. She introduced "Neurologically Different" to add to the familiar political categories of class/gender/race which augment the insights of the social model of disability (p. 64). Contemporary findings indicate that the concept of neurodiversity emerged within the autism community on the Independent Living discussion list, where, as early as 1996, reflections on the cognitive value of neurological differences were already taking shape.

On the other hand, according to proponents of the concept of dysfunction (e.g., Armstrong, 2010; Fenton & Krahn, 2007; Ortega, 2009), the manifestation of ASD results from a developmental pathway that differs from normative development. In keeping with the search for terminological clarity commonly expected in the social sciences, the concepts of "disorders" and "differences" are placed in a relatively universal, hierarchical conceptual system, independent of culturally determined referents (Gerc & Jurek, 2017).

Pier Jaarsma and Stellan Welin (2012) distinguish two approaches to neurodiversity. One is the narrow and the other is the broad approach. The broad approach assumes that individuals with ASD demonstrate neurological differences resulting from a distinct developmental trajectory. This approach affirms that all neurological differences are aimed at fostering social acceptance and achieving comparable capabilities for neurologically atypical individuals. However, it is controversial among researchers of neurodevelopmental disorders and is difficult to empirically verify. On the other hand, the narrow approach assumes that only individuals with relatively high cognitive functioning (i.e., those with ASD, ADHD, and dyslexia) can be perceived as neurologically diverse, while those with poorer functioning can be perceived as exhibiting a disorder or disability. According to Jaarsma and Welin (2012), only the latter approach appears to have sound justification and to translate significantly into an improved quality of life for individuals with ASD.

It is worth referring here to the concepts distinguished by David J. Chalmers (2010), which perfectly correspond to the issue of neurodiversity, including the phenomenal mind and the psychological mind. As Chalmers assumed, the phenomenal mind refers to the way a specific person or other organism feels and experiences something (as cited in Bremer, 2010, p. 195), while the psychological mind, also known as the intentional mind, “... concerns the mind as the cause of behavior, or mind used to explain particular behaviors of a person” (Bremer, 2010, p. 195). Chalmers’s proposal is consistent with the assumptions of both the broad and narrow approaches to neurodiversity, with the caveat that, in the broad approach, the concept of the phenomenal mind applies to all individuals showing symptoms of a disorder, while in the narrow approach, it applies only to so-called well-functioning individuals.

Broderick and Ne’eman (2008) analyze cultural discourse surrounding autism in their essay, “Autism as Metaphor: Narrative and Counter-Narrative,” framing the dominant trend of treating ASD as a group of disorders, and presenting the concept of neurodiversity as a contrasting narrative. According to these researchers, autism spectrum disorder is also an important part of an individual’s identity. By showing how the metaphor defining the disorder has evolved alongside views on autism, the authors emphasize the strong dependence of labeling related to cultural, social, and scientific contexts. They also believe that research demonstrating the positive aspects of autism could help challenge the current image of this disorder in society and, consequently, contribute to reducing prejudice against individuals whose neurobiology differs in certain respects.

Academic and open-access virtual databases indicate that there are over 300,000 publications concerning individuals with neurodevelopmental disorders including ASD, ADHD, and dyslexia that are currently considered as examples of neurodiversity. However, the vast majority of these works address the etiology (genetic, environmental) or physiology of neurodevelopmental disorders, along with the symptomatology which together create a specific picture of the disorder. A small percentage of the cited publications address the organization of contemporary life for neurodiverse individuals, manifested, for example, in systemic efforts to develop coherent solutions ensuring a supportive environment for both neurotypical and neurodiverse individuals, the availability of alternative and augmentative communication tools, and, above all, providing adults with neurodevelopmental disorders who need substantial support with appropriate living conditions, in line with deinstitutionalization principles (see: Bolak, Gerc, & Perzanowska, 2024).

Research studies in the literature (Zablotsky et al., 2019) indicate that neurodiverse individuals statistically constitute approximately 15–20% of the population, but only a small percentage of this group requires significant support in daily functioning. Anxiety is the most common co-occurring mental health

problem among neurodiverse individuals, occurring five times more frequently than in the general population (Nimmo-Smith et al., 2020). Symptoms of anxiety disorders are more common in this group of individuals, who simultaneously experience more socio-emotional and cognitive difficulties (Keefer et al., 2018). Results from a 2015 study (Wigham et al., 2015) show that both hyper- and hyposensitivity were significantly associated with repetitive motor activity and pressure to engage in stereotyped behaviors, and that both were related to anxiety and intolerance of uncertainty. Later studies replicated these results regarding intolerance of uncertainty (Wingham et al., 2015).

The anxiety experienced, along with the accompanying feelings of loneliness and being misunderstood, is often reported by neurodiverse individuals and can lead to impaired social and cognitive functioning. This can clearly impact educational achievement (disproportionate to the intellectual abilities of neurodiverse individuals), and lead to negative experiences related to acquiring knowledge. Therefore, well-planned interventions for neurodiverse individuals are critical for preventing anxiety-provoking situations, especially since many neurodiverse individuals experience the effects of a lack of adequate support (Sarrett, 2018). Researchers highlight a vicious cycle of mutual feedback, in which difficulties in functioning, which may result from an inappropriate living or work environment contribute to, among other things, a decreased sense of personal worth, which deepens the functional problems of neurodiverse individuals (Kenna, 2023). For this reason, it is important not only to address social actions, but also to adapt the living space of neurodiverse individuals according to their sensory, attentional, and educational needs.

Currently, it is assumed that an adequate, targeted approach to the predispositions and limitations associated with neurodiversity is crucial for ensuring the quality of life of individuals with various disorders (Chrysochoou et al., 2022). Both neurodiversity and neurological disabilities pose different challenges and create opportunities and possibilities for societal and public programs.

Conclusion

The concept of neurodiversity is currently controversial among specialists, and some researchers believe it does not constitute a falsifiable scientific theory, but it can serve as a basis for methodologically sound research. Objections to the concept include the use of vague terminology and its rejection of previously accepted scientific findings. Concerns expressed by critics of the concept of neurodiversity address the potential negation of previously developed systemic solutions in the diagnosis, therapy, and education of ASD individuals. A similar approach is taken by those who call autism a disorder, primarily due to the semantic definition of the term. They do not perceive the term “disorder” as

pejorative, but simply as a description of a phenomenon that, in their opinion, deviates from the norm according to established criteria. This is not a social norm, but a neurological one, as most people are neurotypical because their nervous system functions in a specific way. For them, the disorder hinders the fulfillment of their personal needs, because even with accommodations, they recognize their limitations. However, there are strategies that can potentially avoid this paradox. The first is to recognize the vulnerability that is unique to most neurodiverse individuals, expressed in the existence of the high probability of harm that can occur due to a deficit in certain competencies and/or means of self-protection. Considering that a person is vulnerable can also lead to the risk of being treated as “compassionate” and thereby underestimating the potential of that individual.

A strategy based on a narrow understanding of the concept seems more beneficial for addressing the challenges that accompany society’s acceptance of neurodiversity and its cultural integration. This clearly suggests that individuals with ASD, for example, who function poorly on cognitive and social levels, and require extensive support, justify that they should be recognized as disabled. On the other hand, ASD individuals who function well but are characterized by neurological differences related to a path of socialization, communication, and emotion that differs from the normative path, may accept, under these circumstances, that their developmental trajectory need not ultimately be adverse or unattainable.

To achieve this goal, it is essential to have adequate support from the environment, and to be open and willing to understand the differences in the functioning of neurodiverse people, which requires, among other things, establishing a social education program that provides adequate and comprehensive knowledge on this topic. Additionally, on the part of the neurodiverse individuals, they need to make an effort to leave their personal comfort zone and search for a niche that provides opportunities for these individuals to develop their potential in a safe environment.

REFERENCES

- Armstrong, T. (2010). *Neurodiversity: Discovering the Extraordinary Gifts of Autism, ADHD, Dyslexia, and Other Brain Differences*. Cambridge: Da Capo Press. Retrieved from: <https://extranet.uj.edu.pl/lib/ujagiellonski/,DanaInfo=site.ebrary.com+docDetail.action?docID=10392468&p00=armstrong%20neurodiversity> (access: 30.04.2012).
- Baron-Cohen, S. (2017). Editorial perspective: neurodiversity – a revolutionary concept for autism and psychiatry. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 58(6), 744–747. DOI: 10.1111/jcpp.12703.

- Bolak, E., Gerc, K., & Perzanowska, A. (2024). *Model wspólnotowego miejsca zamieszkania dla osób w spektrum autyzmu*. Kraków: Wydawnictwo JAK.
- Blume, H (1998, 30.09.). Neurodiversity. On the neurological underpinnings of geekdom. *The Atlantic*. Retrieved from: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1998/09/neurodiversity/305909/>
- Bölte, S., Lawson, W.B., Marschik, P.B., & Girdler, S. (2021). Reconciling the seemingly irreconcilable: The WHO's ICF system integrates biological and psychosocial environmental determinants of autism and ADHD: The International Classification of Functioning (ICF) allows to model opposed biomedical and neurodiverse views of autism and ADHD within one framework. *BioEssays*, 43(9), Article no. 2000254. DOI: 10.1002/bies.202000254
- Bremer, J. (2010). *Wprowadzenie do filozofii umysłu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Broderick, A.A. & Ne'Eman, A. (2008). Autism as metaphor: narrative and counter narrative. *International Journal of Inclusive Education*, 12(5–6), 459–476. Retrieved from: https://www.academia.edu/6421135/Broderick_A_and_Neeman_A_2008_Autism_as_metaphor_Narrative_and_counternarrative (access: 28.08.2024).
- Cadsby, C.B., Du, N., & Song, F. (2016). In-group favoritism and moral decision-making. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 128, 59–71. DOI: 10.1016/j.jebo.2016.05.008
- Chalmers, D. (2010). *Świadomy umysł*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chapman, M. & Dammeyer, J. (2017). The significance of deaf identity for psychological well-being. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 22(2), 187–194. DOI: 10.1093/deafed/enw073
- Chapman, R. (2021). Neurodiversity and the social ecology of mental functions. *Perspectives on Psychological Science*, 16(6), 1360–1372. DOI: 10.1177/1745691620959833
- Chen, G. (2014). Influential Factors of Deaf Identity Development. *Electronic Journal for Inclusive Education*, 3(2). Retrieved from: <https://corescholar.libraries.wright.edu/ejie> (access: 20.05.2025).
- Chrysochoou, M., Zaghi, A.E., & Syharat, C.M. (2022). Reframing neurodiversity in engineering education. *Frontiers in Education*, 7:995865. DOI: 10.3389/educ.2022.995865
- Cierzniewska, R., Podgórska-Jachnik, D. (2021). Neurodiversity and (Semantic) Space for Academic Inclusion of People on the Autism Spectrum. *Multidisciplinary Journal of School Education*, Vol. 10, No. 20, 71–88. DOI: 10.35765//mjse.2021.1020.04
- Davis, J.L., Love, T.P., & Fares, P. (2019). Collective Social Identity: Synthesizing Identity Theory and Social Identity Theory Using Digital Data. *Social Psychology Quarterly*, 82(3), 254–273. DOI: 10.1177/0190272519851025

- Dwyer, P. (2022). The Neurodiversity approach(es): what are they and what do they mean for researchers? *Human Development*, 66, 2, 73–92. DOI: 10.1159/000523723.
- Fenton, A. & Krahn, T. (2007). Autism, neurodiversity and equality beyond the “normal”. *Journal of Ethics in Mental Health*, 2(2), 1–6.
- Fung, K.L. (2021). Preface. W: L.K. Fung (ed.), *Neurodiversity: from phenomenology to neurobiology and enhancing technologies*. Washington, D.C.: American Psychiatric Association Publishing, 15–17.
- Fung, K.L. & Doyle, N. (2021). Neurodiversity: The new diversity. W: L.K. Fung (ed.), *Neurodiversity: from phenomenology to neurobiology and enhancing technologies*. Washington, D.C.: American Psychiatric Association Publishing, 1–18.
- Furgał, E. (2022). *Dziewczyna w spektrum*. Ożarów Mazowiecki: Wydawnictwo Biała Plama.
- Gerc, K., Jurek, M. (2017). Rozwój zaburzony czy odmienny – próba analizy pojęciowej w odniesieniu do stanów ze spektrum autyzmu. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Psychologica*. Studia Psychologica 10. FOLIA 238, 189–207. DOI: 10.24917/20845596.10.12.
- Jaarsma, P. & Welin, S. (2012). Autism as a natural human variation: reflections on the claims of the neurodiversity movement, *Health Care Analysis: HCA. Journal Of Health Philosophy And Policy*, 20(1), 20–30. Retrieved from: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:457919/FULLTEXT01.pdf> (access: 20.07.2024).
- Keefer, A., Kreiser, N.L., Singh, V., Blakeley-Smith, A., Reaven, J., i Vasa, R.A. (2018). Exploring Relationships Between Negative Cognitions and Anxiety Symptoms in Youth With Autism Spectrum Disorder. *Behavior Therapy*, 49(5). DOI: 10.1016/j.beth.2017.12.002.
- Kenna, T. (2023). Neurodiversity in the city: Exploring the complex geographies of belonging and exclusion in urban space. *The Geographical Journal*, Vol. 189, 370–382. DOI: 10.1111/geoj.12512.
- Mauldin, L. & Fannon, T. (2020). They Told Me My Name: Developing a Deaf Identity. *Symbolic Interaction*. DOI: 10.1002/symb.482.
- Mellifont, D. (2021). A Qualitative Study Exploring Neurodiversity Conference Themes, Representations, and Evidence-Based Justifications for the Explicit Inclusion and Valuing of OCD. *International Journal of Information, Diversity and Inclusion*, 5(2), 111–138. DOI: 10.33137/ijidi.v5i2.35067.
- Nicolaou, N., Shane, S., Adi, G., Mangino, M., & Harris, J. (2011). A polymorphism associated with entrepreneurship: Evidence from dopamine receptor candidate genes. *Small Business Economics*, 36(2), 151–155. DOI: 10.1007/s11187-010-9308-1.
- Nimmo-Smith, V., Heuvelman, H., Dalman, C., Lundberg, M., Idring, S., Carpenter, P., Magnusson, C., & Rai, D. (2020). Anxiety Disorders in Adults with Autism Spectrum Disorder: a Population-Based Study. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 50(1). DOI: 10.1007/s10803-019-04234-3.

- Ohna, S.E. (2004). Deaf in my own way: Identity, learning and narratives. *Deafness and Education International*, 6(1), 20–38. DOI: 10.1179/146431504790560609.
- Ortega, F. (2009). The cerebral subject and the challenge of neurodiversity. *Bio-sciences*, 4, 425–445. DOI: 10.1017/S1745855209990287.
- Pisula, E., Płatos, M., Banasiak, A., Danielewicz, D., Goszyła, T., Podgórska-Jachnik, D., Pyszkowska, A.M., Rumińska, A.E., & Winczura, B. (2024). *Neuro-różnorodność na polskich uczelniach. Doświadczenia osób studiujących: w spektrum autyzmu, z ADHD i z dysleksją*. Oficyna Wydawnicza Impuls. DOI: 10.62634/9788382943139.
- Price, D. (2022). *Unmasking autism: Discovering the new faces of Neurodiversity*. Harmony Books.
- Pufund, D. (2025). Analiza krytyczna koncepcji neuro różnorodności w kontekście spektrum autyzmu. *Niepełnosprawność i Rehabilitacja*, 97(1), 20–31. DOI: 10.5604/01.3001.0055.1963.
- Sarrett, J.C. (2018). Autism and accommodations in higher education: Insights from the autism community. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 48, 679–693. DOI: 10.1007/s10803-017-3353-4.
- Scheepers, D. & Ellemers, N. (2019). Social Identity Theory. In: K. Sassenberg & M. Vliek (eds.), *Social psychology in action: Evidence-based interventions from theory to practice*. New York: Springer, 129–143.
- Singer, J. (1999). “Why can’t you be normal for once in your life?” From a “problem with no name” to the emergence of a new category of difference. In: M. Corker & S. French (eds.), *Disability and discourse*. Buckingham/Philadelphia: Open University Press, 57–67.
- Silberman, S. (2015). *Neurotribes: The Legacy of Autism and the Future of Neurodiversity*. New York: Avery. DOI: 10.1353/anq.2015.0057.
- Tajfel, H., & Turner, J.C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In: W.G. Austin & S. Worchel (eds.), *The social psychology of intergroup relations*. Monterey, CA: Brooks/Cole, 33–37.
- Vignoles, V.L. (2018). Identity. In: K. Deaux & M. Snyder (eds.), *The Oxford handbook of personality and social psychology* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press, 288–316.
- Wigham, S., Rodgers, J., South, M., McConachie, H., & Freeston, M. (2015). *The Interplay Between Sensory Processing Abnormalities, Intolerance of Uncertainty, Anxiety and Restricted and Repetitive Behaviours in Autism Spectrum Disorder*.
- Witkowski, L. (1988). *Tożsamość i zmiana. Wstęp do epistemologicznej analizy kontekstów edukacyjnych*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Zablotsky, B., Black, L.I., Maenner, M.J., Schieve, L.A., Danielson, M.L., Bitsko, R.H., Blumberg, S.J., Kogan, M.D., & Boyle, C.A. (2019). Prevalence and trends of developmental disabilities among children in the United States: 2009–2017. *Pediatrics*, 144(4), art.20190811. DOI: 10.1542/peds.2019-0811.

Krzysztof Gerc – PhD in humanities, assistant professor in the Department of Management and Social Communication at the Jagiellonian University in Krakow, psychologist, therapist. The main areas of his theoretical and research interests include: rehabilitation psychology, psychological issues of chronically and terminally ill people, and social science methodology. In the field of rehabilitation psychology, a particularly important aspect of his work focuses on the functioning of individuals with developmental disorders in diverse contexts, such as clinical, intrapsychic and cultural-systemic contexts, as well as the problematic issues involving social inclusion, especially those related to individuals with a varied trajectories of neurological development along with their families. He is also involved in research on assessing the effectiveness of therapeutic support offered to people with developmental disorders from the perspective of taking into account psychological and socio-cultural factors.

Jean M. Novak – PhD, CCC-SLP, Full Professor, Emeritus of Speech and Language Pathology, Department of Communicative Disorders, San Jose State University, CA, USA. Her expertise is in the area of bilingualism, multiculturalism, interdisciplinary collaboration, resiliency, and early identification of children with special needs predominately Autism, ADHD, Fetal Alcohol Syndrome, Behavior Disorders, in addition to Mental Illness and Schizophrenia. She has published in these areas as well as presented and taught nationally and internationally in Canada, China, England, Guam, Saudi Arabia, Egypt, Poland, and all over the United States. She has been involved in various projects and research with Autism Tree Project Foundation in San Diego, California for many years. She is passionate in her commitment to help autistic children and their families consider future implications and improve overall quality of life.

Emilia Miodońska<http://orcid.org/0009-0001-1607-0375>

Niezależny badacz

miodonskv@gmail.com**Krzysztof Nowakowski**<http://orcid.org/0000-0002-2982-5124>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

krzysztof.nowakowski@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025..5104.23

Postrzeganie postaci seryjnych morderców przez polskich widzów popularnych produkcji kryminalnych

STRESZCZENIE

Zaprezentowane w artykule badania dotyczą problematyki społecznej percepcji ukazywanych na ekranie postaci sprawców morderstw. W badaniach wzięła udział kilkusetosobowa grupa polskich widzów dwóch popularnych produkcji kryminalnych: serialu *Dahmer – Potwór: Historia Jeffreya Dahmera* oraz filmu *Podły, okrutny, zły*. Dane zebrano za pomocą ankiety internetowej. Wyniki wykazały istnienie związku pomiędzy wyższą oceną atrakcyjności fizycznej aktorów a bardziej pozytywnym postrzeganiem odgrywanej przez nich postaci seryjnych morderców. Aktorzy byli również oceniani jako znacznie bardziej atrakcyjni niż prawdziwi sprawcy zbrodni. Rezultaty przeprowadzonych analiz omówiono w kontekście mechanizmów kształtujących społeczny odbiór przestępczości oraz kulturowych zjawisk z tym związanych.

SŁOWA KLUCZE: filmy kryminalne, *true crime*, seryjni mordercy, efekt aureoli, hybristofilia

ABSTRACT

Perception of Serial Killers by Polish Viewers of Popular Criminal Productions

The research presented in the article deals with the issue of social perception of the characters of murder perpetrators shown on screen. The research involved a group of several hundred Polish viewers of two popular criminal productions: the series *Dahmer – Monster: The Story of Jeffrey Dahmer* and the movie *Extremely Wicked, Shockingly Evil and Vile*. The data was collected through an online survey. The results showed a correlation between higher ratings of the actors' physical attractiveness and more positive perception of the serial killer character portrayed by them. The actors were rated as significantly more

Sugerowane cytowanie: Miodońska, E. i Nowakowski, K. (2025). Postrzeganie postaci seryjnych morderców przez polskich widzów popularnych produkcji kryminalnych. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(51), ss. xxxxxx DOI: 10.35765/pk.2025.5104.23

Nadesłano: 05.04.2025

Zaakceptowano: 22.11.2025

attractive than the actual killers. The results of the analysis are discussed in the context of the mechanisms shaping public perception of crime and the cultural phenomena associated with it.

KEYWORDS: criminal movies, true crime, serial killers, halo effect, hybristophilia

Wprowadzenie – obrazy sprawców przestępstw w kinie i kulturze popularnej

Sposób, w jaki przedstawiany jest na ekranie sprawca przestępstwa, odgrywa istotną rolę w kształtowaniu się u masowego odbiorcy wyobrażeń na temat przestępczości, a co za tym idzie – może również wpływać na społeczną percepcję tego zjawiska oraz postawy przejawiane wobec osób łamiących prawo. Obraz przestępcy w filmach i serialach jest zróżnicowany, obejmuje postacie dopuszczające się szerokiego spektrum czynów zabronionych, poczynawszy od kradzieży czy oszustw finansowych do najcięższych zbrodni. Analizując ten wizerunek, warto jednocześnie zaznaczyć, że filmowi przestępcy nie zawsze ukazywani są w jednoznacznie negatywnym świetle, potrafią pomimo swoich brutalnych czynów wzbudzić u widza współczucie czy nawet podziw. Niejednokrotnie zdarza się, że produkcje o tematyce kryminalnej nie tylko zacierają granice między dobrem a złem, ale także uwypuklają atrakcyjne cechy sprawców (jak np. charyzmę), co może prowadzić do ich swoistej romantyzacji.

Zjawisko romantyzacji przestępców wiąże się z przedstawianiem tych osób jako antybohaterów, funkcjonujących w świecie, gdzie moralność jest względna, a przestępcze życie bywa motywowane przez okoliczności zewnętrzne, takie jak niesprawiedliwość społeczna czy trudne doświadczenia z przeszłości. Przykłady tego typu obrazów obecne są w filmach *Bonnie i Clyde* oraz *Ojciec chrestny*, w których główni bohaterowie, mimo ujawnianej brutalności i bezwzględności, ukazywani są jako osoby wierne swoim zasadom i walczące z niesprawiedliwym systemem, co może wzbudzać u widzów sympatię i wpływać na ich pozytywny odbiór (Cavender i Deutsch, 2007). Występująca w produkcjach filmowych romantyzacja przestępców w dużej mierze opiera się także na idealizowaniu relacji międzyludzkich, które tworzą. Widzowie bywają świadkami scen, w których przestępca wykazuje lojalność wobec swojej rodziny czy najbliższych przyjaciół, co tworzy wrażenie, że mimo popełnionych zbrodni jest on osobą uznającą pewne moralne zasady. Taki wizerunek sprawców przestępstw sprawia, że czyny, których się dopuszczają – w tym przemoc – mogą być postrzegane jako coś nieuniknionego lub nawet usprawiedliwionego. Ponadto, pojawiająca się u części widzów skłonność do identyfikowania się z tego typu postaciami prowadzi do osłabienia negatywnej moralnie oceny ich działań (Surette, 2015).

Wykorzystywana w kinematografii figura antybohatera¹ w przypadku obrazów przedstawiających przestępców nieraz wiąże się z ukazywaniem ich jako postaci niejednowymiarowych, o skomplikowanej przeszłości i złożonym charakterze. Zdarza się, że fabularnie są oni osadzeni w świecie pełnym moralnych dwuznaczności, co powoduje, że odbiorcom łatwiej jest zrozumieć, a nawet zaakceptować motywacje stojące za podejmowanymi przez nich czynami łamiącymi prawo (Rafter, 2006). Antybohater w kinie kryminalnym często staje się symbolem buntu przeciwko systemowi, co może sprawiać, że widzowie zaczynają utożsamiać się z jego walką i pragnieniami. Przykładem takiego przedstawienia są postaci Bonnie i Clyde’a. Sposób ich kreowania sprawia, że widz skłonny jest postrzegać je jako osoby walczące o wolność i niezależność w niesprawiedliwym świecie pomimo dokonywanych przez nie aktów przemocy i przestępczego stylu życia. Przedstawianie antybohaterów jako bardziej „ludzkich” ułatwia odbiorcom identyfikację z nimi (Cavender i Jurik, 2012).

Ważną rolę w postrzeganiu kinowych i serialowych postaci przestępców odgrywa psychologiczny mechanizm nazywany efektem aureoli. Polega on na przypisywaniu jednostce pozytywnych cech na podstawie jednej, dominującej i zazwyczaj społecznie uznawanej za atrakcyjną cechy. U sprawców przestępstw prezentowanych na ekranie cechą tą jest zazwyczaj charyzma, wysoka inteligencja lub atrakcyjność fizyczna. Działanie efektu aureoli można zaobserwować na przykładzie obrazu fikcyjnego seryjnego mordercy – Hannibala Lectera z filmu *Milczenie owiec*. Pomimo popełnionych morderstw jest on przedstawiony jako osoba charyzmatyczna, ale jednocześnie wyjątkowo inteligentna i niezwykła, co sprawia, że widzowie zaczynają patrzeć na niego z podziwem (Schmid, 2005). Przypisywanie filmowym przestępcom cech społecznie uznawanych za atrakcyjne (pewny siebie, przystojny, z urokiem osobistym, błyskotliwy, silny, niezależny) sprzyja tworzeniu się wśród odbiorców pozytywnych skojarzeń z nimi związanych, co może przysłać negatywną ocenę moralną ich czynów. Sprawia, że dla widza bardziej stają się oni postaciami fascynującymi niż są postrzegani przez pryzmat popełnionych brutalnych zbrodni.

Badacze opisujący obrazy przestępczości w kulturze (m.in. Schmid, 2005; Jewkes, 2015; Kelly, Lynes i Hart, 2023) zauważają, że postacie przestępców, którzy przedstawiani są jako atrakcyjni, inteligentni lub moralnie skomplikowani, mogą wywoływać pozytywne reakcje u widzów – są oni wówczas postrzegani jako mniej niebezpieczni i zyskują przychylne nastawienie u odbiorcy. Ponadto ukazywanie przestępców na ekranie w sposób niejednoznaczny, na

1 Należy zaznaczyć, że postać antybohatera, który pomimo niemoralnych czynów wzbudza u odbiorcy pozytywne uczucia, nie jest zabiegiem fabularnym wykorzystywanym wyłącznie w produkcjach filmowych. Motyw ten występuje chociażby w literaturze, zarówno romantycznej (np. targany wewnętrznymi konfliktami zabójca Giaur, sportretowany przez G. Byrona), jak i XX-wiecznej (np. kierujący zorganizowaną grupą przestępczą Don Corleone z powieści *Ojciec chrzestny* M. Puzo).

przykład jako ofiar niesprawiedliwego systemu, zmniejsza ich negatywną ocenę społeczną. Romantyczny obraz filmowych sprawców przestępstw może osłabiać negatywne reakcje wobec rzeczywistych przestępców. W rezultacie widzowie mogą wykazywać większe zrozumienie dla osób łamiących prawo lub nawet fascynację przestępczością, która w skrajnym nasileniu uważana jest za pozakliniczną formę hybristofilii (Schmid, 2005).

Hybristofilia kliniczna to rodzaj zaburzenia preferencji seksualnych polegający na odczuwaniu pociągu i pobudzenia seksualnego w obecności partnera, który dopuścił się czynu zabronionego, często z użyciem przemocy (Williams, Slater i Tamayo Gomez, 2024). Pojęcie hybristofilii pozaklinicznej odnosi się do znacznie łagodniejszej formy tego typu zachowań i dotyczy bardziej zjawiska społecznego niż fenomenu z zakresu psychopatologii. Hybristofilia pozakliniczna polega na przejawianiu silnego zainteresowania czy nawet fascynacji postaciami przestępców, które prezentowane są masowemu odbiorcy przez kulturę popularną, bez dążenia do zaspokojenia potrzeb seksualnych czy tworzenia z nimi intymnych relacji. W tym przypadku dochodzi do wytworzenia się swoistej „paraspołecznej”, jednostronnej i emocjonalnej więzi pomiędzy widzom a postacią fikcyjnego przestępcy (Cohen, 2001). Zainteresowanie ukazwanymi na ekranie postaciami przestępców najwyraźniej widoczne jest w odniesieniu do jednej kategorii sprawców – seryjnych morderców. Znajduje ono swoje odzwierciedlenie zarówno w popularności przedstawiających ich seriali i filmów kryminalnych, takich jak *Mindhunter*, *Narcos* czy *Dexter* (Surette, 2015), jak i rozpowszechnieniu produkcji typu *true crime*². Przejawy fascynacji seryjnymi mordercami można zaobserwować też w szerszym kontekście – przestrzeni cyfrowej (fora internetowe, strony fanowskie i platformy społecznościowe poświęcone tej tematyce), a także widocznym w Stanach Zjednoczonych zjawisku komercjalizacji seryjnych morderców, polegającym na wykorzystaniu do celów marketingowych wizerunków rzeczywistych sprawców morderstw, takich jak John Wayne Gacy, Jeffrey Dahmer, Ted Bundy czy Richard Ramirez. Produkty zawierające podobizny wymienionych przestępców (koszulki, kubki, breloczki, plakaty itp.) są dostępne w sprzedaży internetowej na platformach *e-commerce* typu Etsy, a ich popularność wskazuje na istnienie zapotrzebowania na tego rodzaju akcesoria.

Na opisywane wyżej zjawisko romantyzowania przestępców warto również spojrzeć z szerszej, społeczno-kulturowej i medioznawczej perspektywy. Przestępczość, szczególnie w postaci agresji kryminalnej, należy bowiem do tematów często podejmowanych we współczesnej przestrzeni medialnej. Media – zarówno tradycyjne, jak i cyfrowe, wprowadzając odbiorcę w świat zbrodni,

2 *True crime* to filmowy i telewizyjny gatunek narracyjny, który opowiada o autentycznych zbrodniach, często koncentrując się na szczegółach dochodzeń, procesów sądowych oraz psychologii sprawców i ofiar.

nie ograniczają się jedynie do dokumentowania rzeczywistych zdarzeń, ale konstruują określony wizerunek sprawców czynów przestępczych i ich ofiar. Obraz ten, choć nie zawsze jest spójny z dowodami naukowymi czy danymi statystycznymi, odnosi się do tematów wyrazistych, wyróżniających się z tła informacyjnego, przyciągających uwagę i budzących emocje u odbiorcy. Z tego względu najcięższe przestępstwa, takie jak zabójstwo, są tematem atrakcyjnym medialnie (Sidor, 2018). Z drugiej strony, zainteresowanie przemocą kryminalną i wyraźna obecność tego typu treści i motywów nie tylko na ekranie, lecz także w prasie, literaturze czy mediach społecznościowych, wiąże się ze specyficznymi zmianami kulturowymi. Dotyczą one społecznego tabu – zakazanych zachowań lub tematów uznawanych za nieodpowiednie do poruszania w publicznym dyskursie (Dąbrowska, 2008). Przesunięcie granic tabu w sztuce czy przekazie medialnym sprawia, że obrazy zbrodni i śmierci są bardziej dostępne dla masowego odbiorcy, a sprawcy brutalnych przestępstw – seryjni mordercy, unikając jednoznacznie negatywnej oceny społecznej, mogą stawać się częścią popkultury³.

Materiał i metoda

Przedmiotem analizy podjętej w niniejszym artykule było postrzeganie postaci seryjnych morderców przez widzów popularnych produkcji o tematyce kryminalnej emitowanych w Polsce. Do analizy zostały wybrane dwie produkcje: serial *Dahmer – Potwór: Historia Jeffreya Dahmera* (reż. R. Murphy, I. Brennan) oraz film *Podły, okrutny, zły* (reż. J. Berlinger). Obydwa obrazy przedstawiają w sposób fabularny historie życia znanych amerykańskich seryjnych sprawców morderstw – Teda Bundy’ego oraz Jeffreya Dahmera. Wybór tych produkcji wynikał zarówno z ich powiązań z nurtem *true crime*, jak i z dużego zainteresowania ze strony publiczności (o czym świadczą m.in. rankingi popularności i liczba wyświetleń).

Biorąc pod uwagę opisane wyżej zjawiska hybrydyzacji i efektu aureoli, jako główny cel badań własnych przyjęto sprawdzenie, czy atrakcyjność fizyczna postaci seryjnych morderców będzie się wiązać z przypisywaniem im przez widzów określonych cech. Postanowiono również zbadać, jaką rolę w tym procesie odegra płeć osoby dokonującej oceny oraz różnice w postrzeganiu

3 Na zjawisko swoistej celebrytyzacji i fetyszyzacji sprawców seryjnych morderstw w kulturze amerykańskiej zwraca uwagę Korczarowska (2023). Omawiając sposób konstruowania tego typu postaci w serialach oferowanych przez platformy streamingowe, autorka wskazuje ponadto na konieczność uwzględnienia w takiej analizie zarówno reguł określających konwencję gatunkową, jak i odniesień do kontekstu socjologicznego – potrzeb, lęków i napięć społecznych, znajdujących swoje odbicie w narracjach o seryjnych mordercach.

atrakcyjności autentycznych morderców i ich filmowych reprezentacji. Przyjęto następujące hipotezy:

1. Wyższa ocena atrakcyjności fizycznej aktora wcielającego się w postać seryjnego mordercy (Zac Efron jako Bundy i Evan Peters jako Dahmer) związana jest z bardziej pozytywną oceną tej postaci.
2. Kobiety przypisują więcej pozytywnych określeń seryjnym mordercom niż mężczyźni.
3. Widzowie podobnie oceniają atrakcyjność fizyczną aktorów i prawdziwych sprawców.

Dodatkowo za pomocą pytań otwartych zbadano motywacje widzów stojące za wyborem wskazanej do badania produkcji oraz ich opinie i odczucia po emisji. W tym przypadku nie stawiano hipotez kierunkowych.

Badania przeprowadzono w formie *online* za pomocą autorskiej ankiety internetowej w wersjach skierowanych do trzech grup odbiorców: 1 – badanych, którzy oglądali wyłącznie serial *Dahmer – Potwór: Historia Jeffreya Dahmera*; 2 – osób, które oglądały tylko film *Podły, okrutny, zły*, 3 – uczestników badania, którzy obejrzeli obie produkcje. Oprócz pytań o płeć, wiek, zainteresowania tematyką kryminalną i *true crime*, ankieta zawierała następujące sekcje:

- A. Postrzeganie postaci przedstawionego w filmie i/lub serialu seryjnego mordercy pod względem posiadania podanych cech (prerażający, zły, przystojny, zraniony, zagubiony, przebiegły, inteligentny, podniecający, bezduszny, pewny siebie, okrutny, podły, intrygujący) oraz wzbudzanych przez niego uczuć (strach, współczucie, nienawiść, zachwyt, obrzydzenie, ufność, podniecenie, zainteresowanie). Do każdego z określeń badany ustosunkowywał się za pomocą czteropunktowej skali, od „nie zgadzam się” do „zgadzam się”.
- B. Ocena atrakcyjności fizycznej aktorów wcielających się w postacie Dahmera/Bundy’ego oraz ich pierwowzorów. Ocena dokonywana była na podstawie zdjęcia aktora/prawdziwego sprawcy przy użyciu pięciostopniowej skali, od 1 – nieatrakcyjny do 5 – atrakcyjny.
- C. Motywy wyboru danej produkcji (pytanie otwarte: „Co zmotywowało Cię do oglądnięcia...?”)
- D. Wrażenia związane z serialem/filmem (pytanie otwarte „Jakie były Twoje wrażenia po obejrzeniu...?”).

Przebieg badania i osoby badane

Rekrutacja chętnych do wzięcia udziału w badaniu odbywała się poprzez media społecznościowe oraz fora internetowe poświęcone tematyce *true crime*. Uczestnicy otrzymywali jeden z trzech linków przekierowujących do odpowiedniej wersji ankiety. W ten sposób utworzono grupy badanych różniące

się stycznością z daną produkcją. Wszyscy uczestnicy wyrazili zgodę na udział w badaniu, a także zostali poinformowani o jego celu, dobrowolnym i anonimowym charakterze.

W badaniu uczestniczyły łącznie 543 osoby, w tym 446 (82%) kobiet i 97 (18%) mężczyzn. Średnia wieku badanych wynosiła $M = 27,66$, a odchylenie standardowe $SD = 6,97$. Dane dotyczące rozkładu wieku i płci w poszczególnych grupach przedstawia tabela:

Tabela 1. Rozkład wieku i płci uczestników badania w podziale na grupy widzów

		Widzowie serialu <i>Dahmer – Potwór: Historia Jeffreya Dahmera</i>	Widzowie filmu <i>Podły, okrutny, zły</i>	Widzowie obydwu produkcji
Liczba ogółem		355	35	153
Kobiety		289	27	130
Mężczyźni		66	8	23
Wiek	M	27,38	27,54	28,08
	SD	6,76	7,97	5,95

Źródło: badania własne.

Najbardziej liczną grupę tworzyli widzowie serialu *Dahmer – Potwór: Historia Jeffreya Dahmera*. Stanowili oni aż 65% ogółu badanych. Taka dysproporcja mogła wynikać z większej dostępności na portalu streamingowym tej produkcji w okresie prowadzenia badań, a co za tym idzie – jego większej popularności. Najmniej liczną grupę (6% wszystkich uczestników) stanowiły osoby będące widzami wyłącznie filmu *Podły, okrutny, zły*. 85% badanych deklarowało zainteresowanie *true crime*.

Wyniki

Statystyczna analiza danych została wykonana przy pomocy pakietu statystycznego RStudio IDE. Najpierw sprawdzono hipotezę dotyczącą związku pomiędzy oceną atrakcyjności fizycznej aktora wcielającego się w postać seryjnego mordercy a tendencją do pozytywnej oceny tej postaci przez widzów (mierzonej wskaźnikiem przypisywanych przez badanych cech i uczuć, oznaczonych jako pozytywne). Do sprawdzenia zakładanego związku posłużono się analizą korelacji. W grupie złożonej wyłącznie z widzów serialu *Dahmer – Potwór: Historia Jeffreya Dahmera* oraz grupie osób oglądających obydwie produkcje obliczono współczynnik korelacji liniowej Pearsona. Ze względu na brak rozkładu normalnego jednej z badanych zmiennych w grupie widzów filmu *Podły, zły*,

okrutny do obliczeń zastosowano nieparametryczną miarę korelacji rangowej Spearmana.

W przypadku badanych oglądających serial otrzymano umiarkowaną, dodatnią korelację ($r = 0,34$; $p < 0,001$) między oceną atrakcyjności aktora (Evana Petersa) a liczbą pozytywnych określeń przypisywanych granej przez niego postaci seryjnego mordercy – Jeffreya Dahmera. Podobny wynik uzyskano w grupie uczestników oceniających atrakcyjność Zaca Efrona wcielającego się w postać Teda Bundy’ego ($\rho = 0,30$; $p < 0,001$). Tutaj również związek między wyższą oceną atrakcyjności fizycznej aktora a większą liczbą przypisywanych postaci pozytywnych cech i wzbudzanych uczuć miał charakter umiarkowany. Wśród widzów obydwu produkcji zanotowano dodatnie korelacje w zakresie badanych zmiennych, przy czym związek ten okazał się nieco wyższy w odniesieniu do serialu ($r = 0,33$; $p < 0,001$) niż filmu ($r = 0,29$; $p < 0,001$). Otrzymane wyniki w każdej z grup uczestników potwierdziły hipotezę H1, zakładającą, że postrzeganie aktora grającego postać seryjnego mordercy jako atrakcyjnego fizycznie mężczyzny wiąże się z częstszym przypisywaniem tej postaci określeń nacechowanych pozytywnie.

Do weryfikacji hipotezy o różnicach płciowych w postrzeganiu serialowych/filmowych postaci seryjnych morderców posłużono się testem t-Studenta, porównując średnią liczbę pozytywnych cech/uczuć przypisywanych przez kobiety i mężczyzn. W żadnej z badanych grup (widzowie serialu; widzowie obydwu produkcji) nie stwierdzono istotnych statystycznie różnic między kobietami i mężczyznami w średniej liczbie pozytywnych określeń stosowanych do opisu postaci seryjnych morderców ($p > 0,5$). Niezależnie od płci widzowie dokonywali podobnych ocen, co tym samym nie potwierdziło założeń hipotezy H2. Natomiast ograniczenia związane z wielkością próby oraz zbyt małą liczbą mężczyzn nie pozwoliły na zweryfikowanie tej hipotezy w grupie złożonej wyłącznie z widzów filmu *Podły, okrutny, zły*.

Ostatni etap analizy statystycznej otrzymanych danych dotyczył różnic w postrzeganiu atrakcyjności fizycznej aktorów wcielających się w role seryjnych morderców i autentycznych sprawców. Do obliczeń wykorzystano tutaj odpowiedzi w zakresie oceny atrakcyjności prezentowanych badanym na zdjęciach Petersa/Dahmera oraz Efrona/Bundy’ego. Wyniki zaprezentowano poniżej:

Tabela 2. Różnice w ocenie atrakcyjności fizycznej seryjnych morderców (Dahmer, Bundy) i aktorów odgrywających ich role (Peters, Efron)

Atrakcyjność fizyczna osoby przedstawianej na zdjęciu (widzowie serialu)	Oceniany morderca/aktor		Test t-Studenta	
	J. Dahmer	E. Peters		
	M (średnia)	M (średnia)	t	p
	1,97	3,33	16,62	< 0,01
Atrakcyjność fizyczna osoby przedstawianej na zdjęciu (widzowie filmu)	Oceniany morderca/aktor		Test U Manna-Whitneya	
	T. Bundy	Z. Efron		
	Me (mediana)	Me (mediana)	W	p
	2,52	4,50	1028,5	< 0,01
Atrakcyjność fizyczna osoby przedstawianej na zdjęciu (widzowie serialu i filmu)	Oceniany morderca/aktor		Test t-Studenta	
	J. Dahmer	E. Peters		
	M (średnia)	M (średnia)	t	p
	2,12	3,41	10,45	< 0,05
	Oceniany morderca/aktor		Test t-Studenta	
	T. Bundy	Z. Efron		
	M (średnia)	M (średnia)	t	p
	2,52	4,14	12,97	< 0,05

Źródło: badania własne.

Przeprowadzone testy różnic wykazały, że w każdej grupie średnia ocena atrakcyjności aktora grającego postać seryjnego mordercy była statystycznie istotnie wyższa niż średnia ocena atrakcyjności autentycznego sprawcy. Uzyskany wynik okazał się zgodny z wcześniejszymi przewidywaniami.

W drugim etapie badań wykonano analizę odpowiedzi badanych na pytania otwarte o motywy widzów stojące za wyborem danej produkcji oraz wrażenia po jej obejrzeniu. Odpowiedzi pogrupowano pod względem podobieństwa semantycznego, tworząc kategorie uporządkowujące i systematyzujące zebrane dane jakościowe. Kategoryzacja odpowiedzi umożliwiła identyfikację powtarzających się opinii i tematów oraz uchwycenie zróżnicowanych perspektyw respondentów. W zakresie pytania „Co zmotywowało cię do obejrzenia serialu *Dahmer – Potwór: Historia Jeffreya Dahmera* lub/i filmu *Podły, okrutny, zły?*” wyłoniono następujące kategorie tematyczne: 1) zainteresowanie tematyką *true crime*, 2) oparcie fabuły na prawdziwych wydarzeniach, 3) popularność produkcji w mediach i rekomendacje innych widzów, 4) zainteresowanie aktorami grającymi główne role, 5) fascynacja tematyką kryminalną i chęć wnikięcia w motywy sprawców, 6) wcześniejsza znajomość autentycznych historii seryjnych morderców, 7) wcześniejsze zainteresowanie filmografią twórców produkcji.

Główne kategorie tematyczne dla odpowiedzi na pytania „Jakie były twoje wrażenia po obejrzeniu serialu *Dahmer – Potwór: Historia Jeffreya Dahmera*/ filmu *Podły, okrutny, zły?*” przedstawiono w poniższej tabeli:

Tabela 3. Wrażenia badanych widzów po obejrzeniu serialu *Dahmer – Potwór: Historia Jeffreya Dahmera* i filmu *Podły, okrutny, zły*

Kategoria	Przykładowe wypowiedzi – serial	Przykładowe wypowiedzi – film
Całościowy odbiór/ pozytywny	<i>Bardzo dobry serial, świetnie zrealizowany</i>	<i>Interesujący, trzymający w napięciu</i>
Całościowy odbiór/ negatywny	<i>Był bardzo „ciężki” w odbiorze ze względu na brutalność i tematykę. Ogólnie nie żałuję, że obejrzałam, ale raczej nie wróciłabym ponownie</i>	<i>Znałam wcześniej historie Teda i film mi się nie podobał</i>
Refleksje na temat głównego aktora	<i>Doskonale odegrał tę postać</i>	<i>Aktor zagrał w taki sposób, że połowę filmu wierzyłam, że jest niewinny</i>
Negatywne odczucia	<i>Serial był wstrząsający i wywoływał obrzydzenie, szczególnie w scenach kanibalizmu</i>	<i>Byłam obrzydzona tym, ile krzywd wyrządził ludziom i za jak bezbłędnego się uważał</i>
Zniekształcone przedstawienie sprawcy	<i>Miałam wrażenie, że serial ukazywał Dahmera zbyt pozytywnie, starał się wzbudzić współczucie (morderca został przedstawiony wręcz jak przystojna gwiazda rocka)</i>	<i>Czułam złość, bo pokazali go jako super przystojnego i być może niewinnego mężczyznę</i>
Pozytywne emocje związane z postacią sprawcy	<i>Dziwne to jest, ale łapałam się na tym, że było mi szkoda Dahmera. Miał ciężkie dzieciństwo, wydaje mi się też, że nie miał mu kto pomóc</i>	<i>Byłam pod wrażeniem inteligencji Teda</i>

Źródło: badania własne.

Badani widzowie wyrażali zróżnicowane refleksje i odczucia na temat obydwu produkcji. W kontekście oceny serialu/filmu jako dzieła artystycznego i pod względem gry aktorskiej przeważały opinie pozytywne. Wielu ankietowanych podawało, że oglądaniu towarzyszyły negatywne emocje oraz wskazywało na wyidealizowane przedstawienie postaci seryjnych morderców. Rzadko zdarzały się wypowiedzi wskazujące na przejawy zaintrygowania czy współczucia dla sprawcy.

Dyskusja wyników i wnioski

Przeprowadzone badania wykazały, że atrakcyjny wygląd aktora wcielającego się w filmową lub serialową postać seryjnego mordercy może się wiązać z bardziej pozytywną oceną granej przez niego postaci. We wszystkich wyróżnionych grupach widzów (serial *Dahmer – Potwór: Historia Jeffreya Dahmera*; film filmu *Podły, okrutny, zły*; obydwie produkcje) zanotowano dodatnie korelacje między oceną atrakcyjności fizycznej aktorów (Peters, Efron) a liczbą pozytywnych cech przypisywanych seryjnym mordercom z ekranu telewizyjnego (Dahmer, Bundy). Choć siła tego związku nie jest wysoka, to zaobserwowane powiązania mogą świadczyć o działaniu opisanego wcześniej efektu aureoli w sposobie postrzegania postaci sprawców przestępstw przez odbiorców popularnych produkcji kryminalnych. Nie mniej należy zaznaczyć, że badania dotyczyły reakcji widzów na szczególną kategorię sprawców – najbardziej znanych amerykańskich seryjnych morderców, których obrazy są szeroko obecne w kulturze popularnej. Ogranicza to możliwość wyciągania dalej idących wniosków, tym bardziej, że oceny atrakcyjności dokonano tylko za pomocą jednego pytania w grupie złożonej w większości z młodych, dorosłych kobiet.

W niniejszych badaniach nie potwierdzono, by kobiety w bardziej pozytywny sposób niż mężczyźni oceniali ukazywane na ekranie postacie seryjnych morderców. Porównania międzygrupowe wykazały, że płeć nie różnicowała badanych widzów pod względem pozytywnych cech przypisywanych postaciom Dahmera i Bundy'ego. Taki wynik sugeruje, że płeć odbiorcy niekoniecznie należy do najistotniejszych czynników kształtujących postrzeganie filmowych/serialowych kreacji sprawców zbrodni. Z pewnością ma ona znaczenie w kontekście opisanego wcześniej zjawiska hybristofilii, jednak w tym badaniu nie potwierdzono, by kobiety były bardziej przychylnie nastawione do prezentowanych postaci czy wykazywały większe ślady zafascynowania nimi, posługując się takimi określeniami jak „intrygujący” czy „podniecający”. Jednocześnie należy zauważyć, że w prezentowanym badaniu porównania wykonano w grupach o znacznej dysproporcji kobiet i mężczyzn, co mogło wpłynąć na otrzymane wyniki.

Przeprowadzone analizy ujawniły, że aktorzy odgrywający role seryjnych morderców – Dahmera i Bundy'ego, byli oceniani przez uczestników badania jako bardziej atrakcyjni fizycznie niż ich pierwowzory, prawdziwi sprawcy zbrodni. Być może wynik ten wiązał się z wpływem norm społecznych dotyczących potępiania przestępczości. Postrzeganie bezwzględniego mordercy jako przystojnego czy atrakcyjnego jest z tymi normami sprzeczne i pociąga za sobą społeczną dezaprobatę. Uczestnicy badania mogli czuć presję społeczną, aby oceniać wygląd przedstawianych na zdjęciach Dahmera i Bundy'ego w sposób, który jest zgodny z normami i oczekiwaniami społecznymi, a to z kolei pociągało za sobą, że byli otwarcie mniej skłonni przyznawać się do postrzegania

tych osób jako atrakcyjnych, nawet jeśli w rzeczywistości tak uważali. Z drugiej strony, różnice w ocenach atrakcyjności aktorów i autentycznych sprawców mogą świadczyć o tym, że widzowie potrafili oddzielić aktora od granej przez niego postaci mordercy, a świadomość ta wzrasta w sytuacji styczności z bodźcami (w tym przypadku było to zdjęcie) przypominającymi o tym, kim jest i jakich czynów dopuściła się odgrywana w filmie lub serialu osoba. Warto również wziąć pod uwagę, że na otrzymane wyniki prawdopodobnie oddziaływały inne czynniki związane np. z prezentowanym materiałem (różnice w ubiorze, wyrazie twarzy, ujęciu fotograficznym) czy stycznością z wcześniejszymi kreacjami danego aktora.

Analiza odpowiedzi na pytania otwarte pozwoliła poznać motywacje widzów skłaniające do sięgnięcia po wskazane produkcje kryminalne oraz ich opinie i wrażenia na temat tych produkcji. Podsumowując tę część badań, można stwierdzić, że choć odbiór zarówno filmu, jak i serialu przez ankietowanych był zróżnicowany, to najczęściej wiązał się z negatywnymi ocenami sprawców zbrodni i popełnionych przez nich czynów. Interesujące jest też to, że wielu widzów zauważało obecność zjawiska romantyzacji w przedstawieniach postaci morderców. Takim spostrzeżeniom badanych zazwyczaj towarzyszyły poczucie zażenowania i złość, że złe postacie zostały ukazane w sposób atrakcyjny. Zdarzały się co prawda wypowiedzi wskazujące, że niektórzy badani byli skłonni usprawiedliwiać działania Dahmera i Bundy'ego czy też sympatyzować z nimi, jednak na ogół wiązało się to z refleksją, że takie myślenie jest nieodpowiednie. W tym kontekście pojawiała się również świadomość, że na sposób postrzegania sprawcy mogło wpłynąć zamilowanie do grającego go aktora, co ilustruje następująca wypowiedź: *Serial był bardzo ciekawy, ale nie potrafiłam patrzeć na Evana Petersa jak na mordercę. Jest to mój crush od lat, więc nie umiałam nie patrzeć na niego i nie myśleć o tym, jak jest przystojny, nawet w roli tak strasznego mordercy.*

Do zasygnalizowanych wyżej ograniczeń przeprowadzonych badań trzeba dodać jeszcze te, które odnoszą się do charakterystyki badanej grupy. Rozkład wieku w niej wynikał przede wszystkim z przyjętej procedury zbierania danych wśród użytkowników mediów społecznościowych i tematycznych forów internetowych. W badaniach wzięli udział głównie młodzi dorośli (średnia wieku w grupie nie przekraczała 30 lat), kobiety (jedynie 18% uczestników stanowili mężczyźni) oraz osoby deklarujące zainteresowanie tematami kryminalnymi, co może sugerować, że otrzymane wyniki odzwierciedlają w dużej mierze perspektywę tylko jednej kategorii widzów. Prowadząc podobne analizy w przyszłości, należałoby uwzględnić bardziej zróżnicowaną pod względem wyżej wymienionych zmiennych grupę oraz sprawdzić, czy dokonywane oceny zmieniają się w przypadku wprowadzenia innej niż seryjni mordercy kategorii przestępców (np. seksualnych). Warto także przyjrzeć się czynnikom osobowościowym (takim jak poziom empatii), mogącym oddziaływać na postrzeganie przez

masowego odbiorcę sprawców zbrodni ukazywanych w produkcjach filmowych. Cennym uzupełnieniem przyszłych analiz byłoby ponadto określenie, jaką rolę w kształtowaniu tej percepcji odgrywają czynniki socjodemograficzne (w niniejszym badaniu nie zbierano danych na temat wykształcenia czy miejsca zamieszkania respondentów) oraz socjalizacyjne, związane np. z wyznawanym systemem wartości.

Zaprezentowane w niniejszym artykule badania dotyczą ważnego zagadnienia, jakim jest wpływ kultury popularnej na społeczną percepcję przestępczości. Obserwowany w ostatnich latach wzrost popularności programów i produkcji z nurtu *true crime* skłania do dyskusji na temat moralności, estetyki i odpowiedzialności w kulturowych przedstawieniach osób dopuszczających się przestępstw. Zrozumienie relacji zachodzących między obrazem przestępców obecnym w filmie i mediach a ich percepcją przez widzów jest kluczowe nie tylko dla wyjaśnienia mechanizmów leżących u podstaw zjawisk takich jak fascynacja przestępczością czy pozakliniczna hybrystofilia, ale także do tworzenia przez producentów i reżyserów bardziej zrównoważonych narracji, które unikając romantyzacji postaci sprawców, kładą nacisk na realistyczne ukazanie skutków ich zbrodni.

BIBLIOGRAFIA

- Cavender, G. i Deutsch, S.K. (2007). CSI and moral authority: The police and science. *Crime, Media, Culture*, nr 3(1), 67–81. DOI: 10.1177/1741659007074.
- Cavender, G. i Jurik, N. (2012). *Justice Provocateur: Jane Tennison and Policing in Prime Suspect*. Urbana: University of Illinois Press.
- Cohen, J. (2001). Defining parasocial interaction: Understanding the relationship between fans and media figures. *Media Psychology*, nr 3(4), 367–389. DOI: 10.1207/S1532785XMEP0304_01.
- Dąbrowska, A. (2008). Zmiany obszarów podlegających tabu we współczesnej kulturze. *Język a Kultura*, t. 20, 173–196.
- Jewkes, Y. (2015). *Media and Crime* (3rd ed.). SAGE Publications.
- Kelly, C., Lynes, A. i Hart, M. (2023). “Graze Culture” and Serial Murder: Brushing Up Against “Familiar Monsters” in the Wake of 9/11. W: S.E. Fanning i C. O’Callaghan (red.), *Serial Killing on Screen*. Cham: Palgrave Macmillan, 295–321.
- Korczarowska, N. (2023). Amerykańskie serie true crime o seryjnych mordercach w streamingu. *Kwartalnik Filmowy*, nr 124, 139–160. DOI: 10.36744/kf.1702.
- Rafter, N. (2006). *Shots in the Mirror: Crime Films and Society*. New York: Oxford University Press.

- Schmid, D. (2005). *Natural Born Celebrities: Serial Killers in American Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sidor, P. (2018). Medialny portret zabójcy i jego zbrodni. *Biuletyn Kryminologiczny*, nr 25, 35–60. DOI: 10.5281/zenodo.5005192.
- Surette, R. (2015). *Media, Crime, and Criminal Justice: Images, Realities, and Policies*. Stamford: Cengage Learning.
- Williams, T.J.V., Slater, H.E. i Tamayo Gomez, C. (2024). Unpacking the Construction of Online Identities of Hybristophilia Communities on TikTok. *Deviant Behavior*, nr 46(2), 179–DOI:10.1080/01639625.2024.2338273.

Emilia Miodońska – absolwentka psychologii na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie (specjalność psychokryminologia); interesuje się nurtem *true crime*, a także wpływem treści o tematyce kryminalnej na masowego odbiorcę.

Krzysztof Nowakowski – doktor nauk społecznych w zakresie psychologii, psycholog i socjolog, kierownik Katedry Psychologii Sądowej i Psychokryminologii w Instytucie Psychologii UIK; autor ponad 30 publikacji z obszaru psychologii sądowej i psychopatologii.

Maria Magdalena Morawiecka

<http://orcid.org/0000-0001-7895-2528>

Uniwersytet Dolnośląski

mormarmag@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2025..5104.24

Merkator kontra surrealiści. O krytycznym potencjale kartograficznej fikcji

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje się analizy opublikowanego w 1929 r. w „Variétés”, stylizowanego na mapę świata, anonimowego szkicu pt. *Świat czasu surrealistów*. Studium przypadku tego obiektu, uznawanego za jeden z wczesnych przykładów tzw. kontrkartografii, stanowi punkt wyjścia do rozważań nad krytycznym potencjałem artystycznych wariacji na temat standardowych form wizualizacji wiedzy (w tym wypadku wiedzy geograficznej wyrażonej w formie mapy). Główna część tekstu to porównanie kontrmapy surrealistów ze stanowiącym jej pierwowzór obrazem świata powstającym w klasycznym odwzorowaniu Merkatora, z omówieniem poszczególnych zabiegów formalnych zastosowanych przez autora rysunku. Zestawienie to ujawnia nieuniknione splątanie (pozornie neutralnej) formy standardowej mapy świata ze sferą ideologiczną oraz *à rebours* odsłania jej słabości (przekłamania skali) i ukryte założenia (europocentryzm, okcydentalizm, arbitralność dokonywanych wyborów).

SŁOWA KLUCZE: surrealizm, odwzorowanie Merkatora, mapa świata, kartografia krytyczna, wizualizacja wiedzy

ABSTRACT

Mercator *versus* the Surrealists. On the Critical Potential of Cartographic Fiction

The article contains an analysis of the anonymous drawing in the form of a world map, titled *World at the Time of the Surrealists*, that was published in 1929 in *Variétés*. A case study of this object, which is considered an early example of so-called “counter-cartography,” serves as a starting point for considering the critical potential of artistic variations on the standard formats of knowledge visualization (in this case, geographical knowledge expressed in the form of a map). The main part of the article consists of a comparison of the surrealist counter-map and the classical image of the world based on the Mercator projection it has been modelled after, with a discussion of the various formal

Sugerowane cytowanie: Morawiecka, M.M. (2025). Merkator kontra surrealiści. O krytycznym potencjale kartograficznej fikcji. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4(51), ss. xxxxxx DOI: 10.35765/pk.2025.5104.24

Nadesłano: 03.04.2025

Zaakceptowano: 09.05.2025

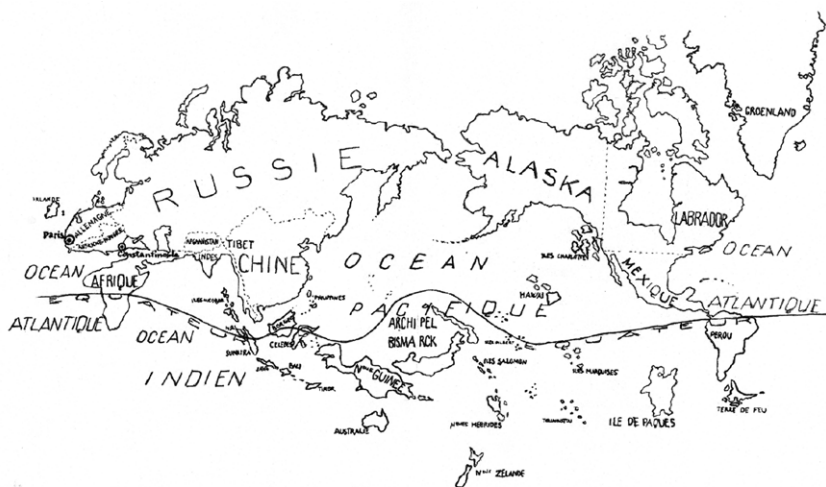
means used by the author of the drawing. This juxtaposition reveals the inevitable entanglement of the (supposedly neutral) form of the standard world map with the ideological sphere, and *à rebours* reveals its weaknesses (scale distortions) and hidden assumptions (Eurocentrism, Occidentalism, arbitrariness of the choices made).

KEYWORDS: surrealism, Mercator projection, world map, critical cartography, data visualization

Mapa świata surrealistów

W 1929 r. belgijskie pismo „Variétés” wydało specjalny numer poświęcony surrealizmowi. Wśród tekstów czołowych literatów związanych z kierunkiem, okraszonych ilustracjami artystów tego kalibru co – by wymienić tylko niektórych – Max Ernst, Yves Tanguy, Hans Arp czy Man Ray, znalazła się także stylizowana na kartograficzny szkic anonimowa praca podpisana jako *Le Monde au Temps des Surrealistes* – „Świat czasu surrealistów” (rys. 1).

Rysunek 1. Autor nieznany, *Le monde au temps des surréalistes*, 1929, pismo „Variétés”, numer specjalny „Le Surrealisme en 1929”, s. 26–27 (odrys)



Rzut oka na „mapę” wystarczy, by stwierdzić, że jej kreśleniu przyświecać musiał cel zgoła odmienny od mimetycznej wierności: równik z prostej zamienia się w swobodną krzywą, większość terenów przedstawiona została w zaburzonej skali, a wielu w ogóle brakuje. W surrealistycznej wariacji na temat mapy świata odbiorca skonfrontowany jest z wizją, w której zwykle oczekiwania wobec tego

typu obrazu zdają się przeglądać w krzywym zwierciadle, co ciekawe, niepozbawioną jednak pewnych znamion podobieństwa do noszonej w pamięci matrycy typowego (dla europejskiej tradycji od czasów nowożytnych) przedstawienia kartograficznego. To właśnie te wizualne echa odwzorowania Merkatora umożliwiają rozpoznanie w zdeformowanych kształtach lądów znanych kontynentów, nie pozostawiając wątpliwości co do tego, że mamy do czynienia ze szkicem naszego świata (a przynajmniej jakiejś jego wersji), nie zaś zmyślonej, fantastycznej krainy.

Mapę z „Variétés” można oczywiście (jak większość twórczości surrealistów) zlekceważyć jako pozbawiony racjonalnych odniesień żart, zaskakująco często jednak była ona interpretowana przez późniejszych odbiorców jako wypowiedź o zabarwieniu politycznym; nieprzypadkowo to właśnie ta, wydawałoby się, skromna praca została wybrana jako punkt wyjścia (lub też, posługując się słowami kuratorki, Stephanie D'Alessandro, „prowokacja”) (The Met, 2021, sygnatura czasowa: 03'02”) dla wystawy *Surrealism Beyond Borders* zorganizowanej przez galerie Tate Modern w Londynie oraz Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku w latach 2021–2022, niemal sto lat po pierwszej publikacji oryginału.

Położenie przez organizatorów nacisku na ów „rewolucyjny” potencjał omawianego obrazu nie umknęło również uwagi komentatorom wystawy. Z biuletynu samej galerii Tate wyczytać możemy, że rysunek „zwracał uwagę na rosnący antyimperializm” (Ades, 2022). W podobnym tonie wypowiada się polski autor Jakub Majmurek, kiedy zauważa, że mapa daje się oglądać

jako postulat dekolonizacji kultury, «posunięcia się» Europy i białej Ameryki Północnej tak, by dać w końcu przemówić obszarom do tej pory peryferyjnym i zmarginalizowanym (Majmurek, 2022).

Kontekst brytyjsko-amerykańskiej wystawy nie jest jednak jedynym (ani nawet pierwszym), w którym pojawiły się podobne skojarzenia, a zatem nie da się wytłumaczyć ich jedynie zasugerowaniem się odbiorców tropem intencjonalnie podsunętym przez osoby aranżujące ekspozycję i ich reinterpretatorskich ambicji. Już wcześniej artefakt bywał rozważany w kluczu postkolonialnym oraz w kontekście sympatii surrealistów dla ruchów rewolucyjnych, w duchu zobrazowania projektu pewnej geopolitycznej utopii, jak zauważa m.in. Elza Adamowicz (Adamowicz, 2015). Wspomniana mapa surrealistów zidentyfikowana bowiem została przez badaczy jako wczesny przykład zjawiska tzw. kontrkartografii (*counter-mapping*), definiowanego jako

wykorzystanie map do ponownego nakreślenia świata w taki sposób, aby rzucić wyzwanie dominującym strukturom władzy i wyrazić alternatywne, postępowe, a nawet radykalne cele (Kindynis, 2014, s. 227–228)¹.

1 Oczywiście owo wykorzystanie map może znajdować wyraz nie tylko w twórczości artystycznej, jak dzieje się to w omawianym przypadku, ale też w ramach projektów zaangażowanych

W niniejszym artykule stawiam tezę, że tego typu przedstawienia kontrkartograficzne, poza wyrażaniem osobistej opinii ich autorów na temat konkretnego światopoglądu, który staje się przedmiotem ich krytyki (lub, co bardziej problematyczne, próby narzucenia własnego), zawierają w sobie również potencjał kwestionowania ukrytych założeń samej dominującej formy kartograficznej, zaś ich analiza posłużyć może odsłonięciu wbudowanych w nie na poziomie głębokim mechanizmów porządkowania i hierarchizowania treści przekazywanych przez mapy oraz refleksji nad ich wpływem na utrwalany przez nie obraz świata. Mapa surrealistów stałaby się tu więc punktem wyjścia do szerszych rozważań nad znaczeniem formy pozornie bezstronnych obrazów, w jakie ubieramy przekazywaną wiedzę (wszak mapy wykorzystywane są nie tylko w nawigacji, ale również w wizualizacji informacji oraz edukacji).

Oczywiście niejednoznaczność relacji między mapą a terytorium dostrzeżono już wcześniej². Również zauważenie związków kartografii z władzą nie jest myślą całkiem nową: od dawna znane są praktyki motywowanej zyskiem politycznym lub ekonomicznym kartograficznej cenzury, przypadki sporów wokół zmieniającego się wraz z władzą nazewnictwa określonych lokacji, akty symbolicznego oporu w postaci trwania przez kartografów przy tworzeniu obrazów przedstawiających miniony (postulowany) stan podziałów politycznych, czy nawet próby uzasadniania zmiany przebiegu granic ich wyglądem na mapie³. Wiele uwagi tego typu zjawiskom poświęcili badacze z nurtu tzw. kartografii krytycznej, z Johnem Brianem Harleyem na czele (Harley, 2001)⁴, których ana-

społecznie i politycznie, jak (często oddolne) inicjatywy w rodzaju tworzenia „alternatywnych” atlasów oraz map społecznościowych. Współcześnie obserwujemy wiele przypadków praktyk kartograficznych stawiających sobie za cel uwidocznienie grup historycznie marginalizowanych, w tym społeczności rdzennych (np. *Aboriginal Mapping Network*, *Nova Cartografia Social da Amazônia*, *Map Kibera Project*, a wśród starszych projektów *Nunavut Atlas* i *The Maya Atlas*), a także działań o charakterze interwencyjnym skoncentrowanych na rozwiązywaniu bieżących problemów (tzw. kartografia kryzysowa). Co ciekawe, wiele z tych działań realizowanych jest dzięki oddaniu w ręce użytkowników map elektronicznych narzędzi typu *open-* i *crowd-source*, co pokazuje, że dynamiką relacji nowych technologii i wiedzy-władzy jest bardziej skomplikowana, niż mogłoby się w pierwszej chwili wydawać. Warto pamiętać, że tworzone za pomocą cyberkartografii obrazy i bazy danych mogą zostać wykorzystane w bardzo różnych celach, w tym również do rozwijania narracji alternatywnych i działań kontrkulturowych, jako narzędzia inicjowania zmiany społecznej („maptywizm”). Więcej na ten temat pisały m.in. Anna Nacher (2016) i Joanna Pan-
k-
kau (2020).

2 By przywołać tu choćby słynne zdanie Alfreda Korzybskiego głoszące, że „Mapa nie jest terytorium” (1995, s. 58), lub kategorię tzw. geografii wyobrażonej zaproponowaną przez Edwarda Saïda (2005).

3 W 2010 r. wojsko Nikaragui zajęło należącą do Kostaryki wyspę Calero. Jako przyczynę inwazji podano (jak się okazało, błędnie oznaczony) przebieg granicy na mapach Google (zob. Garfield, 2012).

4 Spośród ważniejszych autorów związanych z tym nurtem warto tu wspomnieć też takie nazwiska, jak: Denis Cosgrove, Denis Wood czy Jeremy Crampton.

lizej, silnie zakorzenione w myśli Michela Foucaulta, były próbą prześledzenia, w jaki sposób mapa – mająca przecież z założenia być instrumentem przekazywania obiektywnej wiedzy o świecie – może niekiedy stać się narzędziem reprodukcji struktur władzy, a nawet opresji⁵.

Choć jednak nie budzi dziś chyba większych wątpliwości stwierdzenie, że dokumenty kartograficzne mogą posłużyć za obiekt (oraz medium) manipulacji, przedstawienia takie jak opisana powyżej mapa surrealistów, choć również nie są one wolne od treści ideologicznych, wydają się stanowić osobną kategorię: skala zniekształceń drastycznie redukuje możliwości wzięcia przez widza ukazwanego przez nią obrazu za zwyczajną mapę. Patrzący nie ma wątpliwości co do tego, że ma do czynienia z fikcją; powstaje jednak pytanie, czy oznacza to, że kontakt z nimi potwierdza automatycznie wiarygodność zapamiętanego pierwowzoru (stawia go po stronie prawdy)? Gdyby tak było, skąd miałby wziąć się upatrywany w nich polityczny potencjał? Paradoksalna siła mapy surrealistów (oraz innych kontrmap) polega między innymi na tym, że proponowana przez nie wizja, niekiedy pomimo swej jawnej nierealności, skłania odbiorców do zauważenia i kwestionowania dotąd pozostających w sferze oczywistości arbitralnych wyborów leżących u podstaw danego typu kartograficznego. Tym samym, dostrzegając polityczny kapitał obrazów kartograficznych, kontrmapa wykorzystuje go nie dla umocnienia pewnego obrazu świata, ale raczej jego erozji, stawiając się po stronie rewolucjonistów, którzy zamiast gromadzić wiedzę w celu uzyskania władzy, zasiewają wątpliwości, aby ją obalać. Co ciekawe, kontrkartografia uderza nie tyle w wiedzo-władzę, ile w episteme. O ile zaś pierwsze z przywołanych tu foucaultowskich pojęć zakłada działanie świadome, o tyle drugie dotyka obszaru samej struktury wiedzy, której użytkownicy

5 Choć wielu spośród tych badaczy przyznaje się do inspiracji ideami postmodernistów, należy podkreślić, że w kartografii krytycznej mapa nie jest traktowana jedynie jako metafora (jak dzieje się to często w pismach autorów zajmujących się analizą innych dziedzin kultury), ale jako właściwy obiekt analiz, a cały nurt jest silnie zakorzeniony w empirii. Dziedzictwo Harleja, uznawanego za prekursora tego typu podejścia, obejmuje również prace nad tytanicznym *The History of Cartography Project*, którego pierwsze tomy (1, 2.1 i 2.2) współredagował z Davidem Woodwardem (Harley i Woodward, 1987; 1992; 1994) i który wyznaczał trendy pozwalające ujmować dokumenty kartograficzne nie tylko jako świadectwo zmieniających się techniki i stanu wiedzy, ale też jako wytwory pewnych kultur wizualnych (wraz z ich zapleczem symbolicznym), z uwzględnieniem kontekstu otaczających ich praktyk społecznych.

Obecnie (zwl. po ogłoszeniu tzw. zwrotu przestrzennego) badaniem pokrewnych tematów zajmują się naukowcy wywodzący się z bardzo różnorodnych orientacji badawczych, w tym (jak słusznie zwrócono mi uwagę) dystansujący się od wielu poglądów wywiedzionych z twierdzeń postmodernistów (tu szczególnej uwadze polecam twórczość Marka Monmoniera, który dyskutuje z tezami wczesnej kartografii krytycznej). Niezależnie jednak od oceny tego dziedzictwa, głos Harleja i jego naśladowców pozostaje ważnym elementem zarówno dyskusji o mapach Merkatora, jak i większej debaty nad potrzebą namysłu teoretycznego w historii kartografii i jako taki nie może zostać w niniejszym omówieniu pominięty.

mogą nawet nie zdawać sobie sprawy z jej uwikłania historyczno-kulturowego oraz możliwych powiązań ideologicznych. Dlatego stawiane przez twórcę mapy z „Variétés” pytania zachowują swoją aktualność nawet dziś, w zmienionej sytuacji politycznej i bez względu na to, czy zgodzilibyśmy się z jego prywatnymi poglądami. W przeciwieństwie bowiem do ideologicznie motywowanych prób opracowania alternatywnych rodzajów projekcji na gruncie kartografii, które stanowiły realne propozycje zastąpienia jednego dominującego sposobu przedstawiania innym, obrazy wytwarzane w ramach dyskursu artystycznego (a zwłaszcza, jak w omawianym tu przypadku, surrealistycznego) nie roszczą sobie pretensji do ustalania nowych standardów obiektywności.

W niniejszym artykule pozostawiam zatem na boku dociekania o tym, czy mapa surrealistów niesie ze sobą jakiś program pozytywny (rozumiany jako wezwanie do realizacji postulowanej wizji świata) i ewentualne próby jego rekonstrukcji⁶. Proponuję natomiast zająć się analizą tego, co zestawienie jej z typowym przedstawieniem w prawidłowym odwzorowaniu kartograficznym *à rebours* powiedzieć może o „naszej” mapie świata. W tym celu przyjrzę się kolejno zastosowanym w rzeczonej kontrmapie zabiegom: manipulacjom dotyczącym umiejscowienia centrum, skali oraz wyboru przedstawionych elementów. Na początek jednak wypada powiedzieć kilka słów o uznanej tu za punkt odniesienia mapie Merkatora.

Mapy Merkatora

Aby móc sensownie wnioskować coś na temat znaczenia modyfikacji dokonywanych przez kontrkartografię, należy najpierw wskazać i krótko opisać typ przedstawienia dominujący w kartografii „właściwej”. Choć współcześnie istnieje wiele rodzajów projekcji kartograficznej, to właśnie mapy sporządzone według opracowanego w XVI w. przez flamandzkiego uczonego, Gerharda Merkatora, tzw. odwzorowania walcowego równokątnego, oraz ich pochodne zawaładnęły najmocniej zbiorową wyobraźnię (zwłaszcza w odniesieniu do map całego globu).

Stworzone w epoce, w której pożądaną cechą była łatwość wyznaczania azymutów dla dalekomorskich wypraw oraz szybkiego odnalezienia dokładnych współrzędnych geograficznych, mapy te czynią swoim priorytetem wier nokątność. Powstają z rzutowania kuli ziemskiej na ścianę boczną walca, co pozwala na uzyskanie wygodnego prostokątnego kształtu uzyskanego obrazu. Mapa tego typu odznacza się wpisaniem Ziemi w przypominającą kratownicę

6 Czytelników ciekawych tego tropu odsyłam do innych publikacji, np. do wzmiankowanego wcześniej artykułu Adamowicz (2015).

regularną siatkę biegnących po liniach prostych i prostopadłych do siebie równoleżników i południków.

Pomimo zmierzchu ery długich morskich podróży pozycja odwzorowania kartograficznego opracowanego przez Merkatora została utrwalona w kolejnych wiekach przez konsekwentne stosowanie go przez cieszące się autorytetem instytucje rządowe, naukowe i edukacyjne. Nie oznacza to oczywiście, że nie podejmowano później prób jego udoskonalenia lub wręcz zastąpienia, w tym motywowanych względami światopoglądowymi, jak było to w przypadku najszerzej bodaj komentowanej medialnie projekcji Galla-Petersa, która w wyniku debaty rozpetanej przez jej propagatora, Arno Petersa, doczekała się komentarzy nie tylko ze strony praktyków i teoretyków kartografii⁷, ale i instytucji takich jak ONZ, a nawet przedstawicieli środowisk kościelnych. Historię tego sporu opisał szczegółowo Mark Monmonier (2010)⁸, do dziś jednak nie można go uznać za zamknięty. W 2017 r. mapy Petersa zostały wprowadzone do oficjalnego programu w szkołach publicznych w Bostonie (Walters, 2017), a w 2024 r. stan Nebraska rozpoczął proces legislacyjny mający na celu zastąpienie map Merkatora w nauczaniu na rzecz map Petersa lub map AuthaGraph Hajime Narukawy (Nebraska Legislature, 2024)⁹.

Osobną kwestią pozostaje rzecz jasna pytanie o to, czy proponowane przez aktywistów i urzędników alternatywy faktycznie oferują lepsze rozwiązanie¹⁰. Trudno natomiast nie zauważyć, że owe lokalne próby jawią się raczej jako

7 O temperaturze sporu świadczyć mogą wspomnienia jego uczestników, którzy przywołują wybuchy inwektyw ze strony kolegów na sam dźwięk nazwiska Petersa (Barney, 2014), dość przewrotne odcięcie się od kontrowersji przez ACSM (American Congress on Surveying and Mapping) poprzez wydanie oświadczenia potępiającego wszystkie (a zatem zarówno sporządzone w odwzorowaniu Merkatora, jak i Petersa) prostokątne mapy świata (Barney, 2014), czy wreszcie reakcja powiązanego z tą organizacją pisma ACSM „Bulletin”, które wycofało się z wystosowanego wcześniej zaproszenia do publikacji sympatyzującego z Petersem Harleym (Harley, 2001). Należy tu jednak zaznaczyć, że nawet wśród przedstawicieli nurtu krytycznego stosunek do projekcji Petersa nie był monolitem: podczas gdy Harley chwalił aktywistę za podniesienie kwestii etyki w kartografii, Denis Wood trzeźwo zauważa, że celem ataku na Merkatora było przede wszystkim dowartościowanie jego kosztem własnej propozycji kartograficznej (Wood, 2003).

8 Monmonier nie tylko opisuje spór, ale też zajmuje w nim stanowisko, polemizując z antymerkatorowską retoryką entuzjastów Petersa. Być może najważniejsze spostrzeżenie Monmoniera dotyczy jednak nie tyle opowiedzenia się po określonej stronie barykady, ile przesunięcia akcentów w diagnozie problemu, którego sedno jego zdaniem tkwi nie w samej projekcji, ale w jej niewłaściwym użytkowaniu w edukacyjnych przedstawieniach jako mapy świata. Zasadniczo zgadzam się tu z Monmonierem, gdy pisze on, że „[w]łaściwe rozwiązanie leży w pełniejszym zrozumieniu odwzorowań kartograficznych i ich deformacji” (2010, s. X) raczej niż w dogmatycznej akceptacji wyższości projekcji Petersa.

9 Celem tych ostatnich było stworzenie modelu mapy świata pozbawionej jednoznacznego centrum. Więcej o mapie AuthaGraph można przeczytać na stronie projektu (AuthaGraph, 2010).

10 Niniejszy artykuł nie rości sobie pretensji do tego typu rozstrzygnięć. Moim celem nie jest tu wezwanie do eliminacji ukształtowanych historycznie typów kartograficznych, ale poddanie

wyjątek od reguły, tym bardziej, jeśli weźmiemy pod uwagę, że siła oddziaływania odwzorowania Merkatora została w ostatnich dekadach przedłużona przez przyjęcie jako standardu w cyberkartografii narzędzi typu Web Mercator (wariacji projekcji Merkatora dla map cyfrowych), których popularność przypieczętowało zastosowanie ich na platformie Google Maps (zob. Battersby, Finn, Usery i Yamamoto, 2014)¹¹.

Centrum i peryferia

Na pierwszy rzut oka mapy Merkatora mogą się wydawać ideologicznie neutralne pod względem umiejscowienia centrum, które geometrycznie wypada wszak nie – jak to w historii kartografii bywało – w Jerozolimie, Delfach, Babilonie czy innym kulturowo znaczącym punkcie, ale na Oceanie Atlantyckim, u zachodnich wybrzeży Afryki. Gwoli ścisłości należy zaznaczyć, że położenie uznanego za podstawowy południka (dziś południka zerowego, przez Merkatora opisanego jako południk 360°) zmieniło się nieco od czasów renesansowego kartografa, który na swojej oryginalnej mapie świata z 1569 r. obrał za punkt odniesienia linię przebiegającą dalej na zachód niż dzisiejsza, bo przez Wyspy Zielonego Przylądka, nadal jednak jej zbieg z równikiem wypada na otwartym morzu. Rozwiązanie obowiązujące za czasów awangardy, sytuujące południk zerowy na długości obserwatorium w Greenwich, zostało zatwierdzone w 1884 r. na Międzynarodowej Konferencji Południkowej w Waszyngtonie w wyniku głosowania (!) delegatów 26 krajów (obecne położenie zostało nieznacznie przesunięte na wschód w wyniku korekty wprowadzonej w latach 80. XX w.).

Mapa surrealistów również umieszcza w swoim centrum ocean. Tym razem jest nim jednak Pacyfik. Ten prosty zabieg z całą mocą unaocznia arbitralność wyboru, jakim było wyznaczenie standardu kartograficznego, który każe

ich analizie i refleksji. Poszukiwanie propozycji alternatywnych to temat na osobne, obszernie badania.

- 11 *Cytowany artykuł zawiera również przegląd najważniejszych kwestii technicznych oraz konsekwencji przyjęcia akurat tej projekcji jako standardu w cyberkartografii. W tym miejscu pragnę poczynić jeszcze jedną uwagę: rozpowszechnione w cyberkartografii mapy z możliwością aktywacji widoku satelitarnego ugruntowały jeszcze bardziej rozwijający się już od czasów renesansu paradygmat mapy jako przedstawienia wyglądu powierzchni Ziemi, który wcale nie był oczywisty w okresie przednowożytnym. I tak np. dojrzałe średniowiecze (przynajmniej od XIII w.), radzące sobie stosunkowo dobrze z oddawaniem kształtów lądów na mapach morskich, rozwijało cały szereg typów kartograficznych o charakterze diagramowym, w których uchwylenie podobieństwa wizualnego schodziło na dalszy plan wobec czytelnego oddania strukturalnych relacji pomiędzy poszczególnymi elementami przedstawienia. Odejście od schematyzacji, a ostatecznie wprowadzenie do kartografii elementów fotograficznych, poza oczywistymi walorami praktycznymi, ułatwia zatarcie w świadomości odbiorców fundamentalnej różnicy między modelem a rzeczywistością.*

odbiorcy spoglądać na glob ziemski z perspektywy konkretnej półkuli – o ile bowiem położenie równika jest obiektywną cechą geograficzną, o tyle już numeracja południków wynika ze społecznej umowy. Taki układ pociąga za sobą cały szereg konsekwencji: po pierwsze buduje obraz, w którym kontynenty leżące bliżej krawędzi mapy jawią się jako przeciwstawne wartości skrajne, oddzielone (sugerującym większy niż rzeczywisty) dystansem mentalnym, wzmacnianym dodatkowo leżącą na 180° linią zmiany daty. Szczególnie wyraźnie zjawisko to objawia się w przypadku półkuli północnej, gdzie Amerykę Północną oddziela od Azji jedynie Cieśnina Beringa, lecz obraz ukazywany na typowej mapie zdaje się sugerować, że leżą one na dwóch przeciwnych krańcach świata. Oczywiście taki schemat, tworzący przepaść między Stanami Zjednoczonymi a Rosją, dwoma imperiami oskrzydłającymi położoną między nimi centralnie Europę, wręcz kusi do budowania geopolitycznych metafor.

Po drugie, w oczywisty sposób stawia na pozycji uprzywilejowanej tereny leżące w pobliżu południka zerowego (Europę i Afrykę¹²), dla których korzystanie z tak rozplanowanej mapy jest po prostu poręczniejsze, ponieważ pozwala na rozpoznanie otoczenia we wszystkich kierunkach od zajmowanej pozycji. Trudno się dziwić szybkiej karierze właśnie takiego rozwiązania wśród renesansowych kartografów, pochodzących wszak z krajów europejskich i tworzących z myślą o użytkownikach z tego rejonu. Choć ich decyzje mogły być podyktowane względami czysto praktycznymi, to właśnie utrwalenie się tej cechy obrazów powstałych w tradycji Merkatora jest jedną z przyczyn składanych często pod ich adresem oskarżeń o europocentryzm¹³.

Kontrmapa surrealistów oferuje mniej zokcydentalizowaną wizję świata – w istocie pod względem relacji centrum-peryferia przypomina raczej mapy wytwarzane w kartografii chińskiej. Trudno oprzeć się wrażeniu, że karłowata Europa mająca gdzieś na skraju świata zdaje się mieć w tym obrazie znaczenie zaledwie marginalne. Dla przedstawiciela kultury zachodniej takie przedstawienie jest co najmniej intrygujące i stanowi ciekawe ćwiczenie intelektualne prowokujące do refleksji nad towarzyszącymi mu na co dzień nawykami percepcyjnymi. Kultura wizualna nie istnieje wszak w próżni; mapy używane są jako ilustracje narracji historycznych, tożsamościowych, ideologicznych etc., przyczyniając się do kształtowania optyki przyjmowanej następnie przez ich użytkowników. I tak np. Asa Mittman zauważa w krótkim, lecz przenikliwym

12 *Choć można argumentować, że tę pierwszą bardziej, ponieważ studiowanie mapy zorientowanej na północ jest wygodniejsze dla mieszkańców kontynentu położonego w całości na półkuli północnej.*

13 Być może nieco krzywdzących dla samego Merkatora – Jerry Brotton staje w obronie flamandzkiego kartografa, wskazując na inne typy zaproponowanych przez niego projekcji, które ostatecznie nie zdobyły tak wielkiej sławy jak odwzorowanie walcowane równokątne. Brotton przypomina również osobiste poglądy Merkatora, którego twórczość upływała w cieniu reformacji i który poza problemami czysto technicznymi wykazywał zainteresowanie kwestiami kosmologicznymi (Brotton, 2012).

paragrafie, jak poręcznym narzędziem mitotwórczym stawały się mapy Merkatora wiszące w brytyjskich szkołach. „Mapy te bez wątpienia wyposażyły moje lekcje w podstawówce w naszą własną historię pochodzenia, sugerując, że wielkie Stany Zjednoczone zostały założone przez Anglików, przybyłych z małej, lecz centralnie położonej wyspy widniejącej w samym środku map” – pisze Mittman (2006, s. 16). Jak widać, opowieść taką dało się wysnuć pomimo oddalenia Anglii od równika, polegając na samym jej położeniu na osi pionowej (kusząca jest hipoteza, że położenie w „górnej” połowie mapy okazuje się pod względem symbolicznym równie korzystne¹⁴).

Podobne rozumowanie łatwo przeprowadzić w przypadku większości europejskich imperiów kolonialnych, spoglądając z ich pozycji na mapę, na której zamorskie włości otaczają wieńcem umiejscowiony w jej centralnej części kraj macierzysty, niczym źródło lub bijące serce. Oczywiście nie ma nic zaskakującego w umieszczaniu własnej ojczyzny w centrum mapy świata – w historii kartografii przypadki odchodzenia od tego rozwiązania stanowią raczej wyjątki niż regułę. Sytuacja zmienia się jednak, gdy dany typ kartograficzny umiędzynarodawia się i zaczyna być powszechnie stosowany również poza granicami lokalnej społeczności, z której wyrósł, zwłaszcza jeśli dzieje się to w następstwie podbojów. Dlatego nie dziwi, że w mapie surrealistów, wywracającej ten porządek, dopatrywano się tonów antykolonialnych, nawet pomimo pewnych wątpliwości co do jednoznaczności takiego wydźwięku, które wzbudzić może kwestia skali, w jakiej przedstawiono na niej pewne obszary (np. Afrykę, Amerykę Południową), o czym więcej poniżej.

Skala

Mapa surrealistów przedstawia obraz świata o zaburzonych (w stosunku do tych, do których przywykliśmy) proporcjach. Wiele wskazuje na to, że skala nie jest tu używana jako rezultat pomiarów, ale jako środek retoryczny. Pod względem rozmiarów na uprzywilejowaną pozycję wysuwają się w Eurazji Rosja i Chiny, w Ameryce Północnej Alaska, która wespół z również rozdętym Labradorem i całkiem sporym Meksykiem zdominowała kontynent, a także wyspy na ocenach: usytuowana na brzegu mapy Grenlandia i położone blisko centrum Archipeląg Bismarcka i Nowa Gwinea (zdecydowanie większa od Australii), a także mogąca rywalizować rozmiarem z niektórymi kontynentami na mapie

14 Przeprowadzenie argumentacji uzasadniającej to twierdzenie wymagałoby dłuższego wywodu, warto jednak wspomnieć tu przynajmniej trop semiotyczny i przedstawione już w klasycznej pracy Johnsona i Lakoffa (1988) obserwacje dotyczące zachodzącego w wielu językach związku metafor przestrzennych z przypisywanymi danym kierunkom wartościami, które wydają się przemawiać na korzyść tej intuicji. Podobne spostrzeżenia czyni również np. Jurij Łotman (1976).

Wyspa Wielkanocna. Zdecydowanej atrofii uległa natomiast Europa i większość terenów zajmowanych przez (niepodpisane, lecz zamknięte w ramach – jednych z nielicznych oznaczonych na mapie – wykropkowanych granic) Stany Zjednoczone, mimo że jako kontynent Ameryka Północna dominuje nad Południową. Obecności Wielkiej Brytanii daje się jedynie domyślić w przypominającej paproch (również nieopisanej) małej plamce na morzu na wschód od wybrzeży wielokrotnie większej Irlandii. Zmianom uległy również dystanse na morzu, np. Nowa Zelandia odsunęła się zauważalnie od Australii.

Co ciekawe, zniekształcenia te nie są generowane na zasadzie prostego odwrócenia skali (zamiany dużego na małe, a małego na duże). Gdyby tak było, inaczej powinno przedstawiać się np. porównanie rozmiarów Europy i Afryki, które na mapie surrealistów mają podobną wielkość; można byłoby również spodziewać się pomniejszenia Azji, co nie następuje. Być może można doszukiwać się tu klucza politycznego, jednakże także i tu musiałby on być bardziej złożony, niż gdyby chodziło tylko o dowartościowanie terenów należących do krajów zmarginalizowanych i umniejszenie roli wielkich imperiów, te bowiem potraktowane są niejednakowo (co każe traktować z pewną ostrożnością przywołane na początku tekstu interpretacje przypisujące mapie „antyimperializm”). Zdaniem Adamowicz (2015) autor mapy przeskalował przede wszystkim obszary, które miały szczególną kulturową wagę dla artystów z kręgu ruchu surrealistycznego, czy to przez wzgląd na ich fascynacje estetyczne (przypadek Wyspy Wielkanocnej i Nowej Gwinei wraz z odnajdowanymi na nich rdzennymi, nie-klasycznymi wzorcami), czy też zainteresowania polityczne (romans z ideałami rewolucyjnymi przekładający się na wyróżnioną pozycję Rosji i Meksyku).

Niezależnie jednak od motywacji stojącej za zaburzeniem proporcji, warto zauważyć, że jest to zjawisko, od którego niewolne są również powszechnie stosowane mapy wzorowane na modelu Merkatora. Użycie projekcji kartograficznej pociąga za sobą nieuniknione zniekształcenia wynikające z próby przełożenia trójwymiarowej bryły na płaszczyznę. Twórca mapy może jedynie wybrać, wierność wobec którego aspektu (pola powierzchni, kątów lub odległości) zdecyduje się poświęcić kosztem innych. W przypadku map Merkatora dochodzi właśnie do zaburzeń rozmiarów, które ulegają największym przekłamaniom w pobliżu biegunów, przez co wielu z ich użytkowników ma jedynie mgliste wyobrażenie o rzeczywistej wielkości przedstawianych przez nie terytoriów. Jaskrawym przykładem tego zjawiska jest sposób ukazania Grenlandii, która, co ciekawe, jest przedstawiona jako nierealistycznie ogromny maszyn lądu zarówno na mapie surrealistów, jak i na mapach Merkatora.

W pewnym sensie mapa surrealistów przez swoje swobodne i jawnie subiektywne podejście do skali budzi czujność odbiorcy, zmuszając go do uważniejszego przestudiowania relacji przestrzennych obrazów, które przywykliśmy brać za bezstronne i godne zaufania. Kontrmapa burzy tę iluzję obiektywności,

odslaniając zwodniczość przedstawień kartograficznych. Mimo bowiem, że w toku edukacji współczesny użytkownik z dużą dozą prawdopodobieństwa zostanie wyposażony w teoretyczną wiedzę o zniekształceniach obecnych na mapach Merkatora, adnotacje zawarte na samej mapie już na to nie wskazują – większość map zaopatrzona jest przecież w informację o skali, według której została sporządzona, taki zaś komunikat sugeruje precyzję i wiarygodność.

Selekcja

Choć epoka, w której powszechną praktyką było pozostawianie na mapie białych plam dobiegła końca już jakiś czas temu, warto przypomnieć, że nawet najlepsza mapa nie jest w stanie ująć wszystkiego. Uproszczenie i miniaturyzacja obrazu świata, jakiego dokonuje każda mapa, pociąga za sobą konieczność pogodzenia się z faktem pominięcia pewnych detali. Selekcja ukazywanych elementów może być oczywiście dokonywana w dobrej wierze, niekiedy jednak może przybrać charakter aktu ideologicznego. Teoretykom kartografii znane jest zjawisko tzw. ciszy kartograficznej (obejmującej wszystko to, co zostało na mapie pominięte), które może przybierać dwojaki charakter: ciszy epistemologicznej (nieuświadomionej, pozostającej poza horyzontem uwagi danej formacji kulturowej, która pozostaje „ślepa” na pewne zjawiska) oraz intencjonalnej (celowych przemilczeń, kartograficznej cenzury) (Harley, 2001). W przeciwieństwie do przywołanego powyżej zwyczaju zostawiania samodemaskujących się pustych przestrzeni w miejscach nieznanymi podróżnikom, wynikającego raczej z kartograficznej rzetelności i jasno sygnalizujących odbiorcy luki w stanie wiedzy oddanego w jego ręce dokumentu, cisza kartograficzna może dotyczyć również obszarów, których wizerunek na mapie nie zdradza nieciągłości w przestrzeni, przez co okazać się może znacznie trudniejsza do wykrycia. Aby stwierdzić brak jakiegoś elementu, trzeba przecież najpierw mieć świadomość jego istnienia.

Być może właśnie dlatego dopiero po chwili dostrzegamy na mapie surrealistów nieobecność Antarktydy i łatwiej nam zauważyć brak większości granic politycznych dzięki sporadycznym wyjątkom od tej reguły. Wyliczenie innych, pomniejszych, brakujących elementów wymaga wysiłku pamięci związanego z koniecznością porównania widzianego obrazu z zapisaną w niej wcześniej matrycą. Poza przykładami jawnego pominięcia selekcja na kontrmapie surrealistów dokonywana jest przede wszystkim za pomocą dwóch środków: redukcji wynikających z omówionych już manipulacji skalą oraz dość arbitralnych wyborów dotyczących umieszczania na mapie podpisów bądź też ich braku. W tym drugim przypadku dany obszar może być nawet zilustrowany, ale jego szanse na zaistnienie w naszej świadomości spadają wobec konieczności rywalizowania o uwagę widza z terenami opatrzonymi nazwami. Oczywiście zabieg

ten ma też drugą stronę medalu: rejony podpisane okazują się automatycznie wyróżnione w porównaniu z innymi.

Podpisy na mapie surrealistów zdają się nie podlegać żadnemu systemowi: znajdziemy tu garść nazw geograficznych (np. Labrador, Alaska, liczne wyspy), ale tylko dwie nazwy kontynentów (Afryka i Australia). Opisano niektóre kraje, ale nie podjęto nawet próby, by ująć wszystkie z nich (np. jedyna nazwa dająca się odczytać w Ameryce Południowej to „Peru”), a niekiedy na podpis zasłużyły sobie miasta, choć mapa milczy o krajach, w których leżą: na mapie można znaleźć Paryż, ale próżno by wypatrywać nazwy „Francja” lub jej granic; podobnie Konstantynopol zdaje się dryfować w bezpieczeństwaowej przestrzeni. Tego typu wątpliwości można by mnożyć: dlaczego podpis „Niemcy” biegnie przez połowę Europy (a drugą połowę zajmują nieistniejące już w momencie kreślenia mapy Austro-Węgry)? Dlaczego w Azji zdecydowano się wyróżnić nazwami więcej krajów niż na jakimkolwiek innym kontynencie? A może należałoby raczej zapytać: dlaczego w ogóle podpisujemy i zaznaczamy na mapach te, a nie inne elementy? Ostentacyjna kapryśność w doborze wyróżnionych obiektów obnaża wyrykowość uwagi (oraz wiedzy geograficznej) przeciętnego użytkownika mapy, skłaniając do pytania: co jeszcze wymazano z obrazu świata, czego być może na pierwszy rzut oka nie dostrzegamy?

Oto subwersywna moc kontrkartografii: transmutując znany wzór wybija z utartych kolein myślenia, podsuwając niespodziewane każe zweryfikować własne oczekiwania.

Zakończenie

Mapa z „Variétés” jest zaledwie jednym z wielu przykładów kontrkartografii¹⁵ (co ciekawe, powstałym na długo przed narodzinami kartografii krytycznej). Jej analiza posłużyć może jednak za przykład szerszego zjawiska: potrzeby krytycznego namysłu nad formą graficzną powszechnie stosowanych w reżimach wiedzy zestandaryzowanych systemów wizualizacji informacji. Przykład surrealistów pokazuje, że debata taka może być prowadzona nie tylko na gruncie metarefleksji naukowej, ale też sztuki. Artystyczna wariacja na temat mapy świata stanowić może komentarz do odbijających się w obrazach świata światopoglądów ich twórców i użytkowników, przywracając rzekomo podyktowanym

15 By odwołać się do zaledwie kilku przykładów, warto wspomnieć tu prace takie jak *América Invertida* Joaquína Torresa Garcíi (również związanego z ruchem surrealistycznym), sytuacjonistyczne *The Naked City* (1957), eksperymenty Öywindy Falstroma z mapą świata z lat 70. czy performatywne działania Ariane Littman pod nazwą *Wounded Map* (2011) opowiadające o konflikcie izraelsko-palestyńskim. Godną polecenia publikacją zawierającą zbiór tworzonych przez współczesnych artystów map i towarzyszących im esejów w duchu aktywizmu społeczno-politycznego jest też *An Atlas of Radical Cartography* (Bhagat i Mogel, 2007).

wyłącznie celom praktycznym rozwiązaniom formalnym kontekst społeczno-kulturowy. Przypomina o umownym charakterze naukowych uogólnień i przestrzega przed niebezpieczeństwem utożsamienia modelu z rzeczywistością. Podobnie jak historie alternatywne w sztukach narracyjnych, graficzne fikcje mogą się stać narzędziem odkrywania aspektów naszej rzeczywistości zwykle pozostających poza polem naszego widzenia.

BIBLIOGRAFIA

- Adamowicz, E. (2015). Surrealism's Utopian Cartographies Off the Map? W: D. Ayers i B. Hjartanson (red.), *Utopia: The avant-garde, modernism and (im)possible life*. Berlin: De Gruyter, 73–88.
- Ades, D. (2022). Surrealism, but not as you know it. *Tate Etc.*, Spring (54). Pozy-skano z: <https://www.tate.org.uk/tate-etc/issue-54-spring-2022/surrealism-not-you-know-it> (dostęp: 10.06.2024).
- Autha Graph CO., Ltd (2010). *About AuthaGraph*. Pozy-skano z: <http://www.authagraph.com/top/?lang=en> (dostęp: 27.03.2025).
- Battersby, S.E., Finn, M.P., Usery, E.L. i Yamamoto, K.H. (2014). Implications of Web Mercator and Its Use in Online Mapping. *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, nr 2(49), 85–101. DOI: 10.3138/carto.49.2.2313.
- Barney, T. (2014). The Peters Projection and the Latitude and Longitude of Reco-lonization. *Journal of International and Intercultural Communication*, 7(2), 103–126. DOI:10.1080/17513057.2014.898359.
- Bhagat, A. i Mogel, L. (red.) (2007). *An atlas of radical cartography*. Los Angeles: Journal of aesthetics and protest press.
- Brotton, J. (2012). *A History of the World in Twelve Maps*. London: Penguin Books.
- Garfield, S. (2012). *On the Map. Why the World Looks the Way it Does*. London: Profile Books.
- Harley, J.B. i Woodward, D. (red.). (1987, 1992, 1994). *The History of Cartography*, t. I, II.1, II.2. London & Chicago: The University of Chicago Press.
- Harley, J.B. (2001). *The new nature of maps: essays in the history of cartography*. Bal-timore: John Hopkins University Press.
- Johnson, M. i Lakoff, G. (1988). *Metafory w naszym życiu*. Warszawa: PIW.
- Kindynis, T. (2004). Ripping up the Map: Criminology and Cartography Recon-sidered. *British Journal of Criminology*, nr 2(54), 222–243. DOI: 10.1093/bjc/azt077.
- Korzybski, A. (1995). *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Brooklyn, New York: Institute of General Semantics.

- Łotman, J.M. (1976). Problem przestrzeni artystycznej. *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, nr 1(67), 213–226.
- Majmurek, J. (2022). Polityczny wymiar surrealizmu. Pozyskano z: <https://krytykapolityczna.pl/kultura/sztuki-wizualne/jakub-majmurek-surrealizm-peryferii-wystawa-tate-modern/> (dostęp: 03.06.2024).
- Mittman, A. (2006). *Maps and Monsters in Medieval England*. New York & London: Routledge.
- Monmonier, M. (2004). *Rhumb Lines and Map Wars A Social History of the Mercator Projection*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Nacher, A. (2016). *Media lokacyjne. Ukryte życie obrazów*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Nebraska Legislature (2024). *Nebraska Revised Statute 79-734.02*. Pozyskano z: <https://nebraskalegislature.gov/laws/statutes.php?statute=79-734.02> (dostęp: 27.03.2025).
- Pankau, J. (2020). Artywistyczne praktyki mapowania przeciw kryzysom. W stronę miejskiej potencjalności. *Przegląd Kulturoznawczy*, nr 4(46), 444–460.
- Said, E.W. (2005). *Orientalizm*. Poznań: Zysk i Sp.
- Walters, J. (2017). *Boston public schools map switch aims to amend 500 years of distortion*. Pozyskano z: <https://www.theguardian.com/education/2017/mar/19/boston-public-schools-world-map-mercator-peters-projection> (dostęp: 05.06.2024).
- Wood, D. (2003). Cartography is Dead (Thank God!). *Cartographic Perspectives*, nr 45, 4–7. DOI: 10.14714/CP45.497.
- The Met (2021). *Surrealism Beyond Borders Virtual Opening | Met Exhibitions*. Pozyskano z: <https://www.youtube.com/watch?v=G-gyzGqsWio> (dostęp: 24.03.2024)

Maria Magdalena Morawiecka – absolwentka kulturoznawstwa na Uniwersytecie Wrocławskim. Doktor nauk humanistycznych. Autorka tekstów naukowych, literackich oraz realizacji artystycznych. Publikowała m.in. w „Imago mundi: International Journal for the History of Cartography”, „Academic Journal of Modern Philology”, „Pracach Kulturoznawczych”. W pracy naukowej zajmuje się przede wszystkim analizą zależności między wytworami kultury wizualnej a mentalnymi obrazami świata. Szczególną uwagę poświęca mapom, monstroom i marginesom.

Edyta Żyrek-Horodyska
<http://orcid.org/0000-0002-7276-1736>
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
edytazyrek@wp.pl
DOI: 10.35765/pk.2025..5104.25

Reportażowe meandry niepamięci. Na marginesie *Kajs'* Zbigniewa Rokity

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest ukazanie, w jaki sposób problematyka niepamięci została przedstawiona w reportażu *Kajs'. Opowieść o Górnym Śląsku* Zbigniewa Rokity. Analizy tekstu przeprowadzone zostały przy wykorzystaniu metody *close reading* i osadzone w obszarze *memory studies*. Badania wykazały, że reportaż – jako istotny nośnik pamięci – pełni obecnie ważną funkcję w kształtowaniu obrazów przeszłości. Dokonana przez Rokitę rekonstrukcja dziejów rodzinnych pozwoliła mu utrwalić losy bliskich w indywidualnej pamięci, a dodatkowo – za sprawą publikacji reportażowego tomu – historia ta zaczęła funkcjonować jako ważny komponent współtworzący śląską pamięć kulturową.

SŁOWA KLUCZE: reportaż, niepamięć, zapominanie, Zbigniew Rokita, *Kajs'*

ABSTRACT

Reporting Meanders of Non-Memory.
On the Margin of *Kajs'* by Zbigniew Rokita

The aim of this article is to present how the idea of non-memory is expressed in the reportage *Kajs'. A Tale of Upper Silesia* by Zbigniew Rokita. The text was analyzed using the close reading method and situated within the field of memory studies. The research showed that the reportage – as an important medium of memory – currently plays a crucial role in shaping images of the past. Rokita's reconstruction of the family history allowed him to immortalize his ancestors in individual memory, and additionally – because of the book publication – their history became an important component of Silesian cultural memory.

KEYWORDS: reportage, non-memory, forgetting, Zbigniew Rokita, *Kajs'*

Wprowadzenie

Problematyka pamięci to jedno z centralnych zagadnień w badaniach nad współczesnym reportażem literackim. Teksty dziennikarskie – obok muzeów, pomników czy literatury – stanowią bowiem obecnie ważne narzędzie jej mediatyzacji, pozwalające na skuteczne transponowanie minionego w pole teraźniejszości. Oprócz przekazów medialnych skoncentrowanych *par excellence* wokół rozmaitych praktyk upamiętniania (transmitowanie uroczystości rocznicowych, wywiady z ostatnimi żyjącymi świadkami wydarzeń etc.) pojawiają się też takie, których problematyka dotyczy zagadnień biegunowo przeciwnych, traktujących o stanie niepamięci, procesach zapominania, braku pamięci, kwestiach związanych z jej wypieraniem, zakłamywaniem czy unieważnianiem. Aktualizowany w prozie ostatnich lat motyw *damnatio memoriae* (pol. skazanie na niepamięć [Gałąj-Dempniak, Okoń i Semczyszyn, 2016]) wytycza ważny obszar dla wielu dziennikarskich eksploracji, inspirując piszących do rekonstruowania przyczyn usuwania z pamięci zbiorowej niepożądanych z jakichś względów symboli, zdarzeń i przestrzeni.

Celem niniejszego artykułu jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób zagadnienie niepamięci problematyzowane jest na kartach tomu *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku* Zbigniewa Rokity (Rokita, 2020). Przedsięwzięte analizy stanowią próbę odczytania wyrażonych *explicite*, jak również implikowanych koncepcji związanych z jej społecznym oraz indywidualnym funkcjonowaniem. Ze względu na tak postawiony problem badawczy przyjęta w niniejszym szkicu metoda sytuuje się na przecięciu dwóch obszarów, czerpiąc z jednej strony z klasycznych już założeń *close reading*, z drugiej – z ustaleń wypracowanych na gruncie *memory studies*. Istotną kwestią jest ponadto zbadanie sposobów prezentowania przez reportera meandrów niepamięci jako zjawiska, w którym – jak pisze Roma Sendyka – „(...) współgzytuje to, co pamiętane, to, co wypierane i to, co jeszcze nie przyswojone” (Sendyka, 2016, s. 256). Mechanizm ten opiera się na założeniu o negocjowalnym charakterze przeszłości, której reprezentacje tworzone są na podstawie takich czynności jak: „(...) nieupamiętnianie, przeoczenie, zaniedbywanie jakiejś części faktów (...) ale także w sposób czynny przez negowanie, zacieranie, cenzurowanie (...)” (Sendyka, 2016, s. 256).

Tak postawiony problem badawczy wydaje się mieć szczególne znaczenie we współczesnej zmediatyzowanej kulturze, w której istotną rolę odgrywa problematyka tożsamościowa. Jak przypomina Bartosz Korzeniewski, to właśnie nośniki pamięci – a wśród nich media masowe – pełnią obecnie ważną funkcję w kształtowaniu obrazów przeszłości (Korzeniewski, 2007), oddziałując przy tym na proces rekonstruowania tożsamości grup i jednostek, których dziejów owa pamięć dotyczy. Eliza Litak podkreśla, że oba te pojęcia – tj. pamięć i tożsamość – pozostają ze sobą w swoistej synergii: „(...) pamięć jest zdeterminowana

tożsamością grupy oraz jej aktualnymi interesami, ale też decyduje o owej tożsamości (...)” (Litak, 2011, s. 255). Wojciech Kalaga określa nawet pamięć „warunkiem naszej tożsamości” (Kalaga, 2012, s. 20). Fakt, że pamięć – jako *sui generis* dyskurs identyfikacyjny – w obrębie danej wspólnoty pełnić może funkcję więziotwórczą, służy udowodnieniu jej historycznej ciągłości, pozwala zniwelować wewnętrzne zróżnicowanie, ukonstytuować wspólne wartości (Litak, 2011), wydaje się wręcz bezdyskusyjny. Warto jednak dodać, iż – jak pokazują chociażby autotematyczne passusy omawianego tu reportażu – z punktu widzenia problematyki tożsamościowej doniosłe znaczenie zdaje się mieć także równie złożona kategoria niepamięci, konotującej procesy wymazywania ze wspomnień członków danej społeczności określonych wydarzeń, postaw czy postaci, ale też stanowiącej narzędzie ochrony przed taką formą pamięci, której z różnych względów nie chciałoby się kultywować.

Reportażowe reprezentacje (nie)pamięci

Starając się zoperacjonalizować pojęcie niepamięci, warto odwołać się do obszernej definicji Sendyki, pozycjonującej tę kategorię w odniesieniu do procesów zapominania. Badaczka powiada:

Niepamięć nie jest zapominaniem, amnezją czy wyparciem, tylko skomplikowanym zespołem impulsów podtrzymywania relacji wobec trudnej przeszłości. Jest na pewno performatywna, co oznacza, że ujawnia się w gestach, działaniach albo w zaniechaniu działań. Jest afektywna, czyli może łączyć się z doznaniem gniewu, strachu, wstydu, wywołującymi silne reakcje emocjonalne wobec obiektów przypominających o danym zdarzeniu. Jest też irracjonalna, czyli wytwarza narracje legendaryzujące przeszłość i wprowadza do nich wątki ponadnaturalne. Na poziomie językowym komunikuje się zwłaszcza przez formy negatywne, czyli np. milczenie, błędy w wypowiedzi, kłopoty z intonacją, pomyłki. I w końcu niepamięć nie jest cechą indywidualną, bo jej praktyki – powtórzę i podkreślę to – wymagają działania grupowego (Wodecka, 2021).

Tak złożona struktura, jaką jest niepamięć, w zmediatyzowanej rzeczywistości przejawia niewątpliwy potencjał do skomercjalizowania. Poprzez takie jej komponenty, jak wymienione przez badaczkę: irracjonalność, afektywność czy performatywność, staje się ona szczególnie atrakcyjna z punktu widzenia mediów sprzyjających „urynkowaniu” praktyk pamięciowych *en général*, a nawet przesuwaniu ich w obszar kultury popularnej (Doległo, 2020). Ujawnianie kulis niepamięci przypomina pracę dziennikarza-rekonstruktora zdarzeń, który na podstawie okruszków pamięci stara się odtworzyć mechanizmy niepamiętania, ujawnić to, co z jakichś względów zostało przemilczane, zatarte, zmarginalizowane. W późnonowoczesnej, skomercjalizowanej kulturze pamięci to właśnie niepamięć generuje

potrzebę zrekonstruowania faktów, staje się dla dziennikarzy inspiracją do podjęcia akcji, przyciągając tym samym uwagę masowego odbiorcy.

Magdalena Pytlak wskazuje na możliwość postrzegania niepamięci jako pokłosa pogarszającej się kondycji biologicznej (np. amnezja), psychologicznej (np. przemilczenie, wyparcie) bądź społecznej (np. wygaszanie pamięci) (Pytlak, 2020, s. 252). Piotr Tadeusz Kwiatkowski uzupełnia powyższe uwagi o stwierdzenie, że niepamięć – inaczej niż zapomnianie – nie jest procesem naturalnym, lecz intencjonalnym i – jako taka – wymaga podjęcia pewnego wolicjonalnego wysiłku (Kwiatkowski, 2009). Badacz podkreśla, iż „dyskusje o zbiorowej niepamięci są symptomem zmiany społecznej i kulturowej, wyrastają bowiem z przekonania jednostek, środowisk czy społecznych segmentów, że w pamięci określonej zbiorowości występują ważne luki (...)” (Kwiatkowski, 2024). To właśnie one stanowią dla reportera inspirację do zagłębienia się w temat poprzez zdystansowanie się od narzucanych odgórnie narracji, ich rewizję, demitologizację, a nawet unieważnienie.

Czynienie z niepamięci jednego z szeroko dyskutowanych problemów współczesności wyraźnie zintensyfikowało się w ostatnich latach. Warto przypomnieć, że jeszcze w 2015 r. Andrzej Szpociński konstatował, iż „w naukach o kulturze badania nad niepamięcią pojawiają się na ogół na marginesie badań nad pamięcią, jako ich odprysk, rewers. Podobnie ma się sprawa z definicją samego pojęcia, ujmowanego jako brak, biała plama, dziura w pamięci” (Szpociński, 2015, s. 7). Przywołany badacz wyróżnił główne obszary funkcjonowania niepamięci: związany ze sferą publiczną (o „niepamiętaniu” decydować mogą media, system edukacyjny, instytucje artystyczne, rządzący, cenzura, obowiązujące zasady poprawności politycznej) (Szpociński, 2015, s. 7–8) oraz prywatną (np. rodzinne narracje o przeszłości wypierające pewne wydarzenia – z powodu traumy bądź lęku przed prześladowaniem) (Szpociński, 2015, s. 9). Dychotomię tę Szpociński uzupełnia jeszcze o trzeci komponent, określając go mianem kulturalistycznego. Koncentruje się on nie tylko wokół poszukiwania odpowiedzi na pytanie „(...) CZEGO się nie pamięta, lecz też tego, JAK się nie pamięta” (Szpociński, 2015, s. 10).

Analizując współczesny rynek wydawniczy, Agnieszka Czyżak dostrzega coraz liczniej reprezentowane w jego obszarze publikacje, „(...) których głównym tematem okazuje się problem tożsamości oraz identyfikacji, ujmowany z reguły w perspektywie spacjalnej” (Czyżak, 2022, s. 12). Autorzy – w tym twórcy *non-fiction* – z rosnącym zainteresowaniem przyglądają się oddziaływaniu konkretnej przestrzeni na dzieje jednostek i społeczności, uwzględniając przy tym konieczność możliwie krytycznego rewidowania niektórych opinii i poglądów, uznawanych przez lata za obowiązujące i niepodważalne. W konsekwencji w mediasferze „przemysłowi pamięci” (Saryusz-Wolska i Traba, 2014, s. 409) towarzyszy coś, co roboczo określić można jako „przemysł niepamięci”. Czyżak powiada, że

odslanianie opowieści spychanych w niepamięć, zakłamywanych, unieważnianych, ma wymiar nie tylko poznawczy, artystyczny czy (auto)terapeutyczny, lecz przede wszystkim etyczny i emancypacyjny. Eksplorowanie przeszłości przestrzeni uznawanych za własne prowadzić może do uznania ich nowego, „poruszonego” i nie danego raz na zawsze statusu (Czyżak, 2022, s. 12–13).

W publikowanej w ostatnich latach prozie reportażowej, zwłaszcza zaś tej o historyczno-autobiograficznym nastawieniu, pojawia się szczególna dążność do tego, by to, co przez lata kategoryzowane było jako „odrzucone i wyparte” (Czyżak, 2022, s. 13), potraktować jako „niezwykły i nieredukowalny składnik każdego terytorium” (Czyżak, 2022, s. 13). Cel ten realizowany bywa poprzez różne formy dziennikarskiego śledztwa, powrót do skrywanych przez lata historii rodzinnych czy wnikliwą, archiwistyczną pracę reporterów.

Jeśli założyć, iż w ponowoczesnej kulturze pamięci coraz istotniejszą rolę odgrywają rozmaite praktyki medialne, reportaż uznać należy za jeden z ważniejszych jej depozytariuszy. Trudno uciec tutaj od wspomnianego wyżej problemu urynkwienia, na który zwraca uwagę Anna Wolff-Powęska, twierdząc, że obecnie „historia staje się towarem, który należy sprzedać w jak najatrakcyjniejszym opakowaniu” (Wolff-Powęska, 2017, s. 12). Czy ową skuteczną komercjalizację praktyk pamięciowych może zapewnić reportaż literacki? Współczesne rozważania na temat ewolucji tego gatunku, przedstawione chociażby przez Bernadettę Darską (Darska, 2023a) czy Paulinę Małochleb (Małochleb, 2019), zdają się przynosić twierdzącą odpowiedź na tak postawione pytanie. Obserwowany w ostatnich latach swoisty *memory boom* koresponduje bowiem z nieprzerwanym trwającym od początku XXI w. *boomem* na literaturę faktu. W poszukiwaniu tematów pomijanych przez wielką historię reporterzy chętnie powracają do swych małych ojczyzn. Stają się wówczas – by posłużyć się określeniem Przemysław Czaplińskiego – „etnografami swojskości” (Czapliński, 2019, s. 39), manifestującymi umiejętność „(...) dziwienia się temu, co macierzyste” (Czapliński, 2019, s. 39).

Celem reportera w tak zaprojektowanych tekstach bywa często „przywracanie pamięci” (Doległo, 2018) bądź „odzyskanie z niepamięci” (Żyrek-Horodyska, 2020) tego, co w sposób intencjonalny bądź wynikający wprost z upływu czasu zostało w niej zatarte. Biorąc pod uwagę kulturotwórczą funkcję mediów, działania te wydają się nie do przecenienia. Aleida Assmann wskazywała nawet, że zapominanie czy zacieranie śladów przeszłości traktować należy jako proces równie istotny co zapamiętywanie. Zapomnienie nie musi bowiem mieć charakteru ostatecznego, definitywnego, stając się – obok pamiętania – ważnym komponentem pamięci kulturowej (Assmann, 2011, s. 201). Magdalena Piechota skłonna jest mówić o swoistej „retoryce niepamięci”, dostrzeganej w reportażowych narracjach składających się z „białych plam”, które autor pragnie zrekonstruować poprzez konfrontowanie ze sobą rozmaitych form

pamiętania oraz niepamięci (Piechota, 2024). Reportaż – nawet jeśli współcześnie przenosi punkt ciężkości z panoramicznej historii na mikropowieści skupione wokół losów indywidualnych bohaterów – za sprawą dziennikarskiego zaangażowania pozwala owe zniekształcenia pamięci skutecznie zrewidować. Piechota konstatuje:

Osoby nieznane szerzej niż w rodzinnym kręgu popadają w zapomnienie i niebyt, gdy nikt ich nie wspomina. Jeśli takim osobom z jakichś powodów poświęcony zostanie upubliczniony zapis ich losów, potencjalnie przechodzą do pamięci zbiorowej, a przynajmniej pamięci grupy odbiorczej owego zapisu, co nie tylko wyłącza te osoby z anonimowości, ale także czyni je tekstowymi figurami, skonstruowanymi w wybranych kodach (Piechota, 2024, s. 6).

Dziennikarska opowieść budowana wokół losów zapomnianych i przemilczanych wpisuje się w schemat rewizjonistycznej ze swej natury przeciw-historii, będącej – w świetle ustaleń Ewy Domańskiej – opowieścią o tych, „(...) których forsowana przez dominującą władzę historia pozbawiła głosu. Opisuje ona dzieje niewoli, wygnania i klęsk w nadziei na przywrócenie im właściwego miejsca w historii i oddania sprawiedliwości przeszłości” (Domańska, 2006, s. 222). Cel ten pozostaje w znacznym stopniu zbieżny z etyką zawodową reporterów i poetyką reportażu inkluzywnego, w obrębie którego – jak pisze Darska – to, co „(...) wcześniej skazane na niewidoczność, (...) teraz zaczyna być dostrzeżane” (Darska, 2023b, s. 321).

Współczesny reportaż literacki dotyka szerokiego spektrum problemów związanych z omawianą tu problematyką. Centralnymi zagadnieniami czyni historie wyparte, procesy niepamięci, zapominania, funkcjonalizuje kategorie „niedopamiętania” i przemilczenia, dowartościowuje nieme świadectwa. Analizując współczesny rynek reportażowy, zauważyć można, iż kategorie niepamięci, zapominania doczekały się już licznych tekstowych realizacji. Postrzegana przez pryzmat społecznych i kulturowych antagonizmów historia stanowi bowiem jeden z obszarów szczególnie chętnie eksplorowanych przez reporterów, o czym świadczyć mogą publikacje, których tytuł wprost odwołuje się do kategorii niepamięci (by przypomnieć tylko tom *Strefa niepamięci* Piotra Pytlakowskiego z 2023 r. czy wydaną w tym samym czasie książkę *Niepamięć. Żydzi Warmii i Mazur. Dawno, wczoraj i dziś* Joanny Wańkowskiej-Sobiesiak). Warto wspomnieć również o licznych publikacjach realizujących w warstwie przedstawieniowej wątek zapominania, jak np. *Bezdušní. Zapomniana zagłada chorych* Kaliny Błazejowskiej czy *Bieżeństwo 1915. Zapomniani uchodźcy* Anety Prymaki-Oniszk.

Problematyka niepamięci w *Kajś* Z. Rokity

Opublikowana w 2020 r. książka *Kajś* szybko zwróciła uwagę badaczy, recenzentów i czytelników, sytuując jej twórcę w gronie reporterów umiejętnie łączących w swych tekstach perspektywę introspekcyjną z funkcją dziennikarza jako rekonstruktora zdarzeń. W 2021 r. jej autor uhonorowany został Nagrodą Literacką Nike oraz Nagrodą Literacką i Historyczną Identitas. Rok później ukazało się śląskie wydanie tomu, przygotowane przez tłumacza Grzegorza Kulika. W laudacji wygłoszonej przez Inge Iwasiów przy okazji wręczenia Rokicie Nagrody Literackiej Nike reporter uznany został za autora, który

przeprowadza czytelnika przez tunele, przypomina słowa i epizody, rekonstruuje wielorakie sposoby zapominania, odsuwania zdarzeń sięgających początków XIX wieku, zamykania Śląska w polskości lub niemieckości, byle daleko od jakiegokolwiek odrębności czy autonomii (PAP, 2021).

Nie bez znaczenia dla percepcji omawianego tu utworu pozostaje kontekst autobiograficzny. Urodzony w 1989 r. Rokita swe młodzińcze lata spędził w Gliwicach. Górnośląskie pochodzenie przez długi okres ciążyło mężczyźnie, starającemu się – w sensie tożsamościowym, ale także geograficznym – od niego uciekać. *Kajś* staje się próbą zmierzenia się z tą kwestią po latach. Jest tekstem dalekim od suchej faktografii, posiadającym charakter wysoce anegdotyczny, traktującym z jednej strony o poszukiwaniu przez młodego człowieka własnych korzeni, z drugiej – o szerszym procesie konstytuowania się górnośląskiej tożsamości (Gąssowski, 2024, s. 202).

Omawianej tu książce wiele uwagi poświęcili już literaturoznawcy i medioznawcy, koncentrujący się przede wszystkim na dostrzegalnych w tym tomie strategiach personalizowania reportażowej narracji czy uwypuklanych w nim wątkach tożsamościowych. Monika Wiszniowska w swych rozważaniach sugeruje możliwość odczytywania *Kajś* jako książkowego reportażu autobiograficznego, w którym ważną rolę odgrywa historia. To bowiem na jej tle prezentowane są losy danej rodziny (Wiszniowska, 2022, s. 108). Wychodząc od podobnych założeń, Mariusz Maciak snuje rozważania nad genologicznym usytuowaniem tekstu i wskazuje na jego wyraźne pokrewieństwo z reportażową sagą rodzinną (Maciak, 2023). Z kolei Agnieszka Czyżak przygląda się *Kajś* w kontekście innych publikacji traktujących o sytuacji Górnego Śląska, w sposób szczególnie uwypuklając pytania, jakie Rokita stawia w swej pracy w odniesieniu do śląskiej tożsamości (Czyżak, 2023). Podobne kwestie podejmuje w swym artykule Adela Kożyczkowska, która traktuje reportaż jako punkt wyjścia do rozważań na temat czynników determinujących możliwość rozpoznania własnej etniczności (Kożyczkowska, 2022).

Wątki mnemoniczne stanowią – obok problematyki tożsamościowej – jeden z kluczowych ingredientów tworzonej przez Rokitę narracji o Górnym

Śląsku. Już na wstępie wskazać należy na niedookreślony gatunkowo charakter omawianej tu publikacji, którą – co sugeruje już jej podtytuł – sam reporter skłonny jest raczej sytuować poza obszarem czystej faktografii. Próbując uchwycić specyfikę *Kajś*, Rokita posługuje się genologicznie rozmytą kategorią opowieści, która w świetle słownikowej definicji oznacza po prostu „opowiadaną historię” bądź odnosi się do „utworu na pograniczu noweli i powieści, o bogatej fabule i gawędziarskim toku narracji” (Słownik języka polskiego, 2024). Stąd, ogniskując prezentowaną historię wokół wątków pamięciowych, Rokita zdaje się dodatkowo ów fakt zaburzonej referencji uwypuklać w tytule przygotowanej publikacji. Do kwestii tej powraca jednak także na kartach tomu w licznych pojawiających się tam passusach o charakterze metatekstowym. W jednym z nich następująco definiuje cel swojej pracy:

Nie piszę książki o Górnym Śląsku takim, jaki jest, kieruję reflektory na jedne wątki, ledwo zauważam inne, o pozostałych nawet nie wspomnę. A gdy o tym myślę, czuję z jednej strony bezsilność, bo jakkolwiek bym się starał, nigdy nie będę obiektywny, a z drugiej – czuję satysfakcję z mocy kreowania światów (Rokita, 2020, s. 170).

Zasygnalizowany tu motyw mieszania się w historycznej narracji faktografii z elementami wyobraźniowymi powraca na kartach reportażu wielokrotnie. W opowieści o Górnym Śląsku Rokita – co znamienne – zaburzonej referencji nie traktuje w kategoriach uszczerbku, lecz widzi w niej odbicie mechanizmów rządzących kołem historii, w świetle których pamięć świadków, ale też praca dokumentalistów, podlega procesom interpretacji. Podobną myśl znajdujemy na kartach *Kajś*, gdzie poczucie utraty niespodziewanie okazuje się cennym narzędziem samopoznania:

Moi przodkowie użyźniali sobą dzieje. Dzieje się na nich pasły i rosły tłuste i obłe.

Gdyby nie oni, nigdy nie powstałyby malownicze opowieści z dawnych diariuszy: o wojnach, które zbierały krwawe żniwo, o zarazach, które pustoszyły śląskie ziemie, o trupach, które ścieliły się gęsto. Kronikarze czasem byli łaskawi i zauważali istnienie mojej rodzinnej Ostropy, czasem znikaliśmy im z pola widzenia na długi czas. A gdy już na krótką chwilę zatrzymywali na nas wzrok, okazywali się surowi. Jak gdyby nie rozumieli, że to z tej od niechcenia rzuconej garści słów będziemy musieli ulepić sobie dzieje (Rokita, 2020, s. 13).

Zacytowane tu zapiski Rokity korespondują z ustaleniami Elżbiety Rybickiej, w której przekonaniu „erozja pamięci jest punktem wyjścia. Wyzwaniem dla domysłu, wyobraźni, fikcji, choć zarazem rekonstrukcji na podstawie źródeł” (Rybicka, 2008, s. 26). Zainicjowany przez reportera proces rekonstruowania dziejów rodzinnych pokazuje, że dla młodego człowieka podejmującego się tego

zadania pamięć wcale nie okazuje się tak istotna (a nawet inspirująca!) jak właśnie niepamięć. Fragmenty, szczątki wspomnień traktowane są jako elementy uruchamiające pracę wyobraźni. Piszący widzi w nich gotowe do użycia reporterskie detale. Konstatacja ta przywodzi na myśl Deleuzjańską wizję czasu-kłaczka, nie tyle akcentującą trwanie i następstwo zdarzeń, ile kształtującą się między nimi sieć wzajemnych połączeń.

Na kartach *Kajś* niepamięć konceptualizowana jest w kategoriach intrygującego braku, pewnej poznawczej niekompletności, będącej efektem wieloletniego uprawomocnienia oficjalnych narracji, które zaczęły dominować nad obrazami funkcjonującymi w rodzinnych wspomnieniach czy historiach prywatnych. Co jednak symptomatyczne, Rokita nawet ową zniekształconą wizję przeszłości zdaje się wartościować wyżej od stanu społecznej amnezji, tj. intencjonalnego pozbawienia wspólnoty konstytuującej jej tożsamość wizji przeszłości. Brytyjski socjolog Paul Connerton zwrócił uwagę, iż zapominanie jest – w odróżnieniu od pozytywnie waloryzowanych procesów pamiętania – często traktowane jako wada, ułomność (Connerton, 2004, s. 344). Rokita – znalazłszy się w sytuacji dostępności wyłącznie skromnych informacji – zdaje się dokonywać w tej kwestii pewnego przewartościowania:

Często o tym myślę. Zazdroszczę tym wszystkim Krakowom, że mają pamięć ciągłą, zazdroszczę im nawet tego zakłamanego Lajkonika, który osiemset lat temu za mongolskiego najazdu gwałcił i mordował, a potem został tak oswojony, że dziś jest miłym symbolem miasta. To tak, jakby po ośmiuset latach nazista był sympatycznym symbolem Auschwitz. Brakuje mi przeszłości, choćby miała być legendą, i dlatego wzruszam się, gdy dostaję w prezencie spisane dekady temu wspomnienia mojego sędziwego dziadka – powiedzmy, że nazywa się Fryderyk (Rokita, 2020, s. 231).

W przytoczonym fragmencie dochodzi do głosu sygnalizowany przez Sendykę komponent irracjonalności niepamięci, opierający się na zastępowaniu faktów (często z jakichś względów niewygodnych) wyobrażeniami. Obecne w kulturze pamięci ubytki – w sposób mniej lub bardziej adekwatny – wypełniane są – by posłużyć się określeniem Bartłomieja Golki – „implantami koloryzującymi przeszłość” (Golka, 2009, s. 161), dzięki którym wyobrażenia na temat minionego podlegają romantyzowaniu, ale też inspirują, stając też niezbywalnym składnikiem artystycznych czy reporterskich eksploracji.

Co znamienne, zbliżone mechanizmy mityzowania przeszłości aktualizują się zarówno w procesie rekonstruowania dziejów miast (przywołany wyżej *casus* Krakowa), jak i losów mikrospołeczności, czego przykładem jest opisywany przez reportera przebieg odtwarzania historii własnej rodziny na kanwie popularnej legendy. Rokita pokazuje, w jaki sposób owe reminiscencje zostają wzbogacone przez pracę twórczej wyobraźni:

Nagle w mojej głowie Johanna, moja prywatna Rzepicha, z postaci półlegendarnej staje się postacią historyczną. Okazuje się pólshonwaldką, córką Josefa z Schonwaldu. Dzięki niej mogę podpiąć się pod mikroskopijną schonwaldzką cywilizację, o której mało kto już dziś pamięta, i skomplikować nieco swoją tożsamość. Od teraz jest bardziej dożarta. Postanawiam zaadoptować Krauthakelów i pamiętać o nich (Rokita, 2020, s. 41).

Na kartach *Kajś* niepamięć bodaj najpełniej wybrzmiewa poprzez sygnalizowane przez autora momenty milczenia, określane jako „dziwnie niedopamiętane” skutki „zbiorowej sklerozy”. Reporter zwraca uwagę na mitologizujący aspekt pracy pamięci, polegający na zastępowaniu faktów opowieściami w jakimś stopniu przekształconymi, selektywnymi, ale – „(...) jak na mitologię, styka[jącymi] się z rzeczywistością w wielu miejscach” (Rokita, 2020, s. 171).

W autobiograficznych partiach tekstu Rokita wciąż poszukuje adekwatnego języka, by wydobyć z niepamięci postaci przemilczane i uciszone. Zapisana przez niego mikrohistoria – ze względu na przyjęcie *quasi*-literackiej formuły i stosowane przez piszącego bogactwo stylistyczne – niewątpliwie zyskuje wyraznie perswazyjny wymiar. Zwrócić należy bowiem uwagę, iż to właśnie niepamięć, pamięć utracona, zakłamana, unieważniona, motywuje mężczyznę do poszukiwania swoich korzeni. Nie chodzi tu jednak li tylko o prostą historyczną rekonstrukcję, lecz także o związaną z nią analizę teraźniejszości, oglądanej z perspektywy minionych zdarzeń. Fakt ten dowodzi, że przeszłość nie jest przez Rokitę postrzegana jako byt statyczny, lecz jest polem złożonych negocjacji, przedmiotem interpretacji, wciąż obrastającym – wraz z upływającym czasem – w nowe znaczenia i sensy.

Formułowana przez reportera diagnoza dotycząca funkcjonowania społecznej niepamięci obejmuje wiele zróżnicowanych aspektów. Jednym z nich – tym, jak się wydaje, dominującym – jest ułomność, selektywność i ograniczony wymiar ludzkich wspomnień. Proces ten może być postrzegany jako do pewnego stopnia naturalny. Starając się zrekonstruować swe drzewo genealogiczne, reporter dostrzega, że jedną z przyczyn braku pamięci może być śmierć, wynikające z dystansu czasowego zacieranie się wspomnień czy nawet niepodjęcie aktywności upamiętniających:

Moim pierwszym śląskim przodkiem, który miał imię i nazwisko, był, odkąd pamiętam, prapradziadek Urban Kieslich, stolarz z domku na urokliwej Kirchstrasse. Zawsze był dla mnie człowiekiem, który zginął na swoim podwórku od odłamka bomby. Tyle się w rodzinie zapamiętało (Rokita, 2020, s. 14).

Rokita – jako przedstawiciel kolejnego pokolenia – przyznaje sobie funkcję depozytariusza owych szczątków, odprysków pamięci, otwarcie wyznając: „prapradziadek Urban długo nie budził we mnie szczególnych emocji. Łaskawie wygospodarowałem dla niego mały chlewik w mojej pamięci i pozwoliłem

mu się tam schować przed zapomnieniem” (Rokita, 2020, s. 13). Dodać trzeba, że motyw osobistego zaangażowania autora w walkę z niepamięcią i zapomnianiem powraca zresztą na kartach *Kajs’* wielokrotnie. Warto przypomnieć chociażby sugestywne zakończenie książki, w którym Rokita przyznaje, iż owa podróż przez rodzinne historie sprowokowała u niego poczucie swoistej misji ocalenia ich od niepamięci:

(...) wydaje mi się, że tak jak kiedyś zakochani w sobie Else i Hans adoptowali małą Marysię, tak później ja adoptowałem tych wszystkich Hajoków, Krauthakelów i Kieslichów? Chyba nie było innego wyjścia. Inaczej wnet wszyscy by o nich zapomnieli (Rokita, 2020, s. 299).

Dokonywany przez Rokitę gest przywrócenia przodków z obszaru niepamięci ma – co warto podkreślić – podwójne znaczenie. Wiąże się bowiem zarówno z włączeniem ich w sferę indywidualnej pamięci krewnego, jak też – poprzez utrwalenie ich losów na kartach opublikowanej książki, swoistą mediatyzację wspomnień – daje im szansę na „nieśmiertelność” w zdecydowanie szerszej perspektywie. Na ów dwojaki wymiar upamiętniania zwraca uwagę Piechota, pisząc: „Jeśli takim osobom z jakichś powodów poświęcony zostanie upubliczniony zapis ich losów, potencjalnie przechodzą do pamięci zbiorowej, (...) co nie tylko wyłącza te osoby z anonimowości, ale także czyni je tekstowymi figurami, skonstruowanymi w wybranych kodach” (Piechota, 2024, s. 6).

W książce Rokity rozmyciu ulega klasyczne, zdezaktualizowane już po postmodernistycznych ustaleniach Haydena White’a, rozróżnienie na „obiektywną” historię oraz subiektywną pamięć o przeszłości. Umowność tego podziału dobrze obrazują te autotematyczne fragmenty tekstu, w których reporter dekonstruuje społeczne mechanizmy wytwarzania niepamięci i ujawnia jej performatywny wymiar. W ujęciu Rokity zostaje ona utożsamiona ze swoistym tabu i przymusowym milczeniem bezpośrednich świadków historii, niepotrafiących przeciwstawić się decyzjom władz. Dopiero pokolenie „późnych wnuków” – by odwołać się do tej Norwidowskiej metafory – demaskuje ów hegemoniczny dyskurs, ujawniając, w jaki sposób obowiązujący porządek pamiętania został na całe lata narzucony wspólnocie jako uniwersalny zespół reguł:

Po wojnie o walce w mundurze barwy *feldgrau* trzeba będzie zmilczeć. Pamiętać po cichu, ostrożnie i tylko w gronie zaufanych. Górnośląska pamięć po raz kolejny stanie się bluźnierczą, będzie krążyć w drugim obiegu. Jest pamięcią ekscytującą, ale też często narzucającą się w mitach, niezborną. Każdy pamięta po swojemu, śląska pamięć nigdy nie zostanie do końca ujarzmiona, nie nakreśli się jej granic. To pamięć rozproszona, prywatna, mgławicowa. Nigdy nie zostanie umieszczona w żadnym z państwowych inkubatorów, nie otrzyma akredytacji Ministerstwa Edukacji Narodowej, żeby można było z niej napisać kartkówkę (Rokita, 2020, s. 105).

Zacytowany tu fragment ściśle koresponduje z uwagami Connertona, którego zdaniem istnieje „(...) taki rodzaj uciszania, [który,] choć może uchodzić za formę represji, może być jednocześnie strategią przeżycia (...)” (Connerton, 2004, s. 355). Dzieje się to w sytuacji opisanej przez Rokitę, gdy władza dąży do unieważnienia niektórych zdarzeń i w ich miejsce narzucenia własnej, „obiektywnej” wizji historii.

Pewne luki w pamięci wytwarzane są – jak pokazują ustalenia Rokity – również w sposób w pełni świadomy, intencjonalny, zgodnie z opisanym przez Marcina Napiórkowskiego mechanizmem, w świetle którego „zapomnienie nigdy nie jest niewinne i nigdy nie dokonuje się całkowicie” (Napiórkowski, 2012, s. 15). Za procesy te odpowiadają nie tylko jednostki czy poszczególne rodziny, ale także instytucje państwa. Tak rozumiana niepamięć jest pokłosiem stosowanej powszechnie cenzury:

Trzy dekady temu komunistyczna propaganda tajała, na wierzch wychodziły pęknięcia pamięci. Była jednak jeszcze inna pamięć. O ile pamięć korfanciorzy czy piłsudczyków mieściła się w pamięci polskiej, o tyle pamięć znacznej części autochtonów się jej wymykała. W kanonie krajowym nie było miejsca na dziadka z Wehrmachtu czy powojenne obozy koncentracyjne. Pamięć autochtonów potrzebowała zatem nieco więcej czasu, by wyjść z geburstagów, laub i się wykrzyzczyć (Rokita, 2020, s. 231).

Powyższa cytacja każe zwrócić szczególną uwagę na język, jakim posługuje się Rokita w opisach odnoszących się do pamięci i niepamiętania. Autor w wysoce metaforycznym tonie pisze o „pęknięciach pamięci”, w innym fragmencie wspomina, że posiadał „(...) tylko ułamki pamięci (...) babci” (Rokita, 2020, s. 20), w kolejnym deklaruje, iż „rozpoczęliśmy sklejanie pamięci z okruszków” (Rokita, 2020, s. 218). Abstrakcyjne pojęcie pamięci zostaje przez reportera ukonkretnione do postaci przedmiotu, naznaczonego przez pęknięcia, ułamkowego, kruchego, a jednocześnie poddającego się rekonstrukcji (sklejaniu). W ujęciu Rokity śląska pamięć nie jest więc monolitem, a procesem, brikolazową siecią połączeń. Jej rekonstruowanie zyskuje wymiar autoterapeutyczny:

I dlatego wzrusza mnie, że mój sąsiad wciąż przechowuje w sobie tę część dawnej pamięci, bo skoro już pisane nam było stać się nawozem dziejów, to szkoda te dzieje stracić. (...) Dla nas 1945 rok był początkiem wojny, nie końcem. Ktoś przekazał mi swoją pamięć. Ślązaków potraktował jak przeszczep do polskiego organizmu, który teraz wszyscy z troską oglądają, czy się przyjął (Rokita, 2020, s. 233).

To właśnie owe wspomnieniowe okruszki stają się dla piszącego niejednokrotnie kotwicami pamięci. Mikronarracje bezpośrednich świadków – zebrane razem – pokazują, że tak jak nie istnieje jeden model utrwalania wspomnień, tak nie można mówić o jednej formule niepamięci. Niepamięć – jako doświadczenie

niewysławialne – jest bowiem także problemem języka, zwłaszcza w sytuacji, gdy Ślązacy – co wielokrotnie podkreśla Rokita – przez lata zmuszani byli do opanowania trudnej sztuki przemilczania niektórych faktów.

Praktyki wygaszania pamięci tłumaczy reporter ponadto skutecznie działającymi mechanizmami wyparcia, które piszący odczytuje jako klucz do zrozumienia własnych korzeni:

Nie zachowały się wspomnienia o przykrościach, które spotkały moich bliskich ze strony nazistów – dziwne, ale wydaje się, że nawet staremu powstańcowi Urbanowi nie spadł włos z głowy. Te lata są w naszej rodzinie dziwnie niedopamiętane, niewiele świadczy o tym, że w ogóle się odbyły (Rokita, 2020, s. 101).

(...) nasza pamięć rodzinna w tak istotnej sprawie nie wytrzymała próby kilkudziesięciu lat. I to nasze niepamiętanie przełomowych wydarzeń mówi o Górnym Śląsku więcej niż najdrobniejszy szczegół wojennej biografii mojego pradziadka. Cierpimy na zbiorową sklerozę (Rokita, 2020, s. 102–103).

Rokita wspomina tu o ważnym przymiocie niepamięci, obejmującej – jak powiada Sendyka – współegzystowanie dwóch „(...) sprzecznych procesów: jednoczesnego nieujawniania i podtrzymywania relacji do pewnego zdarzenia z przeszłości” (Sendyka, 2016, s. 258). Piszący nie pomija więc faktu, iż niepamięć i zapominanie mogą – szczególnie w przypadku bolesnych historii rodzinnych – generować funkcję obronną, metaforycznie określaną przez Magdalenę Żardecką mianem „ratunkowego manewru umęczonej pamięci” (Żardecka, 2020, s. 589). Pisząc o intencjonalnym zapominaniu jako mechanizmie ochronnym, Rokita w sugestywny sposób operuje formułą „my” inkluzywnego, poprzez którą eksponuje swą identyfikację ze społecznością, podkreśla poczucie przynależności, ale także zbiorową odpowiedzialność za nierzadko zgodne z polityką władz czy oficjalną narracją historyczną wymazywanie niektórych wątków ze zbiorowej i indywidualnej pamięci.

Podsumowanie

Jacques Derrida wyraził swego czasu przekonanie, że przyszłość – jako amalgamat śladów i sensów – stanowi *de facto* swoistą projekcję przeszłości (Derrida, 2006, s. 67). Ów widmontologiczny wymiar minionego, które domaga się artykulacji, wyraźnie rezonuje obecnie z ważnymi obszarami reporterskich poszukiwań. Dziennikarze, podobnie jak Rokita, odrzucający archeologiczną, statyczną wizję dziejów, z dużym zainteresowaniem spoglądają na teraźniejszość jako wypadkową pewnych procesów historycznych. Konsekwencją tego zjawiska jest rewidowanie ukonstytuowanych już obrazów przeszłości i ujawnianie skali przemilczeń, rzutu-jących na losy nie tylko jednostek, ale też całych społeczności.

Nakreślone w niniejszym artykule analizy pokazały, iż postawiony przez Rokitę cel wydobywania ze społecznej niepamięci losów mieszkańców Górnego Śląska udało się autorowi zrealizować w dwojaki sposób. Rekonstrukcja dziejów rodzinnych pozwoliła piszącemu utrwalić jej członków w indywidualnej pamięci autora, a dodatkowo – za sprawą publikacji tomu – zaczęła ona funkcjonować jako swoiste *exemplum* o uniwersalnym charakterze, współtworzące śląską pamięć kulturową. Ponadto, poprzez wykorzystanie osobliwego języka: dosadnego, pełnego metaforyki, sprawnie łączącego patos z groteską, udało się piszącemu stworzyć atrakcyjną, zwracającą uwagę mediów i wielokrotnie nagradzaną opowieść, oddziałującą na czytelnika nie tylko w wymiarze poznawczym, ale też estetycznym i emocjonalnym.

Przeprowadzone badania uprawniają do sformułowania wniosku, iż współczesny reportaż coraz wyraźniej wykracza poza problematykę związaną z formami pamiętania, a jego twórcy bacznie przyglądają się różnym formom i przyczynom społecznej amnezji. Interesuje ich *memoria damnata* i aktualizowane we współczesnej kulturze mechanizmy odpominania, czyli wszelkie procesy bazujące „(...) nie tylko na odzyskiwaniu zapomnianych treści, lecz przede wszystkim na uświadomieniu sobie samego ich istnienia” (Saryusz-Wolska i Traba, 2014, s. 301). Biorąc pod uwagę niezadki we współczesnej prozie reportażowej fakt osobistego (biograficznego) zaangażowania autora w budowanie nowych praktyk pamiętania, możemy – jak się zdaje – mówić w tym przypadku o kolejnych formach ewolucji tzw. dziennikarstwa zaangażowanego, które – w świetle ustaleń Anny Maślany – „charakteryzuje się (...) dużym nasyceniem emocjonalnym oraz obecnością «wewnątrz» reportera” (Maślana, 2010, s. 123). Tego rodzaju przekazy – tworzone z pobudek osobistych i realizujące przy tym funkcję informacyjną – doskonale pokazują, w jaki sposób *ars memoriae* i *ars oblivionis* współistnieją obecnie jako ważne i wyraźnie zaznaczające się w agendzie współczesnych mediów obszary reporterskich eksploracji.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, A. (2011). *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, P. (2004). Siedem rodzajów zapomnienia. W: K. Kończal (red.). (*Kon*) *teksty pamięci. Antologia*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 343–357.
- Czapliński, P. (2019). Gatunek orientacyjny. Reportaż polski na przełomie XX i XXI wieku. *Teksty Drugie*, nr 6, 19–41.
- Czyżak, A. (2022). Ziemie nieswoje, niczyje, porzucone. Opowieść o prozie drugiej dekady XXI wieku. *Czytanie Literatury. Łódzkie Studia Literaturoznawcze*, nr 11, 11–28.

- Czyżak, A. (2023). Najnowsze opowieści z Górnego Śląska – między sagą rodzinną, herstory i renarracją mitów. *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka*, nr 44, 189–206.
- Darska, B. (2023a). *Czas reportażu. O tym, co działo się wokół gatunku po 2010 roku*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Darska, B. (2023b). Reportaż inkluzywny. Dostrzeżenie jako moment zwrotny. *Teksty Drugie*, nr 6, 320–335.
- Derrida, J. (2006). *Specters of Marx*, przeł. P. Kamuf. New York, London: Routledge.
- Doległo, S. (2018). Przywracanie pamięci Barbarze Sadowskiej w reportażu Cezarego Łazarewicza „Żeby nie było śladów. Sprawa Grzegorza Przemyka”. *Com. press*, nr 4, 100–116.
- Doległo, S. (2020). Urynkowione znaki pamięci. Kultura historyczna w warunkach kultury (post)konsumpcyjnej. *Politeja*, nr 2, 205–217.
- Domańska, E. (2006). *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Gałąj-Dempniak, R., Okoń, D. i Semczyszyn, M. (red.) (2016). *Damnatio memoriae w europejskiej kulturze politycznej*. Szczecin: IPN.
- Gąsowski, M. (2024). Zbigniew Rokita, *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku* [recenzja]. *Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka*, nr 1, 201–206.
- Golka, M. (2009). *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa: Scholar.
- Kalaga, W. (2012). Pamięć, interpretacja, tożsamość. *Teksty Drugie*, nr 1/2, 59–73.
- Korzeniewski, B. (2007). Medializacja i mediatyzacja pamięci – nośniki pamięci i ich rola w kształtowaniu pamięci przeszłości. *Kultura Współczesna*, nr 3, 5–24.
- Korzyczkowska, A. (2022). (Nie-)Polak, (nie-)Niemiec – Ślązak, czyli o rozpoznaniu własnej etniczności. *Edukacja Międzykulturowa*, nr 1, 39–49.
- Kwiatkowski, P.T. (2009). Społeczne tworzenie niepamięci. W: L.M. Nijakowski (red.). *Etniczność, pamięć, asymilacja. Wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 91–128.
- Kwiatkowski, P.T. (2024). *Niepamięć*. Pozyskano z: <https://cbh.pan.pl/pl/niepami%C4%99%C4%87> (dostęp: 9.07.2024).
- Litak, E. (2011). Pamięć jako „lustro i lampa” tożsamości. Pamięć i tożsamość zbiorowa oraz wybrane aspekty relacji między nimi”. W: E. Litak, R. Furman i H. Bożek (red.). *Pejzaże tożsamości. Teoria i empiria w perspektywie interdyscyplinarnej*. Kraków: WUJ, 249–261.
- Maciak, M. (2023). Dzieje rodzinne jako reporterskie wyzwanie. Ślady polifonii w reportażu literackim *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*. *Tekstualia*, nr 4, 71–82.
- Małochleb, P. (2019). Reportaż: czy wiemy, jak go używać? *Nowa Dekada Krakowska*, nr 1/2, 6–13.
- Maślana, A. (2010). Dziennikarstwo zaangażowane – poszukiwanie zagubionego sensu. *Kultura, Media, Teologia*, nr 3, 121–129.

- Napiórkowski, M. (2012). Jak społeczeństwa pamiętają Paula Connertona na tle współczesnych badań nad pamięcią zbiorową. W: P. Connerton. *Jak społeczeństwa pamiętają*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 7–28.
- PAP, (2021). *Zbigniew Rokita laureatem Nagrody Literackiej Nike*. Pozyskano z: <https://instytutksiazki.pl/aktualnosci,2,zbigniew-rokita-laureatem-nagrody-literackiej-nike,6846.html> (dostęp: 9.07.2024).
- Piechota, M. (2024). Przeciwnie pamięci – retoryka wspomnienia rodzinnego w *Falszszwach pieprzu* Moniki Sznajderman. *Res Rhetorica*, nr 11(1), 5–27.
- Pytlak, M. (2020). Przyszłość niemożliwa. Zapominanie i formy zapomnienia w „Schronie przeciwczasowym” Georgiego Gospodinowa. *Kultura Słowian*, t. XVIII, 251–260.
- Rokita, Z. (2020). *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*. Wołowiec: Czarne.
- Rybicka, E. (2008). Miejsce, pamięć, literatura (w perspektywie geopoetyki). *Teksty Drugie*, nr 1–2, 19–32.
- Saryusz-Wolska, M. i Traba, R. (2014). Modi memorandi. *Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Sendyka, R. (2016). Niepamięć albo o sytuowaniu wiedzy o formach pamiętania. *Teksty Drugie*, nr 6, 250–267.
- Słownik Języka Polskiego PWN, (2024). Pozyskano z: <https://sjp.pwn.pl/slowniki/opowie%C5%9B%C4%87.html> (dostęp: 9.07.2024)
- Szpociński, A. (2015). O niepamięci inaczej. *Edukacja Humanistyczna*, nr 2, 7–15.
- Wiszniońska, M. (2022). Autobiograficzne reportaże książkowe. Kategoria genologiczna i jej odmiany. *Zagadnienia Rodzajów Literackich*, z. 2, 101–117.
- Wodecka, D. (2021). *Niepochowane ciała Żydów leżą w setkach miejsc w Polsce, przykryte śmieciami, krzakami. Dlaczego?* Pozyskano z: <https://wyborcza.pl/7,75517,27684352,czego-chca-od-nas-trupy-pod-smietniskami.html> (dostęp: 9.07.2024).
- Wolff-Powęska, A. (2017). Pamięć wyzwolona, pamięć zniewolona. Kultura historyczna w procesie transformacji. *Politeja*, nr 2, 7–21.
- Żardecka, M. (2020). *Pamięć i zapomnienie. Filozoficzny dyskurs o sile i słabości pamięci indywidualnej i zbiorowej*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Żyrek-Horodyska, E. (2020). Odzyskane z niepamięci. *Żeby nie było śladów...* Cezarego Łazarewicza i reportażowy zwrot w kierunku rekonstrukcji. W: W. Olkusz i B. Szymczak-Maciejczyk (red.), *Poetyki czasu, miejsca i pamięci*. Wrocław: Ośrodek Badawczy Facta Ficta, 427–441.

Edyta Żyrek-Horodyska – doktor, pracuje jako adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej naukowe zainteresowania koncentrują się wokół genologii dziennikarskiej, historii mediów oraz związków mediów i literatury.

Anna Duda<http://orcid.org/0000-0002-9902-7929>

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

ania.duda@uj.edu.pl

Paweł Plichta<http://orcid.org/0000-0001-6976-9350>

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

pawel.plichta@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025..5104.26

Prolegomena do relacji międzykulturowych i dziedzictwa Kioto według Alexa Kerra¹

STRESZCZENIE

Postulowana przez kulturoznawców i religioznawców perspektywa relacyjna, uwzględniająca inność, odmiennność i szacunek wobec przedmiotu badań, który stanowi obce badaczowi dziedzictwo kulturowe lub jego depozytariusze, wymaga zaangażowania, kontaktu, owej relacji – najlepiej we właściwym środowisku eksplorowanego zagadnienia. Relacje międzykulturowe rozumiane w tym miejscu są jako interakcje zachodzące między przedstawicielami dwóch odmiennych kultur i/lub poznawczo-interpretacyjny kontakt w tym przypadku reprezentantów Zachodu z dziedzictwem japońskim. Miejscem tak definiowanego doświadczenia dla potrzeb niniejszego artykułu jest przestrzeń Kioto – miasta, które przez tysiąc lat było stolicą Japonii. Wprowadzeniem natomiast do eksploracji wybranych elementów dziedzictwa Kraju Kwitnącej Wiśni stała się dla autorów artykułu twórczość wybitnego japonisty, Alexa Kerra, zwłaszcza jego publikacja *Inne Kioto*. W artykule postawiono następujące pytania badawcze: 1) Które elementy dziedzictwa japońskiego zostały wybrane przez autora jako wymagające wyjaśnienia odbiorcy zachodniemu w Kioto? 2) W jaki sposób Alex Kerr zrealizował zadanie „przełożenia” elementów dziedzictwa japońskiego w Kioto odbiorcy spoza tego kręgu kulturowego? 3) Jak relacje międzykulturowe są zapośredniczone w dziedzictwie kulturowym?

Odpowiedzi na powyższe pytania osadzone zostały w kontekście studiów kulturowych w paradygmacie relacji międzykulturowych, konstruowanych w pierwszej ich fazie poznaniem odmienności i podobieństw różniących się dwóch lub więcej kultur. Udzielono ich, przeprowadzając krytyczną analizę treści poszerzoną o badania pilotażowe w Kioto.

SŁOWA KLUCZE: Kioto, Japonia, Alex Kerr, relacje międzykulturowe, dziedzictwo

1 Badania wykonano przy wsparciu finansowym Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych w ramach Programu Strategicznego Inicjatywa Doskonałości w Uniwersytecie Jagiellońskim.

ABSTRACT

Prolegomena on Intercultural Relations and the Heritage of the City of Kyoto by Alex Kerr

The relational perspective advocated by cultural and religious studies scholars, which considers otherness, difference and respect towards the object of study, i.e., cultural heritage or its repositories, alien to the researcher, requires engagement, contact, this relationship – preferably in the actual environment of the object of study. Intercultural relations are understood here as interactions between representatives of two different cultures and/or cognitive-interpretive contacts, in this case, between representatives of Western and Japanese heritage. The site of experience defined in this way for the purposes of this article is the space of Kyoto, the city that was the capital of Japan for a thousand years. For the authors of this article, the work of the Japanese scholar Alex Kerr, in particular his publication *Other Kyoto*, introduces the exploration of selected elements of the heritage of the land of the cherry blossom. The article raises the following research questions: 1. What elements of Japanese heritage did the author choose to explain to a Western audience in Kyoto? 2. How did Alex Kerr accomplish the task of ‘translating’ elements of Japanese heritage in Kyoto to a non-Kyoto audience? 3. How are intercultural relations mediated through heritage? The answers to the above questions, in the context of cultural studies, are embedded in the paradigm of intercultural relations, which in its first phase is constructed through the recognition of the dissimilarities and similarities of two or more different cultures. These answers were provided by a critical content analysis, extended by a pilot study in Kyoto.

KEYWORDS: Kyoto, Japan, Alex Kerr, intercultural relations, heritage

Wstęp

Sposób interpretacji tego, co współcześnie zwykło się nazywać dziedzictwem, podlega ciągłym zmianom. Orientalizm² jako fascynacja blisko- i/lub daleko-wschodnimi kulturami i ich przejawami zmieniał się wraz z rozwojem środków transportu, nowymi formami komunikacji, w tym lepszą znajomością języków orientalnych w zachodnim kręgu kulturowym³, procesami dekolonizacji i globalizacji, a w przypadku Japonii także, czy może przede wszystkim, społecznymi, gospodarczymi i politycznymi konsekwencjami II wojny światowej

2 Używamy tego terminu jedynie w zdefiniowanym znaczeniu, świadomi krytyki przeprowadzonej przez Edwarda Saïda (1935–2013) w jego pracy (2018).

3 W tekście używane są różne sformułowania wyznaczające w studiach kulturowych faktyczne odmienności między Zachodem a Wschodem (Orientem). Por. Schatt-Babińska, 2016; Nisbett, 2009; Pattberg, 2009; Danecki i Flis, 2005; Kieniewicz, 2003; Hall, 2001.

(Davies i Ikeno, 2002). Postulowana przez kulturoznawców i religioznawców perspektywa relacyjna, uwzględniająca inność, odmiennność i szacunek wobec przedmiotu badań, który stanowi obce badaczowi dziedzictwo kulturowe lub jego depozytariusze, wymaga zaangażowania, kontaktu, owej relacji – najlepiej we właściwym środowisku eksplorowanego zagadnienia (*in situ*). Relacje międzykulturowe rozumiane w tym miejscu są jako interakcje zachodzące między przedstawicielami dwóch odmiennych kultur i/lub poznawczo-interpretacyjny kontakt w tym przypadku reprezentantów Zachodu z dziedzictwem japońskim. Miejszem tak definiowanego doświadczenia (por. Wilkoszewska, 2010), także w wymiarze badawczym, dla potrzeb niniejszego artykułu jest przestrzeń Kioto – miasta, które przez ponad tysiąc lat (794–1868) było stolicą Japonii (Prough, 2022). Wprowadzeniem natomiast do pilotażowej eksploracji wybranych elementów dziedzictwa Kraju Kwitnącej Wiśni stała się dla autorów artykułu twórczość wybitnego japonisty, Alexa Kerra, zwłaszcza jego publikacja *Inne Kioto*.

Celem artykułu jest nie tyle krytyczna analiza dzieła literackiego, ile poprzez analizę treści naświetlenie strategii eksplanacyjnych stosowanych przez Kerra w odniesieniu do obcego dla zachodniego czytelnika japońskiego dziedzictwa kulturowego. Konfrontacja nieakademickiej wiedzy Kerra z doświadczeniami wyczerpującymi, oprócz pilotażowego pobytu badawczego, również znamiona turystyki kulturowej⁴, pozwoliła na postawienie kilku problemów i pytań badawczych:

1. Które elementy dziedzictwa japońskiego zostały wybrane przez autora jako wymagające wyjaśnienia odbiorcy zachodniemu w Kioto?
2. W jaki sposób Alex Kerr zrealizował zadanie „przełożenia” elementów dziedzictwa japońskiego w Kioto odbiorcy spoza tego kręgu kulturowego?
3. Jak relacje międzykulturowe są zapośredniczone w dziedzictwie kulturowym?

Odpowiedzi na powyższe pytania osadzone zostały w kontekście studiów kulturowych w paradygmacie relacji międzykulturowych, konstruowanych w pierwszej ich fazie poznaniem odmienności i podobieństw różniących się dwóch lub więcej kultur. W procesie poznawczym zaś istotną rolę odgrywają konkretne fenomeny, które wyjaśnia się informacją o ich znaczeniu przez wskazanie innego, zrozumiałego, znanego wyrażenia, obrazu oddającego wszakże sens sformułowania.

⁴ Praktyka łączenia dwóch aspektów we współczesnej mobilności akademickiej stosowana jest nie tylko w ramach badań antropologicznych. Por. Cynarski, 2020; Myga-Piątek, 2010; Cynarski i Obodyński, 2010.

Opowiedzieć Kioto

Zainteresowania dziedzictwem Japonii zarówno w wymiarze kontaktów o rozmaitym charakterze kulturalnym, politycznym, religijnym, jak i badawczym w polskich realiach mają swoje dzieje, które nie są tu przedmiotem zainteresowania (Korusiewicz, 2014; Pawłowska, 2010; Włodarski i Zeidler, 2009; Włodarski, 2008; Mydel i Ishihara, 2002). To, czego jednak dowodzą – zachwyty nad estetyką, historią, sztuką, rytuałami, etykietą, teatrem, kaligrafią, czyli szeroko rozumianą kulturą i dziedzictwem kulturowym – stanowi *pars pro toto* obserwowanych w różnych innych kulturach narodowych fascynacji Orientem kolejnych pokoleń przedstawicieli Zachodu (Zemska, 2021).

Mimo że Alex Kerr w przedmowie do *Innego Kioto* odsyła czytelników do innych autorów i ich publikacji (np. Dougill, 2006; Mosher, 1964⁵), ostrzegając, że treści zgromadzone w książce nie pasują „do konwencjonalnie nauczanej historii Japonii czy Kioto” (Kerr, 2021, s. 10–11), sam zwłaszcza od wydania *Lost Japan* (Kerr, 1993; 1996)⁶ jest jednym z międzykulturowych przewodników, wyjaśniających meandry japońskich detali zachodniemu odbiorcy⁷. Amerykański pisarz urodził się w 1952 r. w stanie Maryland. W wielu miejscach o swoich fascynacjach i zainteresowaniach innymi kulturami i tradycjami opowiada w kontekście początkowo rodzinnej mobilności w okresie swojego dzieciństwa i wczesnej młodości. Często zmiana miejsca zamieszkania wiązała się z pracą jego ojca, który „był prawnikiem i oficerem marynarki Stanów Zjednoczonych; mieszkaliśmy jakiś czas we Włoszech w Neapolu” (Kerr, 2023, s. 13). Pierwsze zetknięcie z „Japonią” – jak wspomina – zawdzięcza rybackim kulom, które oderwane od sieci dopływały przez Ocean Spokojny do plaży Oahu na Hawajach. Z Neapolu przeprowadzili się na Hawaje, potem do Waszyngtonu, a następnie w 1964 r. jego ojca przeniesiono do bazy marynarki wojennej w Jokohamie (Kerr, 2021, s. 14). Kolejne etapy poznawania Japonii, miejsc wybieranych i odwiedzanych, dziedzictwa tak różniącego się od tego znanego z Włoch, Wielkiej Brytanii, gdzie także studiował, czy Stanów Zjednoczonych, Kerr zawarł w kilku swoich książkach opowiadających o poznawaniu i doświadczaniu japońskiego dziedzictwa (por. Kerr, 2019).

W *Japonii utraconej* znalazł się rozdział poświęcony jej dawnej stolicy. Wiele mówiący tytuł „Kioto wyrzeka się samego siebie” (Kerr, 2023, s. 171–187) zawiera opis kondycji miasta, które w imię modernizacji straciło wiele

5 Przypatrz się też w wielu miejscach bez przypisów uwagi i perypetie Davida Kidde (1926–1996), orientalisty i mieszkańca Kioto, który otworzył tam szkołę ceremonii herbaty i kaligrafii.

6 Za tę publikację w języku japońskim Alex Kerr (1993), jako pierwszy autor nie-Japończyk, został uhonorowany nagrodą Shincho Gakugei (Kerr, 2002).

7 Innym przykładem może być Beatrice Erskine Lane Suzuki (1878–1939). Por. Suzuki, 2013.

elementów swojego cennego dziedzictwa kulturowego i zagubiło tożsamość. Padają tu gorzkie i smutne słowa:

Kioto nie jest miastem przyjacielskim i ma po temu powody: jest jak zagrożony gatunek zwierząt. Sposób życia tego miasta przetrwał aż do naszych czasów mimo wszystkich zmian XIX i XX wieku. Ma on niewiele wspólnego ze słynnymi tutejszymi zabytkami, takimi jak Złoty i Srebrny Pawilon, Zamek Nijō i Świątynia Tysiąca i Jednego Buddy, zawsze zatłoczonymi przez turystów. Zabytki stoją niezmienione od wieków, ale w miarę naporu nowoczesności sposób życia Kioto wydaje ostatnie tchnienie. Strażnicy kultury Kioto są zdenerwowani: ich dziedzictwo jest wrażliwe jak umierający człowiek, któremu nie wolno przyjmować zbyt wielu gości, by się nie przemęczył. Tylko ci, którzy rzeczywiście go kochają, mogą zrozumieć świat znaczeń zawarty w najmniejszym gęście i szepcie (Kerr, 2023, s. 171–172).

Predylekcje traktowania miast nie tylko jako organizmów żywych, ale wręcz jak ludzi w tym przypadku wynikają z przywiązania, naocznej obserwacji zmian i próby międzykulturowej translacji unikatowego dziedzictwa „gestów i szepcót” przede wszystkim tym, którzy albo już teraz, albo wkrótce tłoczyć się będą w zakamarkach dawnej stolicy cesarstwa⁸.

Istotnie to, co przyciąga turystów do Kioto, to pozostałości dawnego świata, wyobrażenia o orientalnej, dalekiej kulturze, dziejach cesarzy, rytuałach szogunów, odmiennych i niezrozumiałych zwyczajach i wierzeniach. Miasto leży na wyspie Honsiu, a jego początki sięgające VIII w. zespolone są z siedzibą cesarzy. Również etymologia Kyōto-shi⁹ oddaje ten status miasta, dosł. „miasto stołeczne”. Relacje międzykulturowe w pewien sposób odpowiadają za powstanie tego ośrodka. Silne wpływy duchowieństwa buddyjskiego w ówczesnej stolicy Heijō-kyō, czyli aktualnej Narze, skłoniły cesarza Kammu (737–806) do decyzji o przeniesieniu swojej siedziby najpierw w 784 r. do Nagaoka-kyō, a następnie w 794 r. do Heian-kyō (*Stolica pokoju i spokoju*). Kioto pełniło swoją funkcję oficjalnej stolicy (czyli *miyako* lub *kyō*) do 1868 r. (Tubielewicz, 1984, s. 96–97). W tym czasie oddziaływało też na całą Japonię sztuką i twórczością rozwijaną przede wszystkim w kręgach dworskich. Z tych m.in. powodów Kioto pozostało miastem modelowym (Niglio, 2014) i miastem symbolem (Sastre de la Vegal, 2018).

8 Według szacunków ponad 81 mln osób odwiedziło w 2023 r. prefekturę Kioto. Por. Statista, 2025.

9 Terminy japońskie zostały zapisane zgodnie z międzynarodowym systemem opartym na tzw. zmodyfikowanej transkrypcji Hepburna.

Pozostając już wówczas, przez cały okres „stołeczności”, miastem kupców¹⁰, po utracie tego statusu na rzecz Edo, czyli późniejszego Tokio (por. Wojtala, 2015), „stało się oazą i centrum rzemiosł, takich jak tkactwo, farbiarstwo jedwabiu oraz wyróbu przedmiotów z laki i drewna. Powstał wewnętrznie połączony świat tysięcy rzemieślników, którzy nadali miastu swoisty charakter” (Kerr, 2023, s. 177). Niemniej na przestrzeni kilkunastu wieków duchowość stanowiła jeden z istotnych rysów ośrodka z siedzibami 1 600 świątyń buddyjskich, 400 chramów *shintō* (Niglio, 2014; Winfield, 2009). Możliwość duchowej i estetycznej kontemplacji zapewniają tutaj ogrody i oryginalna architektura wielu obiektów wtopionych w naturalny krajobraz (por. Dougill i Einarsen, 2017; Zachariasz, 2010, s. 75–81; Wołodźko, 2008; Herman i Treib, 2003). Wielowiekowe dziedzictwo religijne i kulturowe ocalało, ponieważ w czasie wojennych bombardowań zdecydowano oszczędzić to miasto. W związku z tym i faktem, że w rejonie Kioto zlokalizowanych jest wiele z najsłynniejszych japońskich zabytków, miasto w 1994 r. zostało wpisane na listę światowego dziedzictwa UNESCO (1994)¹¹.

Alex Kerr w swojej *Japonii utraconej* relacjonuje odchodzące w przeszłość tradycje i próby nielicznych strażników zagrożonego dziedzictwa ratowania go, ale jednocześnie opisuje, jak sam uczył się „subtelny język znaków Kioto” (Kerr, 2023, s. 175). Niemniej właśnie w *Innym Kioto* zawarł informacje rozproszone, ludowe mądrości, sposoby interpretacji japońskiego i kiotyjskiego dziedzictwa, które nieutrwalone w narracji mogą „umrzeć”, ponieważ „Kioto niestety jest poważnie chore (...) wyrzeka się samego siebie”, a jego mieszkańcy „nie mogą znieść faktu, że Kioto to nie Tokio” (Kerr, 2023, s. 181). Ponieważ każde dziedzictwo kulturowe wymaga opowieści (por. Plutschow, 1988), a pochodzące od jego depozytariuszy narracje same stają się jego częścią składową, „nienaukowa” prolegomena do Kioto Alexa Kerra może stanowić przedmiot tym bardziej pociągający dla badaczy relacji międzykulturowych w obszarze studiów nad dziedzictwem. Mając na uwadze współczesny zwrot heritologiczny, dowartościowujący i skłaniający interesariuszy dziedzictwa do pogłębionej refleksji nad tym, co jest w ich posiadaniu (Staniewska, 2010), i/

10 W polskim tłumaczeniu fragment brzmi „Kioto było i jest miastem sklepikarzy” (Kerr, 2023, s. 177).

11 Innym sposobem budowania relacji międzykulturowych, w tym przypadku polsko-japońskich, pozostaje nagroda Fundacji Inamori, którą otrzymał w 1987 r. w Kioto Andrzej Wajda (1926–2016). Decyzja o przeznaczeniu funduszy na budowę Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha w Krakowie stała się sposobnością do nawiązania wielu kontaktów i trwałych współdziałań między tymi dwoma miastami. Warto odnotować, że ogromną kwotę na realizację przedsięwzięcia zebrali japońscy kolejarze. Zgromadzone przez nich fundusze w istocie pokryły koszty pomysłu reżysera *Nastazji*. W 30. rocznicę otwarcia tej instytucji kultury Rada Miasta Krakowa Uchwałą z dnia 11 września 2024 roku przyznała Miastu Kioto Tytuł Honorowego Miasta Bliźniaczego Krakowa (Uchwała RMK 2024).

lub nad tym, co chcą poznać (Kostrzewa, 2016), warto zasygnalizować również bardziej optymistyczny punkt widzenia. Wiele osób odwiedza miasto w poszukiwaniu „innego” Kioto, za przewodnika mając niegdysiejszego jej mieszkańca i jego dzieło – przewodnik pozwalający w ich przekonaniu zrozumieć odmienności kulturowe. Taki stan rzeczy potwierdzają wysokie noty polskich czytelników i jednocześnie użytkowników portalu lubimyczytac.pl. W 10-stopniowej skali książka ta otrzymała 7,5 punktów. Opinie wyrażone w formie krótkich recenzji zawierają nie tylko pozytywne sformułowania: „Wspaniała, fascynująca, pełna ciekawych faktów i jeszcze ciekawszych przemyśleń autora, opowieść o sztuce/ architekturze/ kulturze miasta Kioto. Warta każdej strony”, „To fascynująca przeprawa przez Kioto, o którym nie wiedziałam wcześniej wiele. Dzięki tej pozycji udało mi się nareszcie zrozumieć wszelkie zawiłości architektoniczne i kulturowe. Bardzo dobrze napisana i co ważne: przystępna (...)”, „Piękna książka napisana przez prawdziwego fascynata, który całe swoje życie poświęcił odkrywaniu Japonii” (rec. 2025¹²). Niektóre z opinii są entuzjastyczne: „zajebista, nie wiem co więcej powiedzieć”, inne pejoratywne „Kioto oczami Amerykanina, japonisty i megalomana” (rec. 2025). Wypowiedzi czytelników potwierdzają też chęć „użycia” pracy Kerra w funkcji międzykulturowego przewodnika: „Mam niezwykłą ochotę na podróż do Kioto z tą książką w rękę – dla utrwalenia tej wiedzy w praktyce”; „(...) to była wspaniała lektura i cieszę się, że sięgnęłam po nią przed wyjazdem do Japonii. Myślę, że to co z niej zapamiętałam, wskaże mi drogę w poznawaniu japońskiej kultury” (rec. 2025). Inny czytelnik przyznał, że ta „jedna z najpiękniej wydanych książek na mojej półce” czekała na odpowiedni czas:

Sam odkładałem ją na półkę na długie miesiące, by w pewnej chwili z przekonaniem graniczącym z pewnością stwierdzić, że oto w tym momencie potrzebuję właśnie tej papierowej podróży do tradycyjnego Kioto. Skrupulatnie zresztą co ciekawsze fragmenty i nazwy miejsc zaznaczałem fiszkami z nadzieją na powrót i wykorzystanie przynajmniej części z nietuzinkowych uwag Kerra jako faktycznego przewodnika po tym mieście, w którym, jak mało gdzie możemy wciąż kontemplować dawny świat zastygły w czasie (lub jego bardzo bliski odpowiednik). Gdy już uda mi się to marzenie zrealizować, obiecuję dopisać w tym miejscu adekwatny dalszy ciąg (rec. 2025).

Podkreślając wyjątkową szczegółowość Kerra, autorzy recenzji przestrzegają też i zaznaczają, że nie jest to pozycja dla osób „bez napędzenia ciekawością”. Wskazują oni na swego rodzaju komplementarność lektury i doświadczenia przestrzeni miasta: „Poleciłabym ją tylko osobom, które w Kioto były i chcą znajomość kontekstu kulturowego pogłębić (właśnie z tego powodu po nią

12 W cytatach poprawiono oczywiste pomyłki ortograficzne.

sięgnęłam), dopiero wybierają się do Japonii i chcą być jak najlepiej przygotowane, albo są pasjonatami japońskiej sztuki i architektury” (rec. 2025).

Japońskie dziedzictwo kulturowe w Kioto

Opowieść Kerra we współpracy z Kathy Arlyn Sokol osnuta została wokół dziewięciu elementów dziedzictwa. Są nimi: zróżnicowane bramy, mury, podłogi, maty *tatami*, tablice umieszczone nad wejściami, parawany, *fusuma*, czyli przesuwana ściana dzieląca pomieszczenia, *shin-gyō-sō*, czyli trzy style kaligraficzne, oraz sanktuarium *Enma-dō*.

Bramy

Tytułowe bramy analizowane w pierwszym, otwierającym rozdziale „nadają temu miastu wyjątkowy charakter” (Kerr, 2021, s. 15). Kerr stwierdza odmienność doświadczenia turysty zaskoczonego kiotyjskim krajobrazem: „po całym mieście rozrzucone są tysiące czy nawet dziesiątki tysięcy bram” i faktem, że „w zasięgu wzroku nie ma żadnej świątyni” (Kerr, 2021, s. 15). Nie zmienia to jednak tego, że dla wielu osób z Zachodu już sama brama (*mon*) w Chion-in uznawana jest za świątynię. Taką interpretację potwierdzili turyści zapytani przez piszących te słowa, dlaczego akurat ten obiekt fotografują, ustawiając się także do ujęcia ich samych na jej tle. Mimo że w przeszłości również bramy miejskie na Starym Kontynencie pełniły rozmaite funkcje, to współcześnie ta ich historyczna wielofunkcyjność nie jest czytelna. Bramy pod względem architektonicznym stanowią konstrukcje wydzielające daną przestrzeń i pozwalające do niej wejść lub z niej wyjść. Zrozumienie tego, co Kerr nazywa „bramowością”, stanowi warunek *sine qua non* prób interpretacji dziedzictwa miasta. Istotna jest też sprawność w tej sferze, ponieważ w Kioto płynnie przechodzi się przez kolejne bramy, zgodnie z japońską ideą *sandō* (drogą pielgrzyma). Płynna zmiana, jaka się w tej drodze dokonuje, porównana została do postępu charakterystycznego dla czytania kolejnego rozdziału książki (Kerr, 2021, s. 33–34), jako coś oczywistego, niepostrzeżonego, konsekwentnego.

Tabela 1. Międzykulturowa strategia wyjaśniania znaczenia elementów dziedzictwa – brama

Element doświadczanego dziedzictwa	Kioto ¹³	Zachód
Bramy rozsiane po mieście	W mieście rozrzucone tysiące czy nawet dziesiątki tysięcy bram wpisujących się w sferę <i>sacrum</i> , natomiast w zasięgu wzroku nie ma żadnej świątyni.	Bramki na autostradzie – znane ze zglobalizowanych rozwiązań komunikacyjnych nie tylko na Zachodzie, ale także w Japonii.
Bramy i głęboko satysfakcjonujące człowieka doświadczenie podziału na trzy elementy	Trzy wejścia w bramie świątyni nazywane <i>sanmon</i> – trzy bramy = trzy wyzwolenia: pożądanie, gniew, niewiedza.	Struktura trzech części rzymskich łuków tryumfalnych i bram miejskich. Trójdzielne portyki katedr gotyckich. Od Palladii fasady renesansowych i późniejszych kościołów.
Droga prowadząca do świątyni	Zewnętrzne <i>sandō</i> prowadzące do świątyni wraz z <i>monzen-machi</i> (miasto przed bramą), gdzie zostawia się „chciwość i głupotę” s. 34–35. Arteria prowadząca do świątyni Heian ¹⁴ . <i>Monzen-machi</i> przed Kiyomizu = targ ceramiki. <i>Monzen-machi</i> przed Yasaka = dzielnica gejsz Gion. <i>Monzen-machi</i> przed Chion-in = dwie równoległe uliczki Shinmonzen „nowe miasto przed bramą” i Furumonzen „stare miasto przed bramą” = dzielnica antyków.	Pola Elizejskie; zarówno paryskie Les Champs-Élysées, jak i Elizjum, czyli część Hadesu przeznaczona dla dobrych dusz.

13 Percepcja bram japońskich może zostać zmieniona wcześniejszymi doświadczeniami i znajomością ich chińskich odpowiedników. Inną rzeczą jest zastosowanie określenia kara – ‘chiński’ do bram wspaniałych, wyróżniających się obcymi dla rodzimych zaokrągleniami na ich dachach. Charakterystyczny typ takich konstrukcji nosi nazwę karahafu = „naśladujący chiński dach” (por. Kerr, 2023, s. 38).

14 Autor przytacza w tym kontekście przykład spoza Kioto, wskazując na reprezentacyjną ulicę Omotesandō (sandō prowadzące od frontu) w Tokio, przy której zlokalizowane są m.in. domy sławnych firm.

„Brama mówi nam zatem, kto jest kim” (s. 36)	Brama szkoły ceremonii herbaty Urasenke <i>kabuto-mon</i> „brama hełmowa” w opisach zachodnich autorów „prostota” i „skromność” zawiera jednak symbolikę i odwołuje się do Sen no Rikyū – jednego z mistrzów ceremonii herbaty ¹⁵ .	Kute, żelazne bramy posiadłości na Beverly Hills. „Po bramach ich poznać” (s. 37) ~ ewangeliczne „po owocach ich poznać” Mt 7,16.
<i>Torii</i> – symbol „bramowości” otwarte, bez drzwi, dwuwymiarowe, informują, że za nimi miejsce święte	Tysiące jaskrawoczerwonych bram w chrampie Fushimi Inari. Symbol Kioto <i>torii</i> u wejścia do chramu Heian.	Granica między <i>sacrum</i> a <i>profanum</i> . Herb miasta.
Ukryte skarbcze	Drugie piętro bramy, gdzie umieszczano obrazy, np. Daitoku-ji, Chion-in, Tōfuku-ji, Nanzen-ji; galerie obrazów i rzeźb, malowidła sufitowe, freski, np. Hasegawy Tōhaku w Daitoku-ji.	Miejsca ukrycia cennych przedmiotów, np. krypty europejskich katedr.

Źródło: opracowanie własne na podstawie Kerr, 2021.

Bramy słusznie przywołują skojarzenia z różnego rodzaju statecznymi o(d)grozdeniami, a ich szczególną egzemplifikację stanowią mury. Wydawać by się mogło, że ten element architektury jest tożsamy z zachodnimi murami. Kerr zauważa jednak japońskie odmienności w samej idei muru, jak i poszczególnych jego elementów, które wyjaśnia, zestawiając z dziedzictwem kulturowym Zachodu.

15 W tym miejscu Kerr niesłusznie pisze o Senie no Rikyū jako „twórcy ceremonii herbaty” (Kerr, 2021, s. 36) – por. „the founder of the Tea ceremony” (Kerr, 2018). Przed nim byli jeszcze inni, por. Kakuzō, 2004, s. 111–118).

Tabela 2. Międzykulturowa strategia wyjaśniania znaczenia elementów dziedzictwa – rodzaje i elementy murów

Element dziedzictwa	Kioto	Zachód
Mury obiektów	Część składowa kompleksu świątynnego ¹⁶ garan, bram, przejść, korytarzy, sal modlitewnych, pagód, wież z dzwonami i gongami, różnej wielkości świątyń, domów mnichów i kapłanów. Umieszczenie świątyń, ich hierarchia zależna od miejsca bogów ¹⁷ . Buddyjska idea: „mur broni przed pierwotnym chaosem”.	Katedra Notre Dame czy Chartres to samodzielne obiekty. Apartamentowiec, w którym wyższe piętra zamieszkiwane są przez stojących wyżej w hierarchii.
Swobodne opadanie murów	Entaza przy stawianiu murów, kształt walca, choć w istocie stożkowaty, dzięki temu wydaje się zgrabniejszy.	Entaza greckich kolumn w świątyniach – wrażenie prostych, choć grubsze w części środkowej i zwiężają się ku górze.
Daszki nad murami	Charakterystyczne dla Japonii i Wschodnich Chin. Nadają całości własnego wdzięku.	Brak w Anglii czy Francji, gdzie też często pada.
Kamienne fragmenty muru, „granica między gładkim i chropowatym”	Często spotykane w Kioto jako typowe dla miejskiego krajobrazu. Zapobiegały niszczeniu dołu od deszczu i brudzeniu od błota.	Boazerie.
Wykorzystanie starego budulca	Mur Wysokich Kamieni w ogrodzie Shōsei-en wyznacza prestiż Higashi Hongan-ji, zawiera ocalałe z pożaru ¹⁸ dachówki i kamienie.	Sarkastyczna – jak się wydaje – uwaga na temat zużytych artefaktów „w muzeach sztuki współczesnej z tytułem Dekonstrukcja i rekonstrukcja nr 5”. Recykling dziedzictwa.

16 Egzemplifikacja hinduskiej góry Sumeru (także Meru), na której panuje Indra, Pan Wszechświata. W japońskim kontekście to Shumisen z posągiem Buddy zasiadającym na shumidan (ołtarz góry Sumeru). Pokonywanie schodów lub schodków do każdej świątyni symbolizuje wchodzenie na kosmiczną górę Sumeru.

17 Inaczej kwinkunks, układ pięciu elementów z centralnym w środku odpowiada organizacji przestrzeni w XII-wiecznym Angkor Wat. Najświętszym punktem jest pagoda – góra Sumeru – wskazująca niebo.

18 Cezura dla dawnego Kioto epoki Edo (1603–1868) i nowego Kioto epoki Meiji (1868–1912).

Wytyczenie kompleksu świątynnego.	Labiryntowy teren świątyni zen ze strukturą „kolegialną” – Myōshin-ji: główny pawilon medytacji, pawilon wykładowy, mieszkanie głównego opata i kilka wspólnych budynków, pozostałe niezależne małe świątynie z bramami, kaplicami i ogrodami – różniące się okazałością i rozwiązaniami architektonicznymi.	Oxford lub Cambridge – kilka wspólnych obiektów, np. muzeum, biblioteka i samodzielne kolegia autonomicznie tętniące życiem. Kolegia bogatsze i biedniejsze.
Okna w murach w budynkach do przechowywania przedmiotów kura	Rząd okien na ścianach kura na tyłach świątyni Higashi Hongan-ji.	Efekt jak z obrazów Pietra Mondriaana (1872–1944; właśc. Pieter Cornelis Mondriaan).
Mury zewnętrzne	Łagodny mech, postarzałe belki oddzielają od betonu miasta. Współczesny chaos jest prawdziwy, nie jak niegdyś tylko symboliczny.	Sacrum – profanum; dziedzictwo jako przestrzeń sakralna vs. monotoność współczesnego, chaotycznego miasta z neonami i parkingami.

Źródło: opracowanie własne na podstawie Kerr, 2021.

W swoim wywodzie Kerr przywołuje też stereotypowe sformułowania i obrazy, które funkcjonują w relacjach Zachód/Europejczycy – Orient/Japończycy. Jednym z nich jest dychotomia stosowana przez tych drugich: „Europa to kultura kamienia, a Japonia to kultura drewna” (Kerr, 2021, s. 32).

Mury

Inną ciekawą koncepcją jest „graniczność” interpretowana przez dziedzictwo kiotyjskich ogrodzeń. Oprócz tych murowanych solidnych i zwyczajnych są też bardzo wątle płoty z gałęzi, bambusa, z tego, co delikatne (Kerr, 2021, s. 80–81). Niekiedy są one połączone: kamień i bambus, co stanowi typ Ginkaku-ji-gaki, jak w świątyni Kennin-ji. W konstrukcjach tych manifestowana jest „zasada delikatności”. Kerr wspomina przy tym o paradoksie ludzkiej psychiki: „im delikatniejsza i bardziej przezroczysta jest granica, tym poważniej ją traktujemy” (Kerr, 2021, s. 81). Przykładem tego stanu rzeczy są zasłony (*noren*) powiewające przy drzwiach sklepów czy herbaciarni w dzielnicy Gion. Jedna z nich, wielka zasłona Ichiriki-tei ze znakiem *man*, czyli „dziesięć tysięcy”, oddziela świat współczesnego turystycznego gwaru miejskiego od wnętrza przebywających w kawiarni gejsz. Kerr nieco humorystycznie wyjaśnia znaczenie znaku na zasłonie:

to liczba turystów, którzy mijają ją każdego dnia; wielu z nich zatrzymuje się przed wejściem, próbując zajrzeć do zakazanego świata gejsz. Nie uda im się jednak postąpić ani kroku dalej, bo owa zasłona, choć jest tylko kawałkiem materiału (...) stanowi barierę równie nieprzeniknioną co stalowe drzwi sejfu w banku, na zawsze oddzielając tych, którzy mogą sobie pozwolić na wydatek stu tysięcy jenów za kolację z gejszą, od reszty (Kerr, 2021, s. 215–216).

Doświadczenia turystów dzięki ich przygotowaniu na to, co mniej oczywiste, stają się głębsze. Mogą oni kontemplować japońskie ogrody, ale też dostrzec ich ramę w przestrzeni w postaci muru lub odrodzenia. Te rozważania prowadzą autora do przypomnienia ważnej reguły „japońska sztuka nie reprezentuje, lecz prezentuje” (Kerr, 2021, s. 85).

Shin-gyō-sō

W trzecim rozdziale „*Shin-gyō-sō*” mowa jest o postrzeganiu świata na trzech poziomach. Znajomość kultur orientalnych i różnic między nimi pozwala na wprowadzenie dychotomii: odczucie – znaczenie; estetyka – filozofia; esteci – intelektualiści; Japonia – Chiny. Ci, którzy bardziej „wołą czuć niż myśleć” (Kerr, 2021, s. 91), będą lepiej czuć się w Japonii. Specyficzny sposób uprawiania filozofii i wyrażania jej poza słowami w kontekście estetycznym jest bowiem charakterystyczny dla jej tożsamości i spotykany jeszcze w Kioto. Takimi ideami są dla teatru *nō* – *yūgen*, tj. „tajemnicze piękno”, dla sztuki ikebany – idea *ten chi jin*, tj. „Niebo, Ziemia, Człowiek”, z kolei dla ceremonii parzenia herbaty – *wa kei sei jaku* – motyw „Harmonia, Szacunek, Czystość, Wyciszenie” (Kerr, 2021, s. 92).

Autor symbolikę trójki wyprowadza od japońskich rozmyślań międzykulturowych: w jaki sposób Japonia może pasować do Chin? *Shin* to poziom kontynentalnych Chin, *sō* – wyspiarskiej Japonii, ogniwem pomiędzy nimi, czyli *gyō*, jest Korea leżąca na półwyspie (Kerr, 2021, s. 110). Paradygmat „trójki” wywodzi on z kaligrafii, twierdząc, że mocno i trwale wpływał na Kioto. Mowa o trzech sposobach zapisu znaków *kanji*: (a) „[*shin*, co oznacza «prawdę»] «pismo wzorcowe», czyli oficjalna, «prawdziwa» forma, jaką można zobaczyć w gazetach, książkach, na drogowych drogowskazach” (Kerr, 2021, s. 92); (b) „to «pismo bieżące» (...) przypomina pismo wzorcowe, ale ma w sobie więcej luzu” (Kerr, 2021, s. 93), *gyō*, tłumaczy jako „chodzenie” lub „bieganie”, a odwołując się do zachodnich standardów typograficznych i nazw, używa terminu „pół-kursywa”¹⁹, oraz (c) „trzecią formą jest *sō*, co oznacza «trawę». «Pismo trawiaste» (...) przypomina stenografię – posługuje się skrótami, współczesnemu

19 W oryginale *semi-cursive* (Kerr 2018).

człowiekowi, który wcześniej się go nie uczył, trudno je odczytać” (Kerr, 2021, s. 93). Przedstawiona powyżej trójka odpowiada w modelu interpretacyjnym Kerra również innym rzeczywistościom w kulturze materialnej: Chiny i styl wysoki – Korea i styl średni – Japonia i styl niski²⁰, a także relacjom międzyludzkim: formalnym, półformalnym i nieformalnym. Japońskimi egzemplifikacjami tak rozumianej triady są, według niego, również wyroby ceramiczne: cienka porcelana, kamionka, naczynie gliniane; rodzaje budowli: pałac w stylu chińskim (szkliwione dachówki, ozdobne ściany szczytowe i szerokie kolumny), świątynia z cedrowymi łupkami oraz wiejski dom z dachem pokrytym strzechą, a także kolory: złoto, paleta pomiędzy nim a brązowymi kolorami ziemi na drugim biegunie. W tym miejscu należy jednak stwierdzić zbyt uproszczenie *shin-gyō-sō* – trzech stopni formalności obecnych we wszystkich wspomnianych państwach i ich kulturach. Celem jest dopasowanie triady do realizowanego przez autora modelu interpretacyjnego, tymczasem kamionka może być równie formalna jak porcelana²¹.

W odniesieniu do wspomnianych stylów, według Kerra, nastąpił odważny zwrot ku własnemu dziedzictwu, odwrócenie gustów, co w japońskich warunkach oznaczało, że „*sō* jest lepsze od *shin*” (Kerr, 2021, s. 111). Nie zmienia to jednak faktu, że – jak twierdzi Kerr – „Japonia wzdychała do stylu *shin* podobnie jak wszyscy dookoła” (Kerr, 2021, s. 111), czego dowodem pokrycie złotem całego obiektu w Kioto – Złotego Pawilonu. Autor *Japonii utraconej* nie dodał jednak, że zachwyt Japończyków nad kulturą chińską nie był permanentny, ale przeciwnie – okresowy.

W tym miejscu warto wspomnieć o zauważonym przez autora procesie, ewolucji, jaka dokonała się na Zachodzie. W XIX w. podziwiano w Europie i Ameryce: drzeworyty *ukiyo-e*, ceramika z Satsumy, złote parawany, bogato zdobione kimono i wachlarze. Ponad sto lat natomiast ludzie Zachodu uczyli się oblicza *sō* kultury japońskiej, aby dopiero współcześnie doceniać jej „sztukę jako szczyt minimalizmu i oszczędności środków” (Kerr, 2021, s. 112) lub inaczej mówiąc – zwyczajność zgodną z pochodzącą „z zen koncepcją *heijōshin* – «zwyczajnego ducha»” (Kerr, 2021, s. 116). Kiotojskie przykłady triady, porównanej też do owsianki: „za gorącą, w sam raz, za zimną”, zestawiono poniżej w tabeli.

20 Czyni też inne międzykulturowe porównania, zestawiając smartfony: Applowski iPhone – Samsung – Nokia/Sony oraz w innej konfiguracji rodzaje muzyki: porywczy amerykański rock – K-pop – nijaki japoński pop, wskazuje na sukces i moc pośredniego, koreańskiego *gyō*. Por. Kerr, 2021, s. 111.

21 Autorzy pragną wyrazić podziękowania za możliwość konsultacji oraz m.in. zwrócenie uwagi na tę kwestię znakomitej znawczyni kultury japońskiej dr Ewie Kamińskiej.

Tabela 3. Międzykulturowa strategia wyjaśniania znaczenia elementów dziedzictwa – shin-gyō-sō

Element dziedzictwa	Kioto	Zachód
<i>Shin-gyō-sō</i> w malarstwie	Świątynia Shinju-an w kompleksie Daitoku-ji: w pawilonie zen brak stylu <i>shin</i>; w stylu <i>gyō</i> – Soga Jasoku: swobodne obrazy ptaki i trawy oraz w stylu <i>sō</i> – pokryta papierem ściana zamalowana <i>haboku</i> – plamy i kleksy tworzą krajobraz.	Malarstwo: (realistyczne), impresjonistyczne, abstrakcyjne.
<i>Shin-gyō-sō</i> w ceremonii picia herbaty, rozpropagowana w całej Japonii	Idea <i>wabi</i>²² – mnich zen Murata Jukō (1423–1502) z Daitoku-ji.	Pojemnik z brązu; ceramika, bambus/ koszyk.
<i>Shin-gyō-sō</i> w praktyce	Oogród w świątyni Daisen-in w kompleksie Daitoku-ji: drobiazgowy chiński pejzaż, rzeka z piasku, szerokie puste podwórko = droga z Chin z pionowego pejzażu zamieszkiwanego przez taoistycznych nieśmiertelnych do białego piachu Japonii.	Pejzaż z wieloma drobnymi szczegółami, mniej bogaty w detale, pejzaż bez jakichkolwiek szczegółów.
<i>Shin-gyō-sō</i> w stopniowaniu opinii	„Fascynujące, interesujące, nijakie”²³. - Stosowne, normalne, dziwaczne.	Marcel Proust: księżna używająca trzech przymiotników od najbardziej do najmniej pochlebnego.

Źródło: opracowanie własne na podstawie Kerr, 2021.

22 Pokora, prostota, manifestujące się w życiu zgodnym z naturą, także piękno: proste, bezpretensjonalne, niedoskonałe i nieregularne, poważne i surowe (Varley, 2006, s. 158–159).

23 W oryginale „fascinating, interesting, blah” (Kerr, 2018).

Podłogi

Cytatem „Spójrzmy uważnie na podłogę. Bo jesteśmy tym, po czym idziemy” (Kerr, 2021, s. 125) autor *Japonii utraconej* rozpoczyna swoje rozważania na temat tytułowej podłogi. Zwraca uwagę na znaczenie i wartościowanie przestrzeni ze względu na rangę obecnych w niej osób i ich hierarchii zgodnie z zasadą *kamiza* („miejsce wysokie”) – *shimoza* („miejsce niskie”), wskazując, że nieznaczne różnice w pościeli mat *tatami* traktowane są jak pochyłości górskich zboczy. W górskich analogiach *tokonoma* (alkowa)²⁴ pełni funkcję podobną do Mount Everestu z okresu wymagających wysiłku wypraw na najwyższy szczyt Ziemi. Kerr zauważa jednak: „W dzisiejszych czasach co roku setki osób zdobywają Everest, ale tylko kilkorgu wybranym udaje się dotrzeć do poziomu owych wzniosłych tokonom” (Kerr, 2021, s. 142). Rozumienie zasady *kamiza-shimoza* pozwala rozpoznać, kto w danym układzie tak samo ubranych osób jest w hierarchii najważniejszy bez konieczności identyfikatora z napisem „VIP”, a kto jest podwładnym. Kwestie etykiety spotkań biznesowych należą od lat do kanonicznej wiedzy nie tylko amerykańskich – jak pisze Kerr – biznesmenów (Kerr, 2021, s. 140).

Maty

Kolejnym przedmiotem zainteresowania autora *Japonii utraconej* związanym z podłogą są *tatami*. Ich znaczenie, układ, ewolucja zmierzały do momentu kulminacyjnego. Kerr nazywa go „momentem objawienia”, wielkim finałem *IX Symfonii* Ludwiga van Beethovena (1770–1827). Swą niekwestionowaną wielkość zatem osiągnęły w halach świątyni Chion-in, Nishi Hongan-ji i Higashi Hongan-ji.

Rozważania o japońskiej przestrzeni i konkretnych kiotyjskich wnętrzach Kerr skonstatował następująco: „pokój może być ładny, ale póki nie zwrócimy uwagi na subtelne znaki wskazujące, co jest wyżej, a co niżej, kto powinien tu przebywać, a kto nie, zwyczajnie nie będziemy wiedzieli, jaki powinien być nasz kolejny krok” (Kerr, 2021, s. 185). Konkluzję tę poprzedził nieco ironicznym odwołaniem do Rolanda Barthes’a (1915–1980) i jego pracy *Imperium znaków* (2012). Książeczka jest, jego zdaniem, „bardzo francuska, może nie zawiera zbyt wiele treści, ale jest napisana z dużą pewnością siebie (...) zawarł w niej przynajmniej jedną ważną ideę, która naprawdę znajduje zastosowanie (...) japońska kultura opiera się na symbolice” (Kerr, 2021, s. 185). Wynika z tego zatem, że

24 „Szczególne miejsce” to rodzaj niszy, alkowa w japońskim domu, w której umieszcza się malowidła, zwoje z kaligrafią lub inne przedmioty o charakterze estetycznym, ale też religijnym (por. Handry, 2013, s. 142–143).

aby ją zrozumieć, niezbędna jest do niej prolegomena, wprowadzenie i wyjaśnienie niuansów, które w kontaktach międzykulturowych mogą i często umykają uwadze. Niekiedy to, co oczywiste lub podobne i znane, wydaje się zupełnie inne, odmienne. Istotna jest wobec tego również umiejętność szukania wyjaśnień, informacji, odpowiedzi na pytania.

Tablice

W rozdziale poświęconym tablicom już na samym jego początku pada interesująca wskazówka: „odповідь jest na tablicy wiszącej nad ich [odwiedzających ogród zen] głowami” (Kerr, 2021, s. 189). Aby jednak je zdekodować, konieczne jest rozumienie *kanji*, czyli jednego z kilku elementów („znaki Hanów”) pisma japońskiego. Kerr wyjaśnia, czym jest ideograf – pojedynczy symbol, który „niesie znaczenie sam w sobie” (Kerr, 2021, s. 190). Doprecyzowuje jednak: „Współczesnym ekwiwalentem *kanji* mogłyby być emotikony i naklejki używane w wiadomościach tekstowych” (Kerr, 2021, s. 190). Samotny miś roniący pojedynczą łzę w wiadomości tekstowej niesie oczywisty dla odbiorcy przekaz, ale „żeby wystukać wrażliwą odpowiedź i zachować nastrój przekazany przez misia, potrzebujemy sporo liter” (Kerr, 2021, s. 190). O tym, jak bardzo *kanji* wpisało się w kulturę japońską, stając się częścią dziedzictwa Japończyków, świadczy fiasko działań rozpoczętych w 1866 r. zmierzających do zniesienia tychże znaków, a także dwóch sylabariuszy i przejścia na alfabet łaciński. Zwyczaj umieszczania napisów na salach, bramach, pokojach występował też w Europie. Kerr przywołuje napisy „Przyroda” i „Historia” nad drzwiami prowadzącymi do starej biblioteki w Oxfordzie. Dodaje jednak „Ale na Zachodzie nie nadawaliśmy etykiet wszystkiemu” (Kerr, 2021, s. 194). W Kioto, inaczej niż jest to w Chinach, ważnych dziesięć procent – odpowiadającym dziewięćdziesięciu procentom wrażeń – zapisano w inskrypcjach. Niekiedy, jak w przypadku Daisen-in, napisy odsyłają do rozbudowanych wyrażen, zawsze jednak wskazują na właściwą interpretację danej przestrzeni. „Kioto jest pełne inskrypcji. (...) kiedy zaczniemy na nie zwracać uwagę, będziemy je zauważać wszędzie” (Kerr, 2021, s. 196). Przykładem metrowa tabliczka na drugim piętrze bramy Daitoku-ji głosząca: *Kin Mō Kaku* „Pawilon Złotego Włosa”. Sens trzech znaków Kerr konkluduje, parafrazując słynny napis: „Lasciate ogne speranza, voi ch’intrate”²⁵ z bramy Piekła w *Komedii* Dantego (III, 9): „Porzućcie wszelkie brzydkie myśli, którzy tu wchodzicie!” (Kerr, 2021, s. 201).

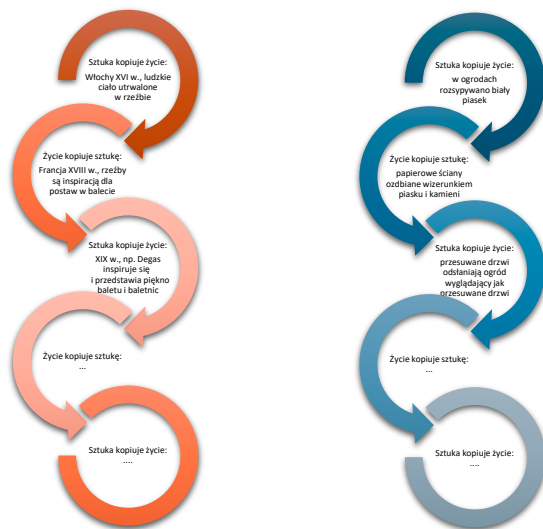
Odwołując się do konkretnych sytuacji, amerykański japonista stwierdza też, że tabliczki „wykraczają poza ścianę, na której wiszą. Są jak szept wieszczki. Mówią nam więcej niż kiedykolwiek zamierzał przekazać człowiek, który je

25 „Porzućcie wszelką nadzieję, którzy tu wchodzicie”.

napisał. Taka jest moc słów” (Kerr, 2021, s. 205). Niemniej ten element dziedzictwa pozostaje często niemy, oprócz rozpoznawalnych znaków Hitachi, których wielość w Kioto można wyjaśnić terminem *kōan* – „tajemnica”, „gra słów”. Kerr konkluduje: „tabliczki w Kioto są dziś niemal niewidzialne. Większość cudzoziemców nie potrafi czytać *kanji*, nikt nie potrafi czytać znaków *bonji*²⁶, więc to naturalne, że nikt ich nie zauważa” (Kerr, 2021, s. 220).

Wyjaśniając dzieje i ewolucję japońskich drzwi, które w efekcie ulepszeń inżynierskich i traktowania ich jako powierzchni dla dzieł właśnie w Kioto osiągnęły formę sztuki dramatycznej *fusuma karakuri*, Kerr przedstawił je jako symbol i synekdochę procesu cywilizacyjnego. Jednym z etapów japońskiej wynalazczości w odniesieniu do drzwi było „nieintuicyjne rozwiązanie: drzwi powieszone na nadprożu, otwierające się przez podniesienie do góry” (Kerr, 2021, s. 232). Tak otwierane drzwi z kratownicą (*shitomido*), wciąż jeszcze zachowane w pałacach i świątyniach cesarskich w mieście, przypominają „drzwi-skrzydła sportowego samochodu marki DeLorean, później przerobionego na wehikuł czasu w *Powrocie do przeszłości*” (Kerr, 2021, s. 232).

Rycina 1. Ciągłość kulturowa w cywilizacjach o długiej historii



Źródło: opracowanie własne na podstawie Kerr, 2021, s. 227, 264.

26 Japońskie pismo sanskryckie stosowane głównie do zapisu słów i fragmentów sutr i mantr. Inskrypcje takie występują na mieczach, płaszczach pielgrzymów oraz jako tatuaże ze względu na ich ochronne implikacje.

Rewolucji, jaką było pojawienie się *shoin* (styl gabinetowy)²⁷ z *tokonomą*, nie sposób porównać do zachodnich standardów. Podczas gdy we francuskich czy angielskich domach obrazy wiszą na wszystkich ścianach, w Japonii wieszano je wyłącznie w *tokonomie*, czyli specjalnej wnęce, zakątku przeznaczonym dla dzieł sztuki. Nie zmienia to faktu pokrywania malowidłami ścian, także tych ruchomych oraz przesuwanych drzwi, co zwiększało do ogromnych rozmiarów powierzchnię do wykorzystania. Kerr, przywołując przykład jednego tylko pawilonu zen, zachęca czytelników: „Aby zrozumieć, jaka to przestrzeń, wyobraźmy sobie, że to mniej więcej połowa powierzchni pokrytej freskami przez Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej” (Kerr, 2021, s. 246).

Parawany i *fusuma*

Kioto nie jest znane jako miasto wspaniałych obrazów. Dlatego turyści nie przybywają tutaj w poszukiwaniu takich doznań estetycznych i kontaktu z dziełami malarzy jak w przypadku Wenecji i dzieł Tintoretta (1518– 1594, por. Kerr, 2021, s. 269). Dzieje się tak głównie dlatego, że w odróżnieniu od europejskich standardów muzealnych w Kioto obrazy pozostają „w świątyniach, czyli w ich oryginalnych lokalizacjach” (Kerr, 2021, s. 269). Inne natomiast wspaniałe i osobliwe *per se* elementy wnętrza, np. *tokonoma*, drzwi *fusuma* czy parawany przykuwają na tyle uwagę, że obrazy pozostają jakby niezauważone. Brakuje też publikacji dotyczących tego elementu kultury miasta, dlatego „turyści obrazów nie oglądają” (Kerr, 2021, s. 295). Kerr wyróżnił jako wyjątkowe, szczególnie w epoce Edo, tworzywo dla japońskiego malarstwa parawany (*byōbu*). Współcześnie częściej niż w domach spotykane we foyer sieciowych hoteli w Japonii zapewniają one specyficzny, orientalny klimat. Autor twierdzi natomiast, że Kioto jest „współcześnie jedynym japońskim miastem, w którym parawany można spotkać na co dzień” (Kerr, 2021, s. 270). Z uwagi na ich konstrukcje w przeciwieństwie do *fusuma* mogły one być przenoszone i dlatego służyły „do zabawy”. Wśród wielu rodzajów Kerr zwraca uwagę na typ bardzo szczegółowych obrazów parawanowych przedstawiających miasta: *Rakuchū Rakugai-zu* („Sceny ze stolicy i z jej okolic”) można traktować jak albumy fotograficzne, mapy (Kerr, 2021, s. 274). W Kioto ich popularność i liczba przełożyły się na element festiwalu *Gion Matsuri* – praktyka wystawiania ich w jego trakcie zyskała osobną nazwę *Byōbu Matsuri*, czyli Festiwal Parawanów. Cechą charakterystyczną artystów w tym mieście było unikanie na parawanach tematów japońskich. W tym kiotyjscy malarze przypominali – jak twierdzi

27 Pokoje w tym stylu wywodziły się z pomieszczeń przeznaczonych do studiowania w świątyniach zen. Natomiast współcześnie stanowią wzór dla aranżacji pokoiów dziennych (Varley, 2006, s. 124).

Kerr – francuskich lub włoskich ludzi pędzla przedstawiających chętniej klasyczną Grecję czy Rzym. W warunkach japońskich przedstawiano najczęściej wyobrażenia o siedzibie – jak uważano w Japonii – wyższej cywilizacji, czyli Chinach. Dla oddania autentyzmu twórcy malowali detale związane z chińskimi realiami natury, np. strzeliste góry, i kultury, np. konfucjańskie czapki, także budowle, co dla odbiorcy zachodniego najczęściej pozostaje niezauważalne. Przyjmuje on fałszywe – jak się okazuje – założenie: „skoro są w Japonii, to obrazy muszą przedstawiać Japonię” (Kerr, 2021, s. 276). Tymczasem chińska tematyka obrazów na parawanach wpisuje się zdaniem autora w logikę „używania języka kraju, w którym narodziła się dana forma sztuki” i jest to efekt poczucia obowiązku, który przyświecał niegdyś twórcom librett pisanym we Francji, Niemczech czy Austrii w języku opery, czyli włoskim. Współcześnie natomiast z uwagi na anglo-amerykańskie pochodzenie muzyki rockowej Kerr twierdzi, że „jeśli chcesz, żeby twój rock brzmiał autentycznie, musisz śpiewać po angielsku – nieważne, czy jesteś Koreańczykiem, Szwedem, czy Włochem” (Kerr, 2021, s. 276).

Autor *Japonii utraconej* podpowiada zachodniemu odbiorcy, jak istotne jest zwracanie uwagi na szczegóły i detale w tej kulturze. Dbałość o nie widać nie tylko w malarstwie czy przemyśle technologicznym, ale też sztuce kulinarnej. Precyzja japońskich szefów kuchni przekłada się na fakt, że „twórcy *Przewodnika Michelin* tak szczerze obsypują gwiazdkami całą Japonię” (Kerr, 2021, s. 287).

Surrealistyczny świat marzeń sennych obecny na obrazach kiotyjskich twórców przedstawiających ogrody Kerr podsumowuje wiele mówiącym stwierdzeniem „Dali na długo przed Dalím” (Kerr, 2021, s. 289). Dążność do doświadczenia realności i autentyzmu łączy przedstawicieli Zachodu i Wschodu. Tworzeniu autentycznych ruin zamieszkiwanych przez „dekoracyjnych pustelników” w XVIII-wiecznej Anglii odpowiada staranność w odwzorowywaniu w ogrodach Kioto różnego typu pejzaży *sansui* – „góry i woda”, *karesansui* – „obraz przedstawiający suchy krajobraz” (por. Kerr, 2021, s. 288–289). Aby oddać nastrój i charakter tych zabiegów, autor zastosował zrozumiałą kulturową paralelę: „Ogrody są jak ekranizacje książek. Film mógł nam się podobać, ale książka prawdopodobnie była lepsza. Wyobrażenia zawsze wygrywa z rzeczywistością” (Kerr, 2021, s. 291).

Enma-dō

Ostatnimi elementami dziedzictwa, które Kerr „przekłada” odbiorcy zachodniemu, są te lokujące się na pograniczu kultury i wierzeń. Poznanie wszystkich znaczeń wymaga cierpliwości i czasu, z tych powodów – jak twierdzi – „cudzoziemcy, których w Japonii pociąga buddyzm, zazwyczaj wolą omijać całą

tę fantazję i przejść prosto do minimalizmu w stylu zen” (Kerr, 2021, s. 305). Pozostawiając na inną okazję analizę tych tematów, warto przywołać opinię autora – mieszkańca dawnej siedziby cesarzy:

Kioto jest przyjazne turystom, czego dowodzi Ścieżka Filozofów wytyczona wzdłuż ładnego kanału obsadzonego drzewami wiśni. (...) Ale w innych częściach miasta nadal wyzierają niedające spokoju pamiątki dawnego czasu snu, zakamarki wypełnione dziwactwami, które nie pasują do naszego współczesnego sposobu myślenia (...) w tych zakamarkach można napotkać dziwne, niewielkie miejsca o atmosferze rodem ze sfery mroku. Przechodzimy przez bramę i nagle rozsądek się gubi. Estetyka zen w niczym nie będzie tu pomocna (Kerr, 2021, s. 308, 310).

Status śmiertelnika i turysty łączy Jizō Bosatsu, czyli bodhisattwa Przewodnik Dusz i jednocześnie obrońca podróżnych, kojarzony z fallicznymi kamieniami na skrzyżowaniach dróg (por. Kerr, 2021, s. 315). Od XII w. jest on utożsamiany z królem Enmą zgodnie z buddyjską teorią *honji suijaku*, czyli prawdziwej postaci i jej lokalnej hipostazy. W tej perspektywie możliwe stają się ambiwalentne zestawienia, np. wściekłego, króla przeprowadzającego sąd, ważącego i mierzącego Życie oraz bezgranicznie miłosiernego (por. Kerr, 2021 s. 319; Ohkado i Greyson, 2014). Wyobrażenia piekielnych scen pobudzają do refleksji i są – zdaniem Kerra – „o wiele ciekawsze niż niebo, dlatego wszyscy czytają Pieśń Dantego, a nikt nie czyta Nieba” (Kerr, 2021, s. 321). Symbole odnoszące się do innego, transcendencji, zarówno te religijne, jak i tradycyjne w ujednoliconych miastach Japonii są coraz bardziej wypierane i sprowadzane do podstawowego wymiaru. Do pewnego stopnia dziedzictwo to można jeszcze spotkać w „zanurzonym w tradycji” miejscu, jakim jest Kioto (Kerr, 2021, s. 330). Wymaga ono jednak dodatkowych narracji wprowadzenia. Podobne zjawiska znamionują także Zachód, spływanie chrześcijaństwa, ignorancja wobec dziedzictwa: „niewiele jest kaplic poświęconych świętemu Sebastianowi czy Madonnie w grocie. Kto w ogóle wiedziałby, co to za kaplice? Zatem nawet nasza religia, nasz ostatni bastion idei nieracjonalnych, staje się typowa. Nie mamy już czasu na czas snu” (Kerr, 2021, s. 330).

Wnioski

Przeprowadzona analiza treści nie wyczerpuje odniesień międzykulturowych, niemniej pozwala odpowiedzieć na postawione pytania badawcze. Alex Kerr wybrał elementy dziedzictwa jako wymagające wyjaśnienia odbiorcy zachodniemu w Kioto: bramy, mury, triadę *shin-gyō-sō*, podłogi i *tatami*, tablice z inskrypcjami, *fusuma*, parawany, symboliczne postaci (Jizō i Enma). Zadanie

W wielowymiarowości relacji międzykulturowych Kerr wydaje się akcentować kontakt bezpośredni, przebywania człowieka, przedstawiciela zachodniej kultury, w przestrzeni miasta Kioto i jego konkretnych obiektów. Relacje międzykulturowe stają się zapośredniczone w konkretnych przestrzeniach miasta, krajobrazu, obiektów – takich jak pałace, świątynie, chramy, bramy, ogrody, domy. Dziedzictwo kulturowe w rozważaniach autora *Innego Kioto* dotyczy nie tylko tego, co obcokrajowiec, zachodni turysta może zwiedzić, ale też tego, czego doświadcza w bezpośrednim kontakcie z nim. Prolegomena w tym przypadku polega na uwrażliwieniu czytelnika na otaczające go elementy miasta, które w dawnej stolicy Japonii opierają się na symbolice. Już taka świadomość pozwala na doświadczenie Kioto w zdecydowanie pogłębiony sposób. Wobec wzrostu liczby turystów przybywających m.in. do Kioto z jednej strony zrozumiałe wydaje się zdenerwowanie strażników kultury, z drugiej zaś konieczne eksplanacyjne narracje przygotowujące do kontaktu z „wrażliwym jak umierający człowiek” miastem. Wyróżnione przez samych Japończyków starania Kerra translacji dziedzictwa dla obcokrajowców współgrają z innymi lokalnymi działaniami, które ilustrują poniższe przykłady (rycina 2–3).

Rycina 2. Informacja dla turystów w Kioto (3.07.2024)



Źródło: archiwum prywatne. Fot. Paweł Plichta.

Antropomorfizowane Kioto należy do tych miast nie tylko zresztą w Japonii, któremu „nie wolno przyjmować zbyt wielu gości, by się nie przemęczył[o]”. Dla utrzymania jego statusu – centrum dziedzictwa kulturowego, miejsca światowego dziedzictwa ludzkości – decydujące jest zatem ograniczenie do minimum liczby masowych turystów, przy jednoczesnym przeobrażeniu przyjezdnych w turystów kulturowych (por. Plichta, 2024). Tę ostatnią grupę zaś stanowią ci, którzy chcą i „mogą zrozumieć świat znaczeń zawarty w najmniejszym gościu i szepcie” (Kerr, 2023, s. 171–172). O potrzebie i konieczności, a zatem i celowości prolegomeny takiej jak Kerra świadczą instrukcje mieszkańców Kioto spotykane w publicznej przestrzeni miasta. Zamieszczone poniżej fotografie z badań terenowych (rycina 3 i 4) są przykładami komunikatów (słownych i piktograficznych) wzywających turystów do poszanowania obiektów materialnych, np. murów, mostów, elementów natury, ale też uszanowania ludzi w momentach ich pracy, odpoczynku, życia prywatnego. Ważne są znajomość i zachowywanie – niekiedy subtelniejszych niż w zachodnim kręgu kulturowym – granic, dystansów społecznych.

Rycina 3. Informacja dla turystów w Kioto (3.07.2024)



Źródło: archiwum prywatne. Fot. Paweł Plichta.

Rycina 4. Informacja dla turystów w Kioto (3.07.2024)



Źródło: archiwum prywatne. Fot. Paweł Plichta.

Wiedza o międzykulturowych meandrach, ale nade wszystko wrażliwość na odmienność sprawia, że świadomy, wcześniej przygotowany pobyt w dawnej siedzibie cesarza oraz z konieczności wybranych niektórych świątyniach buddyzmu i świątyniach szintoistycznych wpisuje się w aktywność rozumianą jako turystyka (między)kulturowa i/lub (między)religijna.

BIBLIOGRAFIA

- Baba, Y. (2010). Modern or “unmodern”? Understanding the landscape disputes of Kyoto Tower and Kyoto Station. *Czasopismo Techniczne. Architektura*, R. 107, z. 12, 113–126.
- Barthes, R. (2012). *Imperium znaków*, przeł. A. Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Cynarski, W.J. (2020). Antropologia turystyki naukowej i kongresowej – typy turystów i gospodarzy. *Turystyka Kulturowa*, nr 2, 55–68.
- Cynarski, W.J. i Obodyski, M. (2010). Cultural tourism in the humanist theory of tourism = Turystyka kulturowa w humanistycznej teorii turystyki. *Idō – Ruch dla*, t. 10, 85–88.
- Danecki, J. i Flis, A. (red.). (2005). *Wartości Wschodu i wartości Zachodu. Spotkania cywilizacji*. Kraków: Universitas.
- Davies, R.J. i Ikeno, O. (2002). *Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture*. North Clarendon: Tuttle Publishing.
- Dougill, J. (2006). *Kyoto: A Cultural History*. Oxford: Oxford University Press.

- Dougill, J. i Einarsen, J. (2017). *Zen Gardens and Temples of Kyoto: A Guide to Kyoto's Most Important Sites*. Tokyo: Tuttle Publishing.
- Hall, E.T. (2001). *Poza kulturą*. przeł. E. Goździak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Handry, J. (2013). *Japończycy. Kultur i społeczeństwo*, przeł. T. Tesznar. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herman, R. i Treib, M. (2003). *A Guide to the Gardens of Kyoto*. Tokyo: Kodansha.
- Kakuzō, O. (2004). *Księga herbaty*, przeł. M. Kwiecińska-Derker, przedmowa K. Okazaki. Kraków: Etiuda.
- Kerr, A. (1993). *Utsukushiki Nihon no Zanzo*. Tokyo: Shinchosha.
- Kerr, A. (1996). *Lost Japan*. Fort Mill: Lonely Planet.
- Kerr, A. (2001). *Dog and Demons: Tales from the Dark Side of Japan*. New York: Hill and Wang.
- Kerr, A. (2002). Japan: A land gone to the dogs?, interv. S. Hesse. *The Japan Times*, 25.04. Pozyskano z: <https://www.japantimes.co.jp/life/2002/04/25/environment/japan-a-land-gone-to-the-dogs/>, (dostęp: 05.01.2025).
- Kerr, A. (2018). *Another Kyoto*. London: With K.A. Sokol.
- Kerr, A. (2019). Concretizing the Japanese Dream: Alex Kerr on State-sponsored Vandals, True Romance and Contemporary Genii, interv. K.A. Sokol. *Kyoto Journal*, 28.03. Pozyskano z: <https://kyotojournal.org/kyoto-interview/concretizing-the-japanese-dream-alex-kerr-on-state-sponsored-vandals-true-romance-and-contemporary-genii/> (dostęp: 15.11.2025).
- Kerr, A. (2021). *Inne Kioto*, współpraca K.A. Sokol, przeł. A. Pikul. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Kerr, A. (2023). *Japonia utracona*, przeł. M. Kwiecińska-Derker. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Kieniewicz, J. (2003). *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*. Warszawa: Dialog.
- Korusiewicz, M. (2014). *Cień wiśni. Natura w kulturze japońskiej: Doi, Saito, Kagawa-Fox*. Kraków: Universitas.
- Kostrzewa, D. (2016). Rozważania o krajobrazie kulturowym Japonii. *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, nr 9, 51–62.
- Marcinkowska, M. (2009). Japonia na Liście Dziedzictwa Światowego UNESCO. W: J. Włodarski i K. Zeidler (red.), *Japonia w oczach Polaków. Państwo, społeczeństwo, kultura*. T. 2. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Mosher, G. (1964). *Kyoto: A Contemplative Guide*. Routland–Tokyo: Tuttle Publishing.
- Mydel, R. i Ishihara, H. (2002). *Kioto. Japońskie miasto historyczne: zróżnicowanie demograficznej, funkcjonalnej i społeczno-ekonomicznej przestrzeni*. Kraków: Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Monografia nr 19.

- Myga-Piątek (2010). Uwagi o przyrodniczych aspektach atrakcyjności turystycznej Japonii. Konfrontacja stereotypu z doświadczeniami z podróży. *Czasopismo Techniczne. Architektura*, R. 107, z. 12, 253–274.
- Niglio, O. (2014). Kioto, la antigua capital del Japón y el modelo chino de la ciudad ideal. *Revista Científica de Arquitectura y Urbanismo*, 35(1), 91–95. Pozyskano z: <https://rau.cujae.edu.cu/index.php/revistaau/article/view/292>
- Nisbett, R.E. (2009). *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej*, przeł. E. Wojtych. Sopot: Wydawnictwo Smak Słowa.
- Ohkado, M. i Greyson, B. (2014). A Comparative Analysis of Japanese and Western NDEs. *Journal of Near-Death Studies*, 32(4), 187–198.
- Pattberg, T.J. (2009). *The East-West Dichotomy: The Conceptual Contrast Between Eastern and Western*. New York: Lod Press.
- Pawłowska, K. (2010). Krajobraz – architektura – ludzie. Japońsko-polskie studia porównawcze. *Czasopismo Techniczne. Architektura*, R. 107, z. 12, 7–52.
- Plichta, P. (2024). Kiedy turysta staje się turystą kulturowym? Gnieźnieńskie Forum Ekspertów Turystyki Kulturowej (Pytanie 108). *Turystyka Kulturowa*, nr 132 (3/24), 207–226.
- Plutschow, H.E. (1988). *Introducing Kyoto*. Tokyo i in.: Kodansha International.
- Prough, J.S. (2022). *Kyoto Revisited: Heritage Tourism in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Rec. (2025). [Lubimyczytac.pl](https://lubimyczytac.pl/ksiazka/4954883/inne-kioto) Pozyskano z: <https://lubimyczytac.pl/ksiazka/4954883/inne-kioto> (dostęp: 20.11.2025).
- Said, E.W. (2018). *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Sastre de la Vegal, D. (2018). Monumentos y nación. Kioto como símbolo del espíritu japonés durante el período Meiji. *Mirai. Estudios Japoneses*, Vol. 2, 21–33. Pozyskano z: <http://dx.doi.org/10.5209/MIRA.60493>.
- Schatt-Babińska, K. (2016). Europocentryczne i dalekowschodnie spojrzenie na wartość autentyzmu zabytku – dokument z Nara jako próba pogodzenia odmiennych poglądów. *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, nr 10, 28–40.
- Staniewska, A. (2010). Partycypacja społeczna w odnowie dziedzictwa w historycznym mieście japońskim. Domy kupieckie *machiya* w Kioto. *Czasopismo Techniczne. Architektura*, R. 107, z. 12, 102–107.
- Statista (2024). *Number of tourists visiting Kyoto Prefecture, Japan from 2010 to 2023*. W: Statista.com, 08.2024. Pozyskano z: <https://www.statista.com/statistics/1180945/japan-tourist-numbers-in-kyoto-prefecture/> (dostęp: 05.01.2025).
- Suzuki, B.L. i Pye, M. (red.). (2013). *Buddhist Temples of Kyōto and Kamakura*. The Eastern Buddhist Society, Equinox Publishing, Sheffield, UK–Bristol CT.
- Taniguchi, M. (2010). Japonia i Polska – fascynacje na odległość. W: M. Taniguchi i A. Watanuki (red.), *Świat z papieru i stali. Okruchy Japonii*. Warszawa: Waneko, 83–84.

- Tubielewicz, J. (1984). *Historia Japonii*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Uchwała RMK (2024). Uchwała nr IX/182/24 Rady Miasta Krakowa z dnia 11 września 2024 r. w sprawie nadania Miastu Kioto w Japonii Tytułu Honorowego Miasta Bliźniaczego Krakowa. Pozyskano z: https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=167&sub_dok_id=167&sub=uchwala&query=id%3D28057%26typ%3Du (dostęp: 05.01.2025).
- UNESCO (2025). Historic Monuments of Ancient Kyoto (Kyoto, Uji and Otsu Cities). W: UNESCO, *World Heritage Convention*. Pozyskano z: <https://whc.unesco.org/en/list/688> (dostęp: 05.01.2025).
- Wilkoszewska, K. (2010). O możliwości dzielenia doświadczeń. Perspektywa transkulturowa. *Annales Universitatis Mariae Curie*, t. 35, 47–54.
- Winfield, P.D. (2009). Kyoto Pilgrimage Past and Present. *CrossCurrents* 59, no. 3, 349–357.
- Włodarski, J. (red.). (2008). *Japonia w oczach Polaków. Państwo, społeczeństwo, kultura*. t. 1. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Włodarski, J. i Zeidler, K. (red.). (2009). *Japonia w oczach Polaków. Państwo, społeczeństwo, kultura*. t. 2. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Wojtala, M. (2015). Przenikanie się nowoczesności i tradycji w miastach japońskich na przykładzie Tokio i Kioto. W: Z. Hojka, K. Wojtasik i D. Domżański (red.), *Miasto jako przedmiot refleksji i fascynacji: rozważania socjologiczne i historyczne*. Katowice: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, 215–226.
- Wołodźko, M. (2008). Ogród suchego krajobrazu w Daisen-in. W: J. Malinowski (red.), *Sztuka. Dalekiego Wschodu. Studia*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 39–47.
- Varley, P. (2006). *Kultura japońska*, przeł. M. Komorowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zachariasz A. (2010). Liryczne piękno, tajemniczość i spokój – historyczne i współczesne ogrody japońskie. *Czasopismo Techniczne. Architektura*, R. 107, z. 12, 53–89.
- Zemska, A. (2021). Intangible Cultural Heritage in Japan. *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, nr 20, 157–167.

Anna Duda – antropolożka, adiunktka w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół krytycznych studiów nad dziedzictwem, antropologii turystyki i fotografii. Publikowała m.in. na łamach „Journal of Heritage Tourism” oraz „Current Issues in Tourism”. W 2024 r. otrzymała wyróżnienie w ramach *Dallen Timothy Best Paper Award*. Nagroda przyznawana jest za wkład w rozwój badań nad turystyką dziedzictwa kulturowego.

Paweł Plichta – kulturoznawca, religioznawca, adiunkt w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół dziedzictwa kulturowego, Biblii jako wieloaspektowego tekstu kulturotwórczego i jego recepcji w kulturach. Jest autorem m.in. monografii pt. *Estera w kulturach. Rzecz o biblijnych toposach* (Księgarnia Akademicka, Kraków 2014). Zajmuje się również problematyką turystyki kulturowej i religijnej, w szczególności szlakami kulturowymi i narracjami wspomnieniowymi polskich pielgrzymów do Santiago de Compostela.

Małgorzata Krakowiak
<http://orcid.org/0000-0002-5223-2626>
Uniwersytet Śląski
malgorzata.krakowiak@us.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2025..5104.27

Aksjologia i rzemiosło – rozważania o postawach wobec (nie tylko) malarstwa w trzech odsłonach

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia zagadnienie stosunku do wartości dzieła sztuki. Zagadnienie to ukazane jest z trzech punktów widzenia: odbiorców, fałszerzy, artystów. W pierwszej części prezentowane są różne, wybrane poglądy dotyczące istoty dzieła sztuki. Część druga poświęcona jest kwestiom zależności między maestrią wykonawczą a nieuczciwością i chciwością. Dotyczy fałszerstw dzieł sztuki. Część trzecia dotyczy świadectw artystów na temat prawdy artystycznej i wartości dzieła.

SŁOWA KLUCZE: aksjologia, wartość, sztuka, talent, prawda artystyczna, fałszerstwo

ABSTRACT

Axiology and Craft: On the Attitude toward Painting (Not Only) in Three Scenes

The article presents the problem of attitude toward the value of a work of art. This issue has been shown from the perspectives of three different groups: consumers, counterfeiters, and artists. The first scene presents different, selected issues relating to the essence of works of art. The second scene addresses the issues related to the relationship between mastery of craftsmanship and dishonesty, as well greed, and refers to the forgery of artworks. The third scene presents the artist's declaration about an artistic truth and art value.

KEYWORDS: axiology, value, art, talent, artistic truth, forgery

Co jest (wartościowym) dziełem

Mistrz aforyzmów i paradoksów, Oskar Wilde, zaczął *Przedmowę do Portretu Doriana Graya* słowami: „Artysta tworzy rzeczy piękne. Celem sztuki jest ukazać sztukę i skryć artystę” (Wilde, 2005, s. 5), a skończył: „Wszelka sztuka jest całkowicie bezużyteczna” (Wilde, 2005, s.6). Czy wynika z tego, że nie mają w odniesieniu do niej zastosowania kategorie etyczne? Czy właśnie twórca jest tym, który pozostaje, mówiąc potocznie „po nietzscheańsku”, poza dobrem i złem? Jaki jest jego związek z dziełem i jaka za nie odpowiedzialność? Czy owa „bezużyteczność” miałaby być jakimś miernikiem wielkości? Można stwierdzić, że mnożenie podobnych pytań prowadzi donikąd, albowiem one same powtarzane wielokrotnie tracą banałem. Mimo to wciąż się do nich powraca, tak samo jak do prób rozwikłania tajemnic miłości czy śmierci. Bezsensowne raczej jest właśnie banalizowanie piękna, wielkości oraz śmierci i miłości. Dyskusje dotyczące powiązania kwestii artystycznych i etycznych w odniesieniu do twórczości stanowią więc trwały element refleksji metaartystycznej – począwszy od dociekania istoty dzieła sztuki, poprzez rozpatrywanie zagadnienia jego prawdziwości, na ustalaniu relacji pomiędzy naśladownictwem a fałszowaniem skończywszy. Wobec rozległości zagadnienia i mnogości potencjalnych argumentów proponuję zawęzić pole obserwacji do wybranych przykładów z zakresu sztuk plastycznych, a jeszcze ściślej – malarstwa. Wymienione w podtytule trzy odsłony postaw dotyczyć będą stanowisk: krytyków/odbiorców sztuki, fałszerzy i twórców. Wymienione role, oczywiście, niejednokrotnie się wzajemnie przenikały i przenikają.

„Artysta tworzy rzeczy piękne” – stwierdził u progu nowoczesności irlandzki esteta i prowokator. Pół wieku później granice świata sztuki miały się rozszerzyć – znów: paradoksalnie – poza obszar materialnego wytwarzania rzeczy pięknych. W eseizowanym opowiadaniu *Eopata archeologa* Jan Józef Szczepański tak opisał fragment wykładu o sztuce nowoczesnej, wygłaszanego u schyłku lat 60. XX w. na jednym z amerykańskich uniwersytetów:

Przy każdym przeźroczu Mr Siberling informował nas, jakie muzeum jest szczęśliwym posiadaczem dzieła i za jaką sumę dzieło to zostało nabyte. Pokaz zakończył się zdjęciem dużego czerwonego głazu, spoczywającego na strzyżonej murawie jakiegoś parku. Głaz nie został wprowadzie przez nikogo zrobiony, powstał sam z siebie w wyniku długotrwałych procesów naturalnych, jednakże artysta go dostrzegł, a tym samym powołał niejako do istnienia w świecie sztuki, nadał mu rangę tworu własnej wyobraźni. Toteż głaz posiadał obecnie nie tylko autora, ale i cenę i był już własnością pewnego muzeum, które zapłaciło za niego pięć tysięcy dolarów (Szczepański, 1974, s.179).

Zaprezentowanie przez prelegenta zwykłego kamienia wywołało żywiołowy sprzeciw jednego ze słuchaczy – czarnoskórego pisarza z Dar es-Salaam,

Petera. Nie przekonało go konceptualne awansowanie głazu do świata sztuki, przy czym ów awans przejawiał się tutaj głównie ustaleniem dość wysokiej ceny, za którą sprzedano i kupiono „dzieło”, niebędące przecież wytworem artysty, niewymagające od niego opanowania żadnego rzemiosła, a będące jedynie wyrazem pomieszania pojęć. Wzburzony Peter krzyczał:

Więc na to przyjechał tu aż z Tanzanii, żeby dowiedzieć się, że zwykły kawałek granitu można ochrzcić mianem dzieła sztuki i sprzedać za pięć tysięcy dolarów?! Więc to jest ta wspaniała kultura, przed którą jemu, „człowiekowi z buszu”, każe się chylić czoło aż do ziemi? Jeżeli tak, to on pluje na taką kulturę! (...) Szczerść tego wybuchu poruszyła nas wszystkich, uświadomiła nam, że nasze jałowe igraszki pojęciami i słowami na szczycie ogromnej góry osiągnięć, które czcimy, tłumiąc ziewanie, nie są zabawą całkowicie niewinną, ani całkowicie bezpieczną. A odpowiedzialność? (Szczepański, 1974, s. 180–181).

Łopata archeologa weszła w skład tomu *Rafa*, opublikowanego w 1974 r. Choć od jej publikacji minęło już kolejne pół wieku, to niejednoznaczne treści weń wpisane uderzają ponadczasową aktualnością i dlatego będzie należało wrócić do jej lektury jeszcze w finale niniejszych rozważań.

Tymczasem skupić się wypada na bardziej współczesnych przejawach dyskusyjnych, mówiąc ogólnie, kwestii dotyczących powstawania dzieł sztuki. Peter z *Łopaty archeologa* poczuł się oszukany. Nie chciał ani nie potrafił się zgodzić z rozciąganiem granic sztuki na twory natury; z tym, że decydujący ma być sam koncept, sama intencja tego, kto ogłasza się artystą, choć sam nic nie robi, niczego nie tworzy, nie wytwarza i jeszcze wystawia za tę hochsztaplerkę rachunek, który pokrywają współwinni oszustwa kolekcjonerzy! To był tylko jeden z aspektów zamieszania, jakie dokonało się w XX stuleciu w świecie sztuki za sprawą teorii postmodernistycznych. Gerald Graff, niemal równolegle ze Szczepańskim, napisał w *Micie przełomu postmodernistycznego*:

Konwencje sztuki postmodernistycznej systematycznie wywracają na nice ów szacunek dla prawdy artystycznej i znaczenia, który charakteryzował modernizm. (...)

Ruch radykalny w sztuce i kulturze traci swą radykalność, ulegając wielkiemu zubożeniu, odwraca się bowiem od spraw istotnych, potencjalnie żywnych w krytyczno-moralnych tradycjach humanizmu. W społeczeństwie coraz bardziej pogrążającym się w irracjonalnym barbarzyństwie uznawanie ataków na rozum i obiektywizm za podstawę naszego radykalizmu oznacza utrwalanie koszmaru, od którego chcemy uciec (Graff, 1983, s. 59,96).

Amerykański krytyk, w czasach, gdy myślenie awangardowe o sztuce ściagało się z, wykluczającym ukierunkowany rozwój, myśleniem postmodernistycznym, upomniął się o „szacunek dla prawdy artystycznej”, którego zaprzepaszczenie

wiedzie ku barbarzyństwu. Odwołał się zatem do kategorii etycznych i aksjologicznych zarazem. Było to pół wieku temu, czyli wtedy, gdy Peter z Tanzanii krzykiem niezgody reagował na sprowadzanie sztuki do uzurpatorstwa i wartości handlowej. Czy coś zmieniło? Czy zmagania o prawdę artystyczną trwają? Czy od artysty jeszcze się wymaga, by wytwarzał rzeczy piękne, gdy – jak trafnie podsumował dokonania bezładu postawangardowego artysta malarz, Kazimierz Cieślík:

(...) fizycznym ciałem sztuki stały się najpierw cytowane we fragmentach odpryski realności, przedmioty same w sobie, gesty i rytuały, organizmy żywe z człowiekiem włącznie, ziemia w skali mikro i makro (jako cała planeta). Ostatnim aktem tego utożsamiania rzeczywistości ze sztuką stały się zapisy procesów mentalnych w postaci inskrypcji, wzorów, wykresów albo nawet braku jakichkolwiek materialnych śladów (Cieślík, 2005, s. 24)?

„Etyka” fałszerza

Wiosną 2024 r. wydawnictwo Znak zaoferowało czytelnikom książkę biograficzną z tytułem i podtytułem zapowiadającym sensację, a więc gwarantującym (przynajmniej teoretycznie) sukces – *Być jak Caravaggio. Życie i oszustwa genialnego fałszerza dzieł sztuki* (Tetro i Ambrosi, 2024). Uwagę przyciąga okładka i to nie tylko z tego powodu, że na niej, jakoby spod porozdzieranego papieru, wyzierają fragmenty fotografii dzieła Caravaggia – *Bachusa* z florenckiej Galerii Uffizi. Zdecydowanie ciekawsza wydaje się umieszczona u góry pierwszej strony okładki zachęta autorstwa Jeffreya Archera: „Jeśli kochasz sztukę, nie możesz pominąć tej książki” (Tetro i Ambrosi, 2024, okładka, s.1). Do kogo adresowana jest ta zachęta i ta książka? Kim są owi „miłośnicy sztuki”? Czy pasjonatami, którzy pragną mieć na własność bodaj kopie dzieł znanych malarzy? Czy świetnymi (bądź mniej świetnymi) rzemieślnikami, którzy odkrywając tajniki warsztatu mistrzów, potrafią ich wprawdzie naśladować? Czy jedni bądź drudzy będą się zastanawiać nad istotą przeżycia artystycznego i samego dzieła sztuki? Można wątpić.

Niezależnie od wszelkich wątpliwości warto – w kontekście rozważań o rzemiośle i wartościowaniu w świecie sztuki – sięgnąć do popularnego opisu awanturnych kolei życia Tony’ego Tetro, rocznik 1950. Bohater książki to ujęty na przełomie lat 80. i 90. XX w. i skazany fałszerz, który chwali się swoimi umiejętnościami i opowiada o funkcjonowaniu rynku fałszywych dzieł z własnego punktu widzenia. Pobyt (niezbyt długi) w więzieniu wpłynął na niego w taki sposób, że już nie zamierza tam wracać, więc, owszem, malując kopie i obrazy *a’la* dawni mistrzowie, nie ukrywa swego autorstwa. Zarabia w ten sposób na życie. Czy uznał swą winę, pokajał się i nawrócił? Wówczas *Być jak Caravaggio...*

stałoby się przykładem współczesnej literatury dydaktycznej, może nawet parenetycznej. Tak jednak nie jest. Tetro nie rozumuje w takich kategoriach. Zna swoją – i tutaj znów trzeba posłużyć się paradoksem – wartość fałszerza, a utwierdzało i utwierdza go w tym współczesne środowisko sztuki. Nie zostałby przecież „księciem fałszywek” (Tetro i Ambrosi, 2024, s. 126), gdyby nie było nieuczciwych marszandów i snobistycznych, bogatych klientów, skłonnych płacić krocie za dzieło sztuki. Czy to może być usprawiedliwienie?

Zacznijmy od wspomnienia Tony’ego Tetro już z czasów po odbyciu kary:

Zaproszono mnie do Australii na sympozjum poświęcone fałszerstwom dzieł sztuki. Myślę, że organizatorom zależało, żebym wzbudził kontrowersję i zainteresowanie mediów. Opowiedziałem o swojej pracy i pokazałem *Ukrzyżowanie* Dalego wraz z rysunkiem przygotowawczym, który zrobiłem lata temu. (...)

Jestem po prostu zwyczajnym facetem, który nadal potrafi malować (Tetro i Ambrosi, 2024, s. 243).

Nie ulega wątpliwości, że Tetro zna swoją wartość jako... no właśnie: kogo? Z pewnością rzemieślnika kompetentnego w malarskim fachu. Z pewnością również osoby, która zdobyła niebagatelną wiedzę z historii sztuki. To zdolny i pracowity człowiek, któremu sprzyjało szczęście i który zarabiał pieniądze – a więc bohater kapitalistycznej przypowieści o dobrym życiu? Poprzednie zdanie można byłoby zamknąć kropką, gdyby nie wyznania bohatera typu: „Gdybym miał serce, nigdy bym nie został fałszerzem dzieł sztuki” (Tetro i Ambrosi, 2024, s.16) czy: „Autentyczne czy fałszywe, nikogo nie obchodziło. Biznes się kręcił i to było najważniejsze” (Tetro i Ambrosi, 2024, s. 58), wszak „Każdy w głębi duszy jest trochę złodziejem” (Tetro i Ambrosi, 2024, s. 68).

Przytoczone uwagi budzą sprzeciw etyczny. Pojawiają się one w pierwszej części książki, prezentującej rozwój fałszerskiego biznesu, przed momentem kulminacyjnym, którym było poważne zajęcie się Caravagiem – studiowanie jego malarstwa, drążenie tajników jego biografii artystycznej.

Uwielbiałem Caravaggia za to, że u niego wszystko przepełniały silne emocje, że budował scenę z żywych modeli, tak jak to robią dziś twórcy filmów. (...) Caravaggio ukazywał prawdziwych ludzi z prawdziwymi twarzami i emocjami. Dla mnie, tak jak dla wielu innych malarzy, to nieskończone – zajmujące [podkreśl. M.K.]. Zupełnie serio twierdzą, że był twórcą, który oddziałał na innych jak nikt w dziejach. We Włoszech, Francji, Hiszpanii i Holandii istniała nawet taka grupa artystów, nazywano ich caravaggionistami, która inspirowała się jego malarstwem i w różnym stopniu kopiowała jego styl. [...] Ja też zacząłem się uczyć od Caravaggia [podkreśl. M.K.] (Tetro i Ambrosi, 2024, s. 75–76).

Nieco dalej czytamy:

Malarstwo Caravaggia było autentyczne, ludzkie, cielesne i pełne wigoru, nawet to religijne. Pewien kardynał stwierdził, że jego sztuka mieści się w szarej strefie między *sacrum* a *profanum*. Za to go między innymi lubię (Tetro i Ambrosi, 2024, s. 85).

Z przytoczonych słów wyłania się już inna postać. To osoba zauroczona Caravagiem, świadomie komentująca malarstwo dawnego mistrza i pretendująca do grona jego uczniów, pewnie naśladowców.

W tym miejscu porzucmy na chwilę historię Tetro, by stwierdzić oczywistość, że nie był i nie jest on jedynym współczesnym admiratorem dzieła Caravaggia. Wśród komentatorów spuścizny mistrza znaleźć można wielu malarzy, historyków sztuki i pisarzy. Dla przeciwwagi zacytujmy więc, przykładowo, Gustawa Herlinga-Grudzińskiego:

Otworzył w historii malarstwa rozdział, który jest przeciwieństwem wszelkiego sufladowania; rozdział zagadkowy, wieloznaczny i wielorejestrowy, przekraczający uchwytne dla oka kanony zarówno wizji jak i rzemiosła. Cóż z tego, że przyczepimy mu etykietkę „realisty”? (...) I Caravaggio, i Bruno krążyli uparcie wokół Boga „po części ukrytego, a po części odsłoniętego”. Nie wierzyli i nawet nie pragnęli, by odsłonił się całkowicie, kochali po swojemu Boga częściowo ukrytego, błakającego się między światłem i cieniem, między Boską obietnicą i ludzką nędzą. I moja miłość do „przekłętego” malarza to właśnie oznacza (Herling-Grudziński, 1997, s. 104, 110).

Polski eseista także zadeklarował swą miłość do malarza. Uczynił to, oczywiście, z nieporównanie większą maestrią, ale nie o to chodzi. Postarał się dotrzeć do istoty jego dzieła i zaproponował własną interpretację. Podkreślił także rangę warsztatu artysty. Był odbiorcą, koneserem i pisarzem, którego ambicją nie było naśladowanie malarza w jego „języku”. Grudziński pojawił się tutaj przykładowo, ale nieprzypadkowo.

Inaczej niż on zachował się interpretujący i doceniający warsztat malarz, bo taką profesję przypisał sobie Tetro. Postanowił namalować „swojego Caravaggia” i to uczynił. To był szczyt jego fałszerskiej aktywności i samoświadomości. W książce o sobie i swojej profesji tłumaczył:

Żaden poważny fałszerz nie skopiuje obrazu z tej prostej przyczyny, że oryginał już istnieje. (...) Prawdziwe fałszerstwo wymaga stworzenia czegoś, co nigdy nie istniało, i wymyślenia powodu, dla którego się pojawiło. (...)

W rzeczywistości trzeba się uczyć, uczyć i jeszcze raz uczyć, ćwiczyć, ćwiczyć i jeszcze raz ćwiczyć. (...) Żeby zostać prawdziwym fałszerzem, trzeba mieć nie-nasycony apetyt na informacje i oko do szczegółów. (...)

Jak się tak nad tym zastanowić, to żeby stać się wielkim fałszerzem, nie trzeba być wielkim malarzem, tylko raczej twórcą przekonujących opowieści (Tetro i Ambrosi, 2024, s. 95–97).

Uderzające są określenia: poważny, prawdziwy, wielki fałszerz. Znowu poruszamy się wraz z autorem po świecie rodem z ballady łotrzykowskiej. Fałszerz jest tutaj pracowitym rzemieślnikiem i twórcą konceptu – mniejsza, że służącego uprawdopodobnieniu oszustwa, a więc osobą, którą można podziwiać, kibicować jej...

To świat odwróconych paradygmatów i pokłosie postmodernistycznej względności – można zawołać z oburzeniem albo wzruszyć ramionami i stwierdzić, że opisana historia Tetro jest gotowym materiałem na kolejny sensacyjny film w rodzaju *Vinci* Juliusza Machulskiego z 2004 r. Można również się zastanowić – wraz z protagonistą – nad fenomenem fałszowania, które nie jest wszak wynalazkiem współczesności. Sam Tetro wspomina o innym, słynnym fałszerzu – Hanie van Meegerenie, „miernym malarzu, ale za to mistrzu w postarzaniu” (Tetro i Ambrosi, 2024, s. 96) dzieł Johanna Vermeera z Delft (historia Meegerena również stała się kanwą filmu z 2019 r. – *Ostatnie wielkie dzieło* w reżyserii Dana Friedkina).

W tej kwestii w nieoczekiwany sukurs fałszerzom przyszedł tuż po wojnie, jeszcze zanim urodził się Tony Tetro, bo w 1947 r., polski (a więc choćby z tego powodu nieznany amerykańskiemu fałszerzowi) krytyk i historyk literatury – Kazimierz Wyka. Wyka napisał i opublikował w tygodniku „Odrodzenie” intelektualnie prowokacyjny tekst w formie mowy obrończej w procesie oskarżonego van Meegerena. Już w drugim akapicie można przeczytać:

W toku sporu o van Meegerena jeden z krytyków holenderskich powiedział: „Na 2500 obrazów namalowanych przez Corota w Ameryce można znaleźć 7800”. Ten dziwny rachunek jest rachunkiem zupełnie prawdziwym. Można nim objąć nie tylko dorobek Corota, ale w ogóle liczbę sfalszowanych dzieł sztuki (Wyka, 1971, s. 24).

Co ciekawe, na pomysł wykorzystania tego samego, nośnego przykładu o falsyfikatach Corota, tyle że zaokrąglając liczby („Corot namalował trzy tysiące płócien, z czego dziesięć tysięcy sprzedano w Ameryce” [Tetro i Ambrosi, 2024, s. 6]), wpadli autorzy *Być jak Caravaggio*. Zdecydowanie uradowałaby ich zapewne argumentacja krytyka-adwokata, który dowodził, jak na obrońcę przystało, absolutnej niewinności fałszerza. Fałszerz to artysta, który tylko naśladuje innego artystę – a to przecież praktyka znana w kulturze od wieków. „Indywidualność artysty jest tylko jedną ze służebnych funkcji sztuki” (Wyka, 1971, s. 47), a „Obecne pojęcia o własności artystycznej oraz o roli indywidualności w sztuce są zjawiskiem późnym. Kilkanaście wieków sztuki europejskiej i nie mniejsza liczba wieków sztuki starożytnej doskonale się bez nich obchodziły” (Wyka, 1971, s. 46). Malarz van Meegeren skrył się cały – jakby,

zauważmy, wykonując zalecenie Oskara Wilde’a przywołane na początku niniejszych rozważań – za nowymi dziełami swego mistrza i wzbogacił ilościowo jego dorobek. Należy go więc uniewinnić, a obrazy przezeń namalowane – bez niczych sygnatur czy podpisów – zawiesić w muzeach obok oryginalnych prac Vermeera. Kwestie finansowe obrońca uważał za nieistotne.

Pokrętna logika argumentacji w tej domniemanej mowie obrończej, choć wykorzystano w niej sporo ciekawych przykładów, nie mogła przekonać nikogo. Realny sąd w rzeczywistym procesie uznał winę fałszerza, wycenił jego prace na pięć tysięcy guldenów za sztukę, a milionowe nadwyżki oszukanym nabywcom polecił zwrócić z majątku już zmarłego malarza-fałszerza, o czym doniósł Wyka, zaczynając pisać w następnym roku *Słowo po śmierci van Meegerena* (Wyka, 1971, s. 54–62)¹. Zasiana przez Wykę wątpliwość odnośnie do winy, która bierze się z opanowania rzemiosła przez fałszerza (albo naśladowcę mistrza, jak powiedziano by dawniej!) oraz snobizmu, a często – naiwności nabywców, jednak pozostała.

Podobnych dylematów nie rozważał Herling-Grudziński, którego trzeba przywołać w tym miejscu po raz drugi. Miłośnik malarstwa napisał w 1991 r. *Perły Vermeera* – ekfrastyczny esej, w którym motyw powtarzający się w dziełach mistrza, czyli perły, uczynił i metonimią, i wzorem jego metody artystycznej. W zakończeniu wspomniał jednak o działalności van Meegerena. Tym razem fałszerz nie mógł liczyć na taryfę ulgową. Pomimo uznania jego sprawności technicznej Herling określił go mianem „zręcznego, malarskiego bankruta”, zaś jego produkcję fałszerską nazwał „fałszywymi, podrabianym perłami” (Herling-Grudziński, 1997, s. 263). Występujący tu w roli arbitra eseista po raz kolejny sprzeciwił się radykalnie wszelkiemu oszustwu, albowiem, jak napisała Aleksandra Dębska-Kossakowska: „Twórczość Herlinga charakteryzuje się całkowitym zaangażowaniem po stronie prawdy” (Dębska-Kossakowska, 2020, s. 254), także prawdy artystycznej – dopowiedzmy.

A zatem wartościowe nie może być to, co skalane jest oszustwem. Oszustwo jest złem, skoro czynione jest intencjonalnie, świadomie. Motywacje fałszerzy są tyleż niepojęte, ile oczywiste. Niepojęte jest w nich to, że nakład pracy i własne zdolności techniczne poświęcają bynajmniej nie *ad maiorem Dei gloriam*. Oczywisty jest cel – wyłącznie merkantylny. O odpowiedzialności wobec odbiorców swoich produkcji nie myślą, nie traktując ich podmiotowo.

Tajemnica prawdy artystycznej

Samo opanowanie tajników rzemiosła nie jest więc rękomią artyzmu, choć bez tego nie sposób tworzyć „rzeczy pięknych”, jak o wytworach artystów mówił Oskar Wilde. W czym tkwi tajemnica prawdy artystycznej? Ponieważ mowa tu

1 Tekst został uzupełniony przez autora w roku 1970.

o tajemnicy, trzeba pogodzić się z tym, że jednoznacznej, zadowalającej wszystkich i niepodważalnej odpowiedzi nie da się uzyskać. Trzeba jednak opowiedzieć się po którejś ze stron. Zatem spróbujmy nie wybierać ponowoczesnej, ahierarchicznej drogi myślenia, która uniemożliwia wartościowanie i wydaje się, wbrew pozorom, mocno już dziś przebrzmiała. Adam Zagajewski w jednej z części *Solidarności i samotności* napisał:

Jeżeli myśleć – i mówić – poważnie, uznać trzeba, iż budowa świata jest natury hierarchicznej. Hierarchia wartości, ludzi, zdarzeń i obowiązków, podobnie jak dzieł sztuki i myśli, jest czymś niezachwianym i ścisłym. (...) Prawdziwej hierarchii nie da się zaatakować, podobnie jak nie sposób sprzeciwić się temu, że akacje kwitną, albo temu, że młode koty zaraz po urodzeniu są zupełnie ślepe.

Natomiast jedną z największych przyjemności, płynących z obcowania z dziełami sztuki, jest ponowne radosne utwierdzenie się w przekonaniu, że hierarchia jednak istnieje (Zagajewski, 2002, s. 123).

„Hierarchia jednak istnieje” i to obcowanie ze sztuką ma tego dowodzić – stwierdził poeta. Zagajewski napisał i wydał po raz pierwszy *Solidarność i samotność* w latach 80., podczas swojej emigracji do Francji. Poznał wtedy również malarza, pisarza i świadka historii – Józefa Czapskiego, o którym napisał w innym miejscu, już po śmierci malarza, że „był jednym z owych trzydziestu sześciu sprawiedliwych, w których czujny pobyt na ziemi wierzą chasydzi” (Zagajewski, 2003, s. 78)². Poznał go więc wtedy, gdy Czapski – rocznik 1896 – był już bardzo leciwy, ale wciąż aktywny twórczo. Proponuję zatem zwrócić uwagę na wybrane, późne zapisy na temat tworzenia z jego prywatnego dziennika.

W 1988 r. 92-letni artysta pośpiesznie i na użytek własny zanotował następującą, autotematyczną refleksję:

Wczorajsze czytanie mojego dziennika odkrywa (...) jego przecież wysoką cenę, bo nie wiem, który malarz się zdobył na taki dziennik, który jest dziennikiem pracy nad nie malarstwem całym, ale nad rzemiosłem malarskim. I to dziennik malarza, który sam dobrze nie że wchodzi w ten świat z niczego, że nie zna elementarza malarskiego i niewiele przez dziesiątki lat w swojej głowie te same prawdy najprostsze i dla niego jakby niedosiężne, malarza, któremu praca przez lata i lata dochodzi do świadomości autentycznie malarskiej i może do pewnego malarstwa, i tu trzeba przestać na znaku zapytania, do śmierci, co warte jest to moje malarstwo? I tu Zygmunt Mycielski jest moim przewodnikiem³.

2 Na uwagę zasługuje tom opracowany przez Andrzeja Franaszka, w którym zebrano szkice Zagajewskiego (także ostatni, nieukończony) poświęcone Czapskiemu, korespondencję obu artystów, wiersze dedykowane malarzowi przez poetę i rozmowę o jego dziele, którą przeprowadził z Zagajewskim Zdzisław Kudelski. Zob. Zagajewski, 2023.

3 J. Czapski, [*Dziennik, I – II. 1988*], MNK VIII – rkps 2166, s. 128–130.

Wymaga ten zapis kilku słów komentarza. Po pierwsze, uderza w nim świadomość procesualności aktu twórczego. Artysta (choć Czapski nigdy w taki sposób siebie nie określał) to ten, który dąży; który poszukuje najbardziej adekwatnego sposobu wyrażenia autentycznego przeżycia malarskiego. Jego dążenie – tak przynajmniej jest w przypadku Czapskiego – nigdy się nie kończy. Po drugie, artyście stale towarzyszy niepewność dotycząca wartości artystycznej jego prac.

Zacytowana notatka kończy się tajemniczym odwołaniem do jednego z przyjaciół Czapskiego – kompozytora Zygmunta Mycielskiego. Rozwiązanie tej zagadki znajduje się we wcześniejszym zeszycie dziennika. Tuż po jego śmierci Czapski napisał:

U Zygmunta w tym ostatnim roku nagłego polepszenia, muzyka się lała jak u wielkich. „Nie będziemy nigdy wiedzieli, co jest warta nasza muzyka i malarstwo. Wiemy jedno, że nikt inny tej muzyki, co ja, malarstwa, co Ty, nie mógł zrobić!”⁴.

Czapski, cytując słowa przyjaciela, niejako podpisuje się pod jasno sformułowanym imperatywem tworzenia – uczciwego i możliwego do wykonania jedynie przez daną osobę. Trzeba więc pracować, trzeba tworzyć (por. Krakowiak, 2023, s. 251–263).

Niekiedy twórca będzie odczuwał chwilową satysfakcję z uchwycenia i oddania intencji, którą, być może, zweryfikuje czas – niestety na niekorzyść. Taki przypadek również Czapski opisał:

(...) ale nawet jeśli to, co zapiszesz, namalujesz, jest cieniem cienia tamtego przeżycia, to wymaga natychmiastowej reakcji czynnej, jeżeli się na nią nie zdobędziesz – przepadło. Moja kobieta czarna na stacji przed laty dała mi taki szok, myślałem wtedy, że coś pokazałem, Jak teraz, po latach, w Chexbres zobaczyłem to płótno, zobaczyłem niezłe płótno, ale NIC, NIC przekazu tamtego przeżycia (...) (Czapski, [*Dziennik*, 14. VII – 1. VIII. 1988], s. 16–17).

Malarz, jako odbiorca własnego obrazu, konfrontując po pewnym czasie wizję początkową z efektem finalnym, może odczuwać niedosyt albo rozczarowanie.

Na początku lat 80. kontakt z Czapskim nawiązał również młody wtedy malarz z Poznania – Janusz Marciniak. Znajomość, znów – podobnie jak w przypadku Zagajewskiego, mimo półwiecznej różnicy wieku, rychło przerodziła się w bliską relację dwóch pokrewnych indywidualności malarskich. Jak wspomina Marciniak:

Moja „sprawa” z Czapskim zaczęła się od lektury jego książki *Patrząc*, którą wydał Znak w 1983 roku. Myślę, że nie mogłem nie spotkać się z tą książką, bo

4 J. Czapski, [*Dziennik*, 31.VIII – 29. IX. 1987], MNK VIII – rkps 2161, s. 7–8.

moimi nauczycielami w PWSSP (dziś Uniwersytet Artystyczny im. M. Abakanowicz) byli malarze kontynuujący tradycję koloryzmu, dla których Czapski, Cybis, Nacht-Samborski i Potworowski byli mistrzami. (...) Tadeusz [Jackowski], po jednej z naszych rozmów o Czapskim, przekonał mnie, żebym napisał do Czapskiego. Napisałem. List doszedł i tak w 1984 roku zaczęła się moja korespondencja z Czapskim na temat malarstwa. Dla mnie wszystko, co Czapski napisał, a mam na myśli nie tylko teksty o malarstwie, jest świetne, nasycone doświadczeniem życiowym i artystycznym (Marciniak, 2024).

W jednym z listów, które otrzymał w 1987 r. od Czapskiego, znalazła się następująca przestroga i napomnienie:

Pamiętaj, że wrócenie do wizji pierwotnej nigdy nie nasyci ostatecznie malarza. Ta wizja pierwotna jest łaską. Wszystko, o zrobisz, zda Ci się złe, bo obciążone myślą i wolą, ale pamiętaj, że ta ocena negatywna swojej własnej roboty będzie trwała przy każdym obrazie, bo nigdy nie dociąga do tej pierwszej czystości, i dopiero kiedy odchodząc od wspomnienia pierwszej wizji widzisz swój obraz namalowany, który czułeś stale niewspółmiernym z pierwszą wizją, tylko wtedy widzisz, że ten obraz wcale niekoniecznie jest zły (Czapski, 2019, s. 50).

Uwaga z listu koresponduje wyraźnie z notatką z intymnego dziennika, co dowodzi, iż krytyczny namysł nad twórczością własną towarzyszył Czapskiemu stale.

Marciniak, podobnie jak Czapski, łączy profesję malarską, szerzej – plastyczną z pisanie (Marciniak, 1994; 1998; 2001). Samemu Czapskiemu poświęcił w roku jego śmierci tom będący skomentowanym wyborem rysunków i notatek z dziennika artysty oraz kalendarium jego życia. W tym miejscu warto jednak sięgnąć po jego publikację, dotyczącą innego malarza – Andrzeja Okińczycza (Marciniak, 2002). Dlaczego warto? Z dwóch powodów. Powodem pierwszym są zaprezentowane poglądy Okińczycza, dla którego:

(...) artystą jest ten, kto potrafi myśleć twórczo i tworzyć w sposób dla innych nieosiągalny. Artysta permanentnie potwierdza wyjątkowość swojej wrażliwości i talentu oraz podąża własną drogą. Autentyczny artysta nie ogląda się na mody i kierunki, a jego twórczość jest w ciągłym dialogu ze współczesnością (Marciniak, 2002, s. 51).

W sposób radykalny została tutaj wyrażona intencja podobna do tej, którą powtórzył kiedyś za Mycielskim Czapski, będący ostrożnym i niepewnym ostatecznego werdyktu. Okińczyc nie waha się otwarcie mówić o wyjątkowości talentu. W obu przypadkach jednak znajdujemy przeświadczenie o indywidualnej wrażliwości twórcy oraz o tym, że wyrażanie siebie poprzez sztukę jest nieustannym procesem, drogą. A czym jest sztuka? Odpowiedzi udzielił sam

Marciniak – i to jest powód drugi, dla którego czytamy jego książkę, zastanawiając się nad wartościowaniem dzieł sztuki. Komentując postawę twórczą Okieńczyca, jego balansowanie pomiędzy pychą a skromnością, sformułował następującą definicję: „Sztuka stanowi konsekwencję talentu, nieustannie pogłębianej wiedzy artystycznej i twórczego stosunku do wielkiej tradycji” (Marciniak, 2002, s. 35). Ile warte są więc jej wytwory, w przypadku malarzy – obrazy? W innym miejscu Marciniak stwierdził, że „Obrazy posiadają moc zmieniania tych, którzy na nie patrzą, a przez nich zmieniania świata” (Marciniak, 2013, s. 3), a więc wartość ich jest niepoliczalna. Jest w tych słowach nadzieja, rodem z pism Stanisława Brzozowskiego, którym fascynuje się Marciniak i fascynował Czapski.

Wypada zamknąć zatem niniejsze rozważania, prowadzone w czasach zamętu, kiedy krótkotrwałe kariery są udziałem hochsztaplerów, jeszcze jednym cytatem z *Łopaty archeologa* Jana Józefa Szczepańskiego:

Spekulanci sztuką zawsze się mylą. I wtedy kiedy boją się ruszyć z miejsca, i wtedy kiedy próbują prześcignąć swój czas. (...) To dlatego, że prawa giełdy i prawa sztuki nie dadzą się ze sobą pogodzić. Czas sztuki płynie wolno, wolniej niż czas pieniądza i wolniej niż czas życia. I sprawiedliwość sztuki spełnia się powoli. I tylko ten, kto naprawdę sztuka żyje, może przeczuwać, jaki będzie ostateczny wyrok owej sprawiedliwości – sprawiedliwości, którą czasami wymierza dopiero łopata archeologa (Szczepański, 1974, s. 183).

Słowa te wypowiada w tekście Szczepańskiego Olivier Strebelle – awangardowy artysta rzeźbiarz, ale i wykształcony w zakresie historii sztuki jej teoretyk. Nie wiemy, czy jego przestrzenne instalacje (które nie wywarły szczególnego wrażenia na narratorze-autorze) wytrzymają próbę czasu, ale refleksja dotycząca wartościowania w świecie sztuki bez wątpienia zasługuje na czujną uwagę współczesnych.

BIBLIOGRAFIA

- Cieślak, K. (2005). Co wielka awangarda zrobiła z obrazem. W: M. Popczyk (red.), *Przestrzeń sztuki: obrazy – słowa – komentarze*. Katowice: ASP w Katowicach, 22–29.
- Czapski, J. (2019). *Listy o malarstwie*, red. M.M. Bieczyński i J. Marciniak. Poznań: Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu.
- Czapski, J. [*Dziennik*, 31.VIII – 29. IX. 1987]. MNK VIII – rkps 2161.
- Czapski, J. [*Dziennik*, I – II. 1988]. MNK VIII – rkps 2166.
- Czapski, J. [*Dziennik*, 14. VII – 1. VIII. 1988]. MNK VIII – rkps 2173.
- Dębska-Kossakowska, A. (2020). *Ludzki wymiar historii. Gustaw Herling-Grudziński, Konstanty A. Jeleński, Czesław Miłosz wobec historii, wspólnoty i sztuki*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Graff, G. (1983). *Mit przełomu postmodernistycznego*, przeł. G. Cendrowska. W: *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył Z. Lewicki. Warszawa: Czytelnik, 56–96.
- Herling-Grudziński, G. (1997). *Dziennik pisany nocą 1989–1992*. Warszawa: Czytelnik.
- Józef Czapski – podziemna korona. *Fragmenty dzienników, rysunki, kalendarium życia*. (1993). Wybór, opracowanie i komentarz J. Marciniak. Poznań: Obserwator.
- Krakowiak, M. (2023). Etyczny i ekonomiczny przymus pracy artysty na przykładzie refleksji Józefa Czapskiego. W: E. Baum, S. Cofta i J. Sójka (red.), *Fenomen pracy*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 251–263.
- Marciniak, J. (2002). *Okińczę. Studia o twórczości Andrzeja Okińczę i rozmowa z artystą*. Poznań: Wydaw. Proof.
- Marciniak, J. (1994). *Paradoks artystów*. Poznań: Dialog.
- Marciniak, J. (1998). *Awangarda i wątroba. Eseje nie tylko o sztuce*. Poznań: Obserwator.
- Marciniak, J. (2001). *Co Żydzi zrobili?* Sejny: Fundacja „Pogranicze”.
- Marciniak, J. [list do autorki]. Poznań, 11. 04. 2024.
- Nagroda artystyczna Nowy obraz/nowe spojrzenie 2013*. (2013). Red. i projekt graficzny W. Gorączniak i J. Marciniak. Poznań: Wydział Malarstwa ASP w Poznaniu.
- Szczepański, J.J. (1974). *Rafa*. Warszawa: Czytelnik.
- Tetro, T. i Ambrosi, G. (2024). *Być jak Caravaggio. Życie i oszustwa genialnego fałszerza dzieł sztuki*, przeł. K. Makaruk. Kraków: Znak litera nova.
- Wilde, O. (2005). *Portret Doriana Graya*, przeł. i przypisami opatrzył M. Król. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zagajewski, A. (2002). *Solidarność i samotność*. Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich.
- Zagajewski, A. (2023). *Najwyższy człowiek świata*, red., oprac. i posłowie A. Franaszek. Kraków: Wydawnictwo A5.

Małgorzata Krakowiak – profesor w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się badaniem eseju literackiego, przemianami krytyki literackiej w ujęciu historycznym i opisowym, problematyką aksjologiczną i historiozoficzną w literaturze i sztuce XX i XXI w. ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Józefa Czapskiego oraz zagadnieniem kulturowych mitów współczesności.

Marcin Piątek

<http://orcid.org/0000-0002-6753-6278>

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

marcin.piatek@uken.krakow.pl

DOI: 10.35765/pk.2025..5104.28

Armia turecka jako siła budząca respekt w epice bohaterskiej XVII wieku

STRESZCZENIE

Artykuł analizuje wizerunek armii tureckiej w XVII-wiecznej epice bohaterskiej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Wbrew jednoznacznie negatywnym stereotypom, takim jak przedstawianie Turków jako pogan i barbarzyńców, autorzy ówczesnych poematów nierzadko ukazują przeciwnika w sposób ambiwalentny. W utworach tych wojska osmańskie jawią się jako siły potężne, liczne, dobrze uzbrojone i zorganizowane. Szczególną uwagę poświęca się także ich bogactwu i kulturze materialnej. Ujęcie to służy nie tylko zwiększeniu dramatyzmu i podkreśleniu wagi polskiego zwycięstwa, ale również pełni funkcję afirmacyjną wobec tożsamości sarmackiej – podnosi rangę bohaterstwa żołnierza Rzeczypospolitej poprzez ukazanie pokonanych jako godnego przeciwnika. Autor przywołuje liczne cytaty z obszernych dzieł (takich jak *Transakcja wojny chocimskiej* Wacława Potockiego czy *Haracz krwią turecką Turkom wypłacony* Stefana Jana Śliznia) oraz mniejszych objętościowo utworów okolicznościowych poświęconych przede wszystkim dwóm bitwom chocimskim (1621, 1673). Zasadniczym celem artykułu jest wydobywanie z tych tekstów motywów świadczących o złożonym, często godnym podziwu obrazie armii tureckiej i ukazanie ich roli w konstrukcji narracji heroicznej oraz tożsamościowej epoki baroku.

SŁOWA KLUCZE: epika bohaterska, wojny polsko-tureckie, XVII wiek, barok, Turcy w literaturze

ABSTRACT

The Turkish Army as an Awe-Inspiring Force in 17th Century Heroic Poetry

The article analyzes the image of the Turkish army in the 17th-century heroic poetry of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Contrary to the unequivocally negative stereotypes that depicted the Turks as pagans and barbarians, authors of poems of the time often portrayed the enemy ambivalently. In these works, Ottoman troops appear as powerful, numerous, well-armed and

organized forces. Special attention is given to their wealth and material culture. This depiction not only heightens the drama and emphasizes the significance of Polish victories, but also affirms Sarmatian identity by portraying the defeated as a worthy adversary, thus enhancing the heroism of the Commonwealth's soldiers. The author cites numerous quotations from voluminous epics (such as Wacław Potocki's *Transakcja wojny chocimskiej* and Stefan Jan Slizien's *Haracz krwią turecką Turkom wypłacony*) and smaller-volume occasional works dedicated primarily to the two Khotyn battles (1621, 1673). The article aims to extract motifs from these texts that reveal the complex and often admirable image of the Turkish army and to demonstrate their role in shaping the heroic and identity narratives of the Baroque era.

KEYWORDS: heroic poetry, Polish-Turkish wars, 17th century, Baroque, Turks in literature

Stosunki Rzeczypospolitej Obojga Narodów z imperium osmańskim w epoce nowożytnej były złożone i napięte, a zarazem stanowiły trwały punkt odniesienia dla kształtowania wyobraźni politycznej, religijnej i literackiej epoki. Wojny z Turcją oraz najazdy tatarskie stały się jednym z głównych doświadczeń wspólnotowych szlachty, a także źródłem bogatej produkcji piśmienniczej (Backvis, 1975; Baranowski, 1950; Tańkowski, 2013).

W piśmiennictwie konstruowano obraz przeciwnika, wykorzystując dobrze utrwalone schematy retoryczne i topiczne. Turka przedstawiano więc jako poganina, barbarzyńcę, niewiernego (Niewiara, 2000) i ciemnościel chrześcijaństwa. Obraz ten miał na celu nie tylko mobilizację moralną i religijną, ale również afirmację wyjątkowości Rzeczypospolitej jako przedmurza chrześcijaństwa (Tazbir, 1998; 2004).

Epika heroiczna stanowiła w epoce baroku jeden z głównych nośników narracji historycznej. Autorzy dłuższych i krótszych poematów relacjonowali wydarzenia wojenne, ale nierzadko także interpretowali je w duchu opatrnościowym i heroizującym (Kaczmarek, 1982). Konflikty z Turkami i Tatarami – będące istotnym elementem XVII-wiecznej rzeczywistości politycznej i społecznej – zyskiwały dzięki temu rangę zmagania cywilizacyjnych, w których przeciwstawiano sobie chrześcijańską Europę i muzułmański Orient, Sarmację i barbarzyństwo, wiarę i niewiarę.

Epika bohatera spełniała nie tylko rolę informacyjną i dokumentacyjną, ale również ideologiczną i tożsamościową. Umożliwiała utrwalanie mitu sarmackiego rycerza – obrońcy ojczyzny i wiary – oraz konstruowanie obrazu „innego” jako przeciwnika zarazem groźnego, jak i godnego. W ten sposób wizerunek armii tureckiej, choć często oparty na stereotypie niewiernego i okrutnego, niejednokrotnie zyskiwał rysy ambiwalentne. Turków przedstawiano jako przeciwników zdyscyplinowanych, odważnych, bogatych, a tym

samym – wartych przezwyciężenia. Ich armia jawi się nie tylko jako siła zagrażająca (z reguły przeszacowywana liczebnie), ale także jako sprawna struktura militarna i organizacyjna, której bogactwo, porządek i hierarchia kontrastują nieznacznie z wewnętrzną dezorganizacją i niewystarczającym wyposażeniem wojsk polskich. W takich przypadkach wizerunek wroga, zamiast służyć wyłącznie dehumanizacji, pełnił również funkcję afirmatywną wobec własnej tożsamości – zwycięstwo nad godnym przeciwnikiem było potwierdzeniem heroizmu i konstituowało statut narodu wybranego.

W dotychczasowych badaniach dostrzeżono już tę ambiwalencję⁵ (Bogucka, 1982; Krzywy, 2016), częściej jednak skupiano się na funkcjach ideologicznych tej literatury, propagandzie religijnej i politycznej oraz mitotwórczym potencjale w budowaniu tożsamości szlacheckiej. Rzadziej eksponowano wewnętrzne napięcia tego obrazu oraz obecność elementów respektu i podziwu wobec przeciwnika.

Celem niniejszego artykułu jest zatem wskazanie i interpretacja tych fragmentów epiki bohaterskiej, które przedstawiają armię turecką w sposób niejednoznaczny, podkreślając jej siłę, organizację, sprawność i bogactwo. Wybór epiki bohaterskiej motywowany jest zarówno znaczeniem tego gatunku w literaturze XVII w., jak i jego szczególną funkcją kulturową w kontekście militarnych i ideologicznych zmagania Rzeczypospolitej Obojga Narodów z imperium osmańskim. Pozwala uchwycić nie tylko sposób przedstawiania wroga, ale również mechanizmy kulturowego konstruowania tożsamości i pamięci zbiorowej. W tym sensie epos był literackim zwierciadłem mentalności szlacheckiej epoki sarmatyzmu, a zarazem narzędziem propagowania jej ideowych fundamentów: etosu rycerskiego, patriotyzmu, obrony wiary i wyjątkowości Rzeczypospolitej.

Punkt odniesienia będą stanowić obszerne poematy, pretendujące do miana eposu, ale też krótkie utwory okolicznościowe, które publikowano po najważniejszych bitwach, przede wszystkim po dwóch starciach pod Chocimiem⁶ (1621 i 1673). Świadomie pomijam historyczne tło tych konfliktów (Podhoro-decki, 1988; Wagner, 2009), skupiając się głównie na analizowanych dziełach. Ich szczegółowe wyliczenie w tym miejscu też uważam za bezzasadne, zwłaszcza że większość z nich była już przedmiotem rozlicznych opracowań, których autorzy w uwagach wstępnych opisują bazę źródłową i stan badań (por. Buchwald-Pelcowa, 2011; Piątek, 2020; Piątek, 2017; Ryba, 2017; Nowicka-Struska 2011).

5 Wskazywano również na fascynację kulturą materialną Wschodu. Wiek XVII, a więc okres najbardziej burzliwy w relacjach polsko-tureckich, był jednocześnie czasem największych wpływów orientalnych. Jak notuje Maria Bogucka: „Badacze słusznie podkreślają, iż szermując hasłem przedmurza, szlachta polska umiała w potrzebie wchodzić w przymierze z wyznawcami islamu” (Bogucka, 1982, s. 190).

6 Dość bogato prezentuje się literatura sławiąca zwycięstwo Sobieskiego pod Wiedniem (Klimaszewski, 1983; Śliżiński, 1979).

Uzyskane w wyniku analizy wnioski przedstawiam, dla porządku, w kilku kategoriach: 1) liczebność, uzbrojenie i siła armii tureckiej; 2) bogactwo i splendor; 3) ukazanie pogan jako godnego przeciwnika.

Liczebność, uzbrojenie i siła armii tureckiej

W większości utworów poświęconych zmaganiom z siłą turecko-tatarską armia przeciwnika jest znacząco przeszacowywana liczebnie, urasta do rozmiarów siły niemal nadnaturalnej. O przykłady bardzo łatwo⁷, na potwierdzenie przywołam tylko fragment panegirycznego utworu Jana Bojanowskiego *Naumachia chocimska...* (1621) – niezbyt udanego i właściwie nieopisującego bitwy chocimskiej. W tym jednakże utworze tytułowa naumachia symbolizuje nawałę turecką, która niczym morze, powódź bez granic zalewa pola pod Chocimiem. Koncept ten jest największą wartością panegiryku Bojanowskiego. Za sprawą swej obrazowości bardziej przemawia do wyobraźni czytelnika niż abstrakcyjne ogromne liczby.

Tak pod Chocimem w wołoskiej krainie,
Turecka powódź rozlała szeroko,
Że jako okręt gdy po morzu płynie,
Niskąd mu brzegu nie dosięże oko.
Tak w krąg tureckich zawojów nie minie,
Chyba tam niebo gdzie świeci wysoko,
Zewsząd pogańskie rozbito namioty,
Tu i Dedalskie nie zbawią cię loty.
(Bojanowski, 1622, k. B2r)⁸

7 Przykładowo autorzy utworów okolicznościowych poświęconych bitwie chocimskiej z 1621 r. podają następujące liczby: Marcin Paszkowski w *Chorągwi saurumackiej w Wołoszech* – „pięćkroć sto tysięcy” Turków i „Tatarów sto tysięcy” (Paszkowski, 2017, s. 161); Józef Bartłomiej Zimorowic w *Pamiętce wojny tureckiej* – „pięćkroć sto tysięcy komonnika” plus „Tatarowie dzicy” (Zimorowic, 2016, s. 95). W rzeczywistości armia Osmana II liczyła ok. 100 tys. żołnierzy (Podhorodecki, 1988). O tym, na ile była to żywotna konwencja, świadczy cytowany w dalszej części artykułu poemat Stanisława Wincentego Jabłonowskiego *Pamiętne uprowadzenie wojska z cieśni bukowskińskiej* (1745). Jabłonowski podaje, że naprzeciwko czterestotysięcznej armii Rzeczypospolitej stanęło 40 tys. Turków i 70 tys. ordy. W rzeczywistości było to około 15 tys. Turków wraz z Mołdawianami pod wodzą Cantemira oraz 25–30 tys. Tatarów (Wasilewski, 2002, s. 122).

8 Cytaty pochodzące z tekstów niewydanych we współczesnych edycjach podaję w zmodernizowanej pisowni (przede wszystkim w zakresie ortografii i interpunkcji), zgodnie z zasadami przyjętymi w edycjach krytycznych tekstów dawnych.

Nie mniej niż liczebność oddziałów turecko-tatarskich autorom tekstów dawnych imponuje uzbrojenie i wojenne wyposażenie przeciwnika. W *Transakcji wojny chocimskiej* Wacława Potockiego po rozciągniętej na czterdzieści wersów prezentacji „imion narodów wschodnich” następuje opis „armaty” (czyli uzbrojenia), która robi wrażenie na hetmanie Chodkiewiczu, wojowniku doświadczonemu w bojach:

Cóż pisać o armacie, gdy samymi działą
Obóz swój osnowali za szańce, za wały.
Z takim grzmotem, że ledwie podobny do wiary,
Sam to przyznał Chodkiewicz, wódz i żołnierz stary,
Który jak się marsowym poczał bawić cechem,
Nigdy tak wielkich, nigdy z tak ogromnym echem
Sztuk ognistych nie widział, które ziemię z gruntów
Trzęsły, rzygając kule o sześćdziesiąt funtów.
Toż prochy i granaty, i rozliczne twory
Na krew ludzką osobne ciągnęły tabory,
Niestrzymane petardy, windy i moździerze;
Pęta nawet i dyby, kajdany, obierze,
Już wygraną w szalonej uprządzy imprezie
Hardy tyran na karki nietykane wiezie.

(Potocki, 1924, s. 121)

Taki opis nie tylko potwierdza siłę i bogactwo przeciwnika, ale również buduje poczucie zagrożenia – potęga militarna łączy się z wizją upadku porządku chrześcijańskiego. Mamy tu bowiem nie tylko działa i granaty, ale też elementy wskazujące na przyszłe zniewolenie: kajdany, dyby, pęta.

W XVII-wiecznych utworach poświęconych wojnom polsko-tureckim znajdujemy również fragmenty ukazujące armię przeciwnika jako dobrze zorganizowaną. Za przykład niech posłużą kilka wersów z okolicznościowego poematu Samuela Twardowskiego *Classicum nieśmiertelnej sławy*, napisanego na cześć Jana Sobieskiego po zwycięskiej bitwie pod Chocimiem (1673):

Most na Dniestrze zrobili Turcy od Podola
Szańcem obwarowany, sami się wałami
Potężnymi osuli i beluardami
Zasłonili pod zamkiem. Multani osobno
Staną, snadź na umyśle już mając podobno
Co inszego, na lewym boku. Obóz wielki
Pogański i porządek wojenny w nim wszelki,
Wodzem basza Husseim, a takać wszystkiego
Była wtedy obozu postać tureckiego.

(Leszczyński, 2016, s. 134–135)

Turecki obóz ukazany jest jako dobrze rozplanowany i umocniony, co podkreśla wysoki stopień organizacji przeciwnika. Staranne rozmieszczenie umocnień oraz wyodrębnione stanowiska poszczególnych oddziałów wskazują na ich doświadczenie w prowadzeniu działań wojennych. Taki obraz odbiega od stereotypowych wyobrażeń o chaotycznej tęczszozy, ukazując strukturalny ład armii osmańskiej.

Warto wspomnieć o ostatniej cesze – wojennych zdolnościach organizacyjnych i sprycie, będących wynikiem nieustannie toczonych wojen. Za przykład może posłużyć poemat Stanisława Wincentego Jabłonowskiego *Pamiętne uprowadzenie wojska z cieśni bukowńskiej*⁹. Wnuk hetmana Jabłonowskiego ukazuje spryt wojsk turecko-tatarskich, stosowane przez nich manewry: nie wychodzą w otwarte pole, nękaą wojsko Rzeczypospolitej podjazdami, wykazują się dużą przebiegłością polityczną, podejmują działania strategiczne na arenie międzynarodowej. Dobrze ilustruje to wkomponowany w pieśń V poematu list hetmana do króla Jana III Sobieskiego:

Dziś, gdy to piszę, panie mój, do Ciebie,
Te mi nowiny języcy powiedzą,
Że się okopią Turcy ku potrzebie
I za wałem już, jako widzę, siedzą.
Gdy chana wezwał seraskier do siebie,
Prawił, że gaurzy murzów mu przerzedzą,
Skąd życzy na szaniec wystawić armatę,
A sołtan gwałdze iść do Polski w czatę.
(Jabłonowski, 2019, s. 159)

Zostaje tutaj podkreślona sprawność organizacyjna wojsk turecko-tatarskich, które potrafią szybko okopać się i przygotować pozycje obronne. Ich działania są przedstawione jako przemyślane i skoordynowane. Podobne ustępy znajdujemy w dalszych oktawach, opisujących już odwrót wojsk z Bukowiny:

Za tym okopem orda wszytka stała
Obozem z Turki od nas dalekiemi,
Na nim ich była armata i działa,
Ale dziś cicho spoczywali z niemi.
Przecież piechota ich nie próżnowała,
Bo <po> zagórzu ścieżkami skrytemi

9 Poemat ten pochodzi co prawda z połowy XVIII w. (1745), ale jest opisem wyprawy hetmana Stanisława Jana Jabłonowskiego na Bukowinę oraz – na skutek niepowodzenia – odwrotu. Wydarzyło się to w 1685 r. Dystans czasowy w poemacie został zniwelowany. W dodatku pod względem literackim i mentalnym jest zakorzeniony w wieku XVII (Jabłonowski, 2019).

Skradłszy się, górę nad nami objęli,
Od regimentów gdzie cios dobry wzięli.
(Jabłonowski, 2019, s. 176)

Opis dowodzi, że Turcy potrafili skutecznie manewrować, chroniąc własne zaplecze i jednocześnie próbując odciąć drogę odwrotu wojskom Rzeczypospolitej. Podkreślony zostaje ich taktyczny spryt – umiejętność szybkiego zajęcia dogodnych pozycji i operowania w terenie. Jednocześnie sposób walki pozostaje charakterystycznie „niższy”, bo oparty na skradaniu się i nękananiu, a nie na bezpośrednim boju.

Bogactwo i splendor

W XVII-wiecznych utworach z kręgu „ojczystego *heroicum*” obrazy bogactwa pogan stanowią jeden z często powracających motywów. Złocene zbroje, namioty szyte jedwabiem, perskie kobierce i szlachetne konie – te rekwizyty występują nie tylko jako realistyczny opis obozu tureckiego, lecz przede wszystkim jako teatralizacja wojny. Wpisują się zarówno w estetykę baroku (z jego upodobaniem do przepychu i kontrastów), jak i w strategię heroizacji wojsk Rzeczypospolitej. Wymownym przykładem jest ustęp z *Transakcji wojny chocimskiej*, przynoszący opis obozu tureckiego:

Stał meczet jedwabnymi kobiercy obity,
Kędy sto lamp wisiało z blachy srebrolitej,
Gdzie się wniść okrom cara żadną miarą żywą
Nikomu nie godziło, pałało oliwą.
Na stronie kortygarda; za nią niedaleki
Arsenał; dalej stały kuchnie i apteki.
Wszędy się jedwab świecił, wszędy skłniło złoto;
Ani się Osmanowi dziwować, że o to
Gniewał się niesłuchanie, kiedy takie spezy
Łożywszy, jako żaba z wiersze, spadł z imprezy.
(Potocki, 1924, s. 322)

Opis ten – przypominający topografię pałacu lub miasta – świadczy o wysokiej organizacji zaplecza militarnego, ale też o kulturze materialnej i prestiżu władzy osmańskiej. Jednocześnie narrator (co, jak wiadomo, czyni często) nie może się powstrzymać od ironicznego komentarza: ogromne środki włożone w wojnę okazały się niewystarczające, bo – jak zapewnia wojsko Rzeczypospolitej w swojej płomiennej przemowie hetman Chodkiewicz – „Namioty, słonie, muły, wielbłądy i osły, / To nie bije” (Potocki, 1924, s. 133).

Ukazanie tureckiego przepychu przybiera często formę enumeracyjnych ciągów – typowych dla epiki barokowej – służących wzbudzeniu podziwu. Przykładem może być fragment z poematu Stefana Jana Śliźnia *Haracz krwią turecką Turkom wypłacony*, który z pełnym rozmachem prezentuje katalog przedmiotów i zwierząt:

Świecą po bazarach rzędy i czołdary,
Ci darują, a ci zaś sprzedają andżary;
Szable na karki polskie i bułat ostrzony
Błyszcza się po majdanie, i koncerz złożony;
Rzędy jedne szafirem, dyjamentem drugie
Sadzone w szczerym złocie i dywdyki długie,
Buzdygany poprawne, nuż złotych sygnetów,
Obwinionych zawojem jedwabnych bizetów,
Zegarków szczerozłotych, kto ich przerachuje,
Które jeden sprzedaje, a drugi daruje.
A cóż, gdy naprowadzą dyjarbeckich koni
Smukłych, z nich każdy pewnie uciecze i zgoni;
Za nimi tuż wielbłądy, których azyjacki
Naród był naprowadził w zimny kraj sarmacki.
(Śliźień, 1674, s. 65–66)

U Potockiego przepych i wystawność ukazane są często z nutą ironiczej przesady, sugerującej rozdźwięk między pozorną potęgą a realną skutecznością:

Wszyscy siedzą od złota, od rzędów, od pukli,
I nie jako na wojnę daleką wysmukli;
Nie widziałeś kirysów, nie widział pancerzy,
Każdy się złotogłowi, jedwabi i pierzy:
Ogromne skrzydła sępie, forgi, kity, czuby
Trzęsą się im nade łby, a ono nie luby
Te prezentować cienie i nikłe ozdoby,
Kędy wróble takimi z prosa straszą boby!¹⁰
(Potocki, 1924, s. 118)

Znamienne jest, że ten przepych – raz podziwiany, raz traktowany z dystansem – ostatecznie staje się udziałem zwycięzców. W wielu utworach łupy są nie tylko wyrazem militarnego tryumfu, ale też formą rekompensaty dla wojska i służby. Często pojawiają się wzmianki o „hołocie”, która jako ostatnia w szeregu także zostaje obdarowana bogactwem – co czyni zwycięstwo powszechnie odczuwanym i materialnie „namacalnym”.

10 Transkrypcję Aleksandra Brücknera uwspółcześniono.

Prowadził leda holik, leda ciura podły,
W rzędach konie okryte bogatymi siodły,
Skrzydła, kity, lamparty i tygrysy świeże,
Kaftany złotoryte, strasznych lwów łupieżę,
Łuki, szable, zawoje, pieniądze i szaty,
Dywdyki i czapragi haftowane w kwiaty,
Bonczuki i chorągwie i rynsztunek iny
Prostych żołnierzków i źle strzeżonej starszyny.
(Potocki, 1924, s. 138)

Nabrali złota, srebra i pieniędzy,
Niejeden teraz podźwignął się z nędzy.
Drogie rynsztunki nosili worami
I z talerzami.
Koni, wielbłądów, namiotów rozlicznych,
Sukien, kobierców od złota przepysznych,
Armata wzięta, żywności moc wielka –
Wygodą wszelka
(Leszczyński, b.d, k. A3r-v).

Wzięta i wszytka turecka armata,
Poszła w łup wojsku wszystkiemu bogata
Pompa Azyjej, poszły świetne stroje,
Kity, zawoje,
Kobierce złotem tkane i kaftany,
Rzędy, wsędzenia, z bułatu kalkany,
Konie tureckie, wielbłądy i muły,
Przy tym szkatuły
Ciężkie od srebra, a drugie od złota.
Nieźle w nich ręce moczyła hołota
I mało się tych w całym wojsku liczy,
Co bez zdobyczy.
(Morsztyn, 1954, s. 117–118)

Opisy bogactwa, ozdobnych rynsztunków i namiotów służą przede wszystkim uwydatnieniu potęgi przeciwnika. Nie są to jedynie elementy dekoracyjne, lecz znaki realnej siły militarnej i cywilizacyjnej. Przepych wroga, jego kosztowne uzbrojenie, egzotyczne stroje czy złożone chorągwie mają wywołać wrażenie grozy i respektu. Pokonanie takiego przeciwnika nie tylko świadczy o sile militarnej Rzeczypospolitej, ale pełni także funkcję moralnego dowodu jej wyższości nad poganinem, którego wspaniałość nie ochroniła przed porażką.

Ukazanie pogan jako godnego przeciwnika

Najważniejszą konsekwencją omawianej ambiwalencji jest ukazanie Turków jako godnego przeciwnika. Jasno trzeba podkreślić, że jest to zjawisko nieporównywalnie rzadsze niż dehumanizujące przedstawianie wojsk pogańskich jako bezmyślnej masy, wścieklej tłuszczy. Znajdujemy też jednak przykłady zindywidualizowanej charakterystyki przedstawicieli tureckiego wojska jako żołnierzy obytych w walce, odważnych, a czasami nawet godnych podziwu.

Na wzmiankę z pewnością zasługuje kreacja bodaj najznamienitszego w eposie Potockiego wojownika po stronie tureckiej – Karakasza paszy. Narrator z uznaniem traktuje także wojsko, które ten przyprowadził:

Nazajutrz skoro czarna noc ustąpi dniowi,
Karakasz się z swym wojskiem pisał Osmanowi,
Dobrych przywiódł i prawie żołnierzków wybranych,
A skąd pochwały godni, jeszcze nie strwaganych,
Którzy pełne tryumfów z węgierskiego zbój
Ręce przynieśli; znać ich z koni, znać i z stroju.
(Potocki, 1924, s. 222)

Nie czekaj dalej jutra, a na mą ochotę
Przysięgam, że do nogi gjaurów pogniotę!
Dziś ich szańce objadę i zrozumieć modę
Szturmu, na który tylko swych ludzi wywiode;
Nie trzeba mi legatów, niech z daleka stoją,
Niechaj się mi dziwują, kiedy się bić boją,
Albo, żeby się moi, bo się często myli
Fortuna, tchórzem od nich nie zapowietrzyli»,
Tak zuchwałe Karakasza gdy wywiera kutę,
Wszyscy cyt, każdy jakby makiem był zasuty.
(Potocki, 1924, s. 223)

(...) dopiero dociekszy po krzyku,
Kędy hardy Karakasza i strzela, i ścina,
Tam się wali serdecznie wojskowa drużyna.
(Potocki, 1924, s. 226)

Ograniczam się w tym aspekcie do tego przykładu, jednego z najbardziej znamiennych. W osobie Karakasza paszy Potocki kreśli postać wyjątkową na tle pozostałych przedstawicieli armii osmańskiej. Turecki dowódca obdarzony zostaje cechami, które autor rezerwuje zwykle dla „swoich”: odwaga, skuteczność, charyzma, posłuch wśród podkomendnych. Jego wojsko opisane zostaje jako „dobrzy” i „wybrani” żołnierze – nie tylko elita militarna, lecz także oddziały „pełne tryumfów” z wcześniejszych kampanii. Karakasza przejmuje inicjatywę

na polu bitwy, wygłasza zuchwałą mowę i sam dokonuje rekonesansu obozu przeciwnika. Potocki podkreśla jego zapał, odwagę graniczącą z brawurą i przekonanie o własnej skuteczności. Ten portret różni się zasadniczo od wielu stereotypowych, dehumanizujących wizerunków poganina.

W epice bohaterskiej XVII w. obraz armii tureckiej, w przeważającej mierze nacechowany zdecydowanie negatywnie, nie zawsze jest jednoznaczny. Choć wojna jako starcie cywilizacji chrześcijańskiej z islamską i mit przedmury chrześcijaństwa nadal wyznaczają ramy opisu, nie sposób nie zauważyć, że przeciwnik ukazywany jest niejednoznacznie. Obok typowych dla omawianych utworów elementów egzotyki i zagrożenia pojawiają się przedstawienia sprawności i bogactwa wojsk tureckich, a także indywidualnych przejawów odwagi, wojennych umiejętności i żołnierskiej godności.

Taka konstrukcja służyła nie tylko estetycznemu urozmaiceniu narracji, ale też wyraźnej strategii ideologicznej. Zwycięstwo nad silnym, świetnie zorganizowanym przeciwnikiem, co podkreślałem niejednokrotnie, podnosiło wartość triumfu. W epice bohaterskiej przeciwnik nie mógł być jedynie karykaturą – musiał stanowić wyzwanie, którego przewyższenie uwydatniało wartość oręża i tożsamości sarmackiej.

Ukazanie wojsk tureckich jako potężnych i trudnych do pokonania wzmacniało także dramatyczne napięcie i pozwalało na bardziej widowiskowe zestawienie dwóch porządków cywilizacyjnych. Tym samym obraz wroga w omawianych utworach nie był całkowicie zdehumanizowany. Raczej pełnił funkcję konstrukcyjnego przeciwieństwa, które pozwalało zbudować figurę polskiego bohatera jako tego, który w boju z równym sobie potwierdza własną wielkość.

BIBLIOGRAFIA

- Backvis, C. (1975). Słowianie w obliczu „lekcji” tureckiej. W: C. Backvis, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wyb. i oprac. A. Biernacki. Warszawa: PIW.
- Baranowski, B. (1950). *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*. Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Bogucka, M. (1982). Szlachta polska wobec Wschodu turecko-tatarskiego: między fascynacją a przerażeniem (XVI–XVIII w.). *Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka*, z. 3–4, 185–193.
- Bojanowski, J. (1622). *Naumachija chocimska do Jaśnie Wielmożnego Pana Jego Mości Pana Mikołaja Sieniawskiego, krajczego koronnego, najpierwszego komisarza wojennego na ekspedycyjej walnej przeciwko Turkom w Wołoszech roku 1621*. Jarosław: w Drukarni Jana Szeligi. Bibl. Czar., sygn. 35397 II.
- Buchwald-Pelcowa, P. (2011), „Imiona wasze wiek wiekowi podawać będzie...”. Kilka kartek z dziejów sławy wojny chocimskiej. W: W. Pawlak i M. Piskała (red.), *Wojny, bitwy i potyczki w kulturze staropolskiej*. Warszawa: IBL PAN.

- Czechowicz, A. (2015). *Wszystko to pod figurą: studia o miejscu alegorii w poematach heroicznych XVII wieku*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jabłonowski, S.W. (2019). *Pamiętne uprowadzenie wojska z cieśni bukowińskiej*, oprac. M. Piątek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Kaczmarek, M. (1982). *Sarmacka perspektywa sławy. Nad „Wojną chocimską” Wacława Potockiego*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Klimaszewski, B. (1983). *Jan III Sobieski w literaturze polskiej i zachodnioeuropejskiej XVII i XVIII wieku*. Warszawa: PWN.
- Krzywy, R. (2016). Obraz Turcji i jej mieszkańców w *Poselstwie wielkim* (1732) Franciszka Gościeckiego na tle staropolskiego dyskursu antytureckiego. W: G. Czerwiński i A. Konopacki (red.), *Wschód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*. Białystok: Alter Studio.
- Krzywy, R. (2020). Polska epika bohatera przed i po *Gofredzie*. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria*, z. 20, 97–122.
- Leszczynski, R. [b.d.w.]. *Zwycięstwo niezwykłego narodu polskiego nad hardym Turczyńcem na polach chocimskich w r. 1673*. [b.m.w.].
- Leszczynski, S. (2016). *Classicum nieśmiertelnej sławy*, oprac. P. Borek i R. Krzywy, wstęp P. Borek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Morsztyn, Z. (1954). Sławna wiktoryja nad Turkami od wojsk koronnych i Wielkiego Księstwa Litewskiego pod Chocimem otrzymana w dzień świętego Marcina roku 1673. W: Z. Morsztyn, *Muza domowa*. T. 2, oprac. i przedmową opatrzył J. Dürr-Durski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 107–133.
- Niewiara, A. (2000). *Wyobrażenia o narodach w pamiętnikach i dziennikach z XVI–XIX wieku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Nowicka-Struska, A. (2011). „Dźwięk Marsa walecznego” Mateusza Kuligowskiego w kontekście utworów pochocimskich 1673 roku. *Senoji Lietuvos Literatūra* (Vilnius), t. 31, 83–104.
- Paszkowski, M. (2017). Chorągiew saumacka w Wołoszech, to jest Pospolite ruszenie i szczęśliwe zwrócenie Polaków z Wołoch w roku terażniejszym 1621, opisana przez Marcina Paszkowskiego. W: M. Paszkowski, *Utwory okolicznościowe*. Cz. 2, oprac. M. Kuran przy udziale R. Krzywego. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 151–167.
- Piątek, M. (2017). „Cne Lachy wszędy sława wiekopomna głosi”. Wartości rycerskie w świetle literatury okolicznościowej, poświęconej bitwie chocimskiej 1621 roku. W: T. Banaś-Korniak i B. Stuchlik-Surowiak (red.), *Ethos rycerski w kulturze. Tradycje i kontynuacje*, t. II: *Ethos sarmacki i jego tradycje*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Piątek, M. (2020). Kilka uwag na temat literackich przedstawień bitwy chocimskiej 1673 roku. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria*, z. 20, 123–134.
- Podhorodecki, L. (1988). *Chocim 1621*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Potocki, W. (1924). *Wojna chocimska*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.

- Ryba, R. (2014). *Literatura staropolska wobec zjawiska niewoli tatarsko-tureckiej. Studia i szkice*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Ryba, R. (2017). Obraz kampanii chocimskiej z perspektywy litewskiego poety żołnierza. Stefan Jan Ślizień: *Haracz krwią turecką Turkom wypłacony. Śląskie Studia Polonistyczne*, nr 2(10), 51–65.
- Sikorski, J. (1984). Problematyka walki z Turkami w polskiej literaturze wojskowej i politycznej XVI–XVII w. *Studia i Materiały do Historii Wojskowości*, t. 27, 147–156.
- Ślizień, S.J. (1674). *Haracz krwią turecką Turkom wypłacony*. Wilno: w Drukarni Akademickiej Societatis Iesu.
- Śliziński, J. (1979). *Jan III Sobieski w literaturze narodów Europy*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Tafiłowski, P. (2013). „Imago Turci”. *Studium z dziejów komunikacji społecznej w dawnej Polsce (1453–1572)*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Tazbir, J. (2004). *Polska przedmurzem Europy*. Warszawa: Twój Styl.
- Tazbir, J. (1998). *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*. Warszawa: Interpress.
- Wagner, M. (2009). *Wojna polsko-turecka w latach 1672–1676*, t. 1–2. Zabrze: Wydawnictwo Inforteditions.
- Wasilewski, W. (2002). *Wyprawa bukowńska Stanisława Jabłonowskiego w 1685 roku*. Warszawa: Neriton.
- Wiśniewska, H. (1997). Wartościowanie Turków w „Wojnie chocimskiej” Wacława Potockiego. *Przegląd Humanistyczny*, nr 1, 45–62.
- Zimorowic, J.B. (2016). Pamiątka wojny tureckiej od Polaków w roku 1621 podniesionej. W: J.B. Zimorowic, *Utwory młodzieńcze*, oprac. R. Krzywy. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.

Marcin Piątek – doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, adiunkt w Katedrze Literatury Dawnej i Edytorstwa w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Zainteresowania naukowe autora koncentrują się wokół edytorstwa tekstów dawnych, staropolskiej epiki bohaterskiej, sporów wyznaniowych (XVI–XVII w.) oraz edytorstwa współczesnego. Dorywczo redaktor i korektor.

Magdalena Patro-Kucab
<http://orcid.org/0000-0003-4018-4767>
Uniwersytet Rzeszowski
mpatro@ur.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2025..5104.29

Od rokokowej modnisi do damy oświeconej. O wybranych poetyckich portretach księżnej Izabeli Czartoryskiej w poezji okolicznościowej końca XVIII wieku

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje zagadnienie obecności elementów garderoby księżnej Izabeli Czartoryskiej (stroju, biżuterii, rekwizytów i przedmiotów codziennego użytku) uchwyconych w oświeceniowych lirykach reprezentujących nurt poezji okolicznościowej. Badanie ma na celu zaprezentowanie, ujętych nad wyraz szczerkawo, elementów stroju arystokratki, które poeci z jednej strony sygnalizują, aby oddać jej niewątpliwą urok, z drugiej zaś, aby przede wszystkim pokazać, w jaki sposób dojrzewała ona do roli obywatelki i ówczesnej kobiety wzoru.

SŁOWA KLUCZE: oszczędnie ujęte elementy garderoby, Izabela Czartoryska, wiersze okolicznościowe, wiek XVIII, rokokowa dama, dama oświecona

ABSTRACT

From a Rococo Fashionista to an Enlightened Lady. About Selected Literary Portraits of Princess Izabela Czartoryska in Occasional Poetry of the Late 18th Century

The sketch addresses the issue of the presence of elements of Princess Izabela Czartoryska's wardrobe (outfits, jewelry, props and everyday objects) in Enlightenment poems representing the trend of occasional poetry. The study aims to present the elements of an aristocrat's attire, presented in an extremely rudimentary manner, which the poets point out on the one hand to reflect her undoubted charm, and on the other hand, to show, above all, how she matured into the role of a citizen and a role model of a woman at that time.

KEYWORDS: sparingly presented wardrobe items, Izabela Czartoryska, occasional poems, 18th century, rococo lady, enlightened lady

Sugerowane cytowanie: Patro-Kucab, M. (2025). Od rokokowej modnisi do damy oświeconej. O wybranych poetyckich portretach księżnej Izabeli Czartoryskiej w poezji okolicznościowej końca XVIII wieku. ©  *Perspektywy Kultury*, 4(51), ss. ???–???. DOI: 10.35765/pk.2025.5104.29

Nadesłano: 01.10.2023

Zaakceptowano: 29.06.2024

Wprowadzenie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja literackich portretów księżnej Izabeli Czartoryskiej (1746–1835), znamienitej arystokratki, której konterfekt utrwalaono na kartach oświeceniowej poezji okolicznościowej¹. Badanie obejmuje selektywną analizę trzech interesujących wierszy pochodzących z końca XVIII w. autorstwa Adama Naruszewicza (1733–1796) i Franciszka Dionizego Książnina (1750–1807) jako pokłosie studiów prowadzonych nad tą spuścizną, których efektem była uprzednio analiza filologiczna dwóch prezentowanych wierszy (zob. Patro, 2010, s. 405–423; Patro-Kucab, 2015, s. 87–103), ukierunkowana na wskazanie cech wyróżniających utwory pochwalne. Tym razem historycznoliterackiemu oglądowi poddano następujące liryki: Adama Naruszewicza *Na sanie księżny Izabeli Czartoryskiej, generałowej ziem podolskich* (Naruszewicz, 2005, s. 95–96) oraz Franciszka Dionizego Książnina *Do księżny Izabeli Czartoryskiej, generałowej ziem podolskich* (Książnin, 1828, s. 62–63) i *Na urodziny księżny Izabeli Czartoryskiej* (Książnin, 1828, s. 38–39). Stanowiąca strukturę idealną klasyczna triada pozwala bowiem uchwycić z jednej strony rysy znamionujące żonę księcia Adama Kazimierza Czartoryskiego (1734–1823), z drugiej zaś dostrzec metamorfozę, jaką znamienita dama przeszła w swoim życiu. Przemianę tę można zaobserwować również poprzez jedynie sygnalizowane w omawianych utworach, a więc obecne lakonicznie, odwołania do sukni, klejnotów i otaczających księżną przedmiotów codziennego użytku. Celem niniejszego artykułu jest zatem ujęcie obecności odwołań do literackiego wizerunku arystokratki, jej urody oraz drobnych elementów garderoby² w nurcie poezji okolicznościowej.

Przypomnijmy za Małgorzatą Pawlatą, że przykładowo w latach 70. XVIII w. na łamach „Zabaw Przyjemnych i Pożytecznych” zamieszczono dwadzieścia sześć utworów na cześć przedstawicieli Familii (Pawlata, 2011, s. 5). Pięć z nich poświęcono księżnej Czartoryskiej, w tym czasie twórczyni rezydencji w podwarszawskich Powązkach (Pawlata, 2011, s. 13). Utwory prezentujące arystokratkę, w związku z tym, że wyszły spod piór rozmaitych twórców³, cechuje różnorodność formalna, językowa i literacka. Tworzyli je bowiem nie tylko wybitni

1 Niektóre prace podejmujące problem staropolskiej i oświeceniowej twórczości okolicznościowej: Bruchnański, 1917, s. 47–54; Dąbrowski, 1965, s. 101–110; Nowak-Dłużewski, 1967; Matuszewska, 1970, s. 119–147; Żbikowski, 1972; Platt, 1996, s. 391–395; Kostkiewiczowa, 1996; Puszczyński, 2000; *Prace Polonistyczne*, 2004, seria 59; Wolska, Mazurkowska i Chachulski 2011; Nalepa, Trościński i Magryś, 2014.

2 Niektóre prace traktujące na temat stroju: Kitowicz, 1970, s. 464–505; Gołębiowski, 1861; Turanau, 1991; Bartkiewicz, 1979; Możdżyńska-Nawotka, 2003; Kowalski, 2012; Piotrowiak, 2015, s. 31–50; Roćko, 2015.

3 Szerzej na ten temat piszą: Dębicki, 1884, s. 77; Aleksandrowska, 1999, *passim*; Pawlata, wstęp, 2011, s. 6–7; Wrana, 2013, s. 120.

poeci oświecenia, ale też nauczyciele i uczniowie ówczesnych szkół warszawskich. Za nadawców pochwalnych wypowiedzi można więc uznać tych, którzy korzystali z „dobroczynej dłoni” protektorki. Wszystkie z tych utworów znamionuje zatem panegiryczny bądź laudacyjny charakter, dlatego przystępując do omówienia tematu, należy przypomnieć różnicę między wierszami pochwalnymi i panegirycznymi. Takie rozróżnienie przeprowadziła przed laty Barbara Wolska, która stwierdziła, że:

Te pierwsze z okazji laudacji prezentowały zwykle wyższe racje polityczne, odwoływały się do roli adresata na arenie życia publicznego, w mniejszym zaś stopniu do jego społecznej pozycji (znaczących obecnie i w przeszłości koligacji rodowych, aktualnych powiązań towarzyskich itp.). W utworach panegirycznych natomiast motywacja wyrażonej przez poetę pochwały była najczęściej wąska, a okazja prywatna, choć znajdujemy tu również niekiedy odwołania do spraw publicznych. Mimo tych zastrzeżeń, a także ze względu na to, że w oświeceniu kształtował się nowy typ pochwały, rezerwujemy termin „panegiryk” dla tradycyjnej laudacji o „charakterze towarzyskim i prywatno-okolicznościowym”, uwzględniając w tym zakresie również nowe formy poezji okazjonalno-towarzystwej (Wolska, 2013, s. 165).

Liryki poddane oglądowi w niniejszym artykule prezentują zarówno panegiryki, jak i utwory pochwalne. O wyborze wierszy zdecydował ich artystyczny poziom, a więc warsztatowy kunszt znamieny dla dzieł Naruszewicza i Książnina. Warto też dodać, że w latach 1770–1777 rozwinął się kulturalno-polityczny ośrodek Czartoryskich w Powązkach i warszawskim Pałacu Błękitnym. Tutaj odbywały się spotkania literackie pod patronatem księcia Czartoryskiego. W tych zebraniach uczestniczyła ówczesna elita intelektualna kraju, między innymi wspomniani wcześniej autorzy liryków omawianych w niniejszym artykule (zob. Libera, 1971, s. 90–91). Książnin ponadto – jak pisał Ludwik Dębicki – „wszystko tej protekcji zawdzięcza, toteż całe jego życie jego kreacja jest pieniem jego wdzięczności (Dębicki, 1887, s. 154).

Mając z kolei na względzie postać Czartoryskiej, na początek wypada sięgnąć głównie po zapisy zawarte w monografii Ludwika Dębickiego, w której autor zarejestrował życie towarzyskie, polityczne i literackie Puław (1887). Przyglądając się wizerunkom arystokratki, obserwujemy kolejne jej wcielenia. Początkowo dostrzegamy damę jako piętnastoletnią Flegminzankę, bladą i wychudzoną dziewczynę, którą nudzi towarzystwo mądrego i wytwornego księcia (zob. Dębicki, 1887, s. 90; Pauszer-Klonowska, 1978, s. 9–12). Następnie przyglądamy się jej rozrywkom, podróżom i romansom (zob. Wasylewski, 1919, s. 228–229; Pauszer-Klonowska, 1978, s. 21–32; Dziewanowski, 1998, s. 29), patrzymy na księżną jako „córkę XVIII stulecia, [która] ma jakieś podobieństwo z Marią Antoniną, a przynajmniej w orszaku dam otaczających tę królową,

najodpowiedniejsze mogłaby znaleźć dla siebie miejsce” (Dębicki, 1887, s. 82; por. też Pauszer-Klonowska, 1978, s. 13–16). W końcu stajemy się świadkami ciągłego przeobrażania się Czartoryskiej, która zachwycą błyskotliwymi ripostami Fryderyka II (zob. Dębicki, 1887, s. 233; Pauszer-Klonowska, 1978, s. 13–16), ołśniewa świat salonów Berlina, Montbéliard i Pomeranii, zarówno pięknem swego ubioru, jak i zainteresowaniami w zakresie życia politycznego. Trzeba koniecznie przypomnieć, że w roku 1788, kiedy przybyła z Paryża do ojczyzny, w której rozpoczęły się szlacheckie sejmiki, a jej mąż kandydował z ziemi lubelskiej, podczas zjazdu w Puławach zaproponowała powrót do stroju narodowego, czyli „stroju dawnych Sarmatek” (zob. Dębicki, 1887, s. 258–261). Należy wspomnieć, że w ówczesnej twórczości paszkwilanckiej drwiono z tej nagłej przemiany puławskiej damy (Węgierski, 1981, s. 242; Patro, 2010, s. 407, przyp. 10). Pod koniec lat 90. XVIII w. księżna pokieruje z kolei odbudową i rozbudową pałacu puławskiego zniszczonego przez wojska rosyjskie, zajmie się restauracją angielskiego ogrodu, budową Świątyni Sybilli i Domu Gotyckiego, a także kolekcjonowaniem zbiorów muzealnych (zob. Dębicki, 1887, s. 377–405).

Sama zaś, licząc 35 lat, Czartoryska w następujący sposób wypowiadała się o sobie:

Piękną nigdy nie byłam, ale często bywałam ładną. Mam piękne oczy, a że się w nich wszystkie uczucia malują – wyraz twarzy mojej bywa zajmujący. Płec mam dosyć białą, czoło gładkie twarzy nie szpeci, nos ani brzydki, ani piękny, usta mam duże, zęby białe, uśmiech miły i ładny owal twarzy. Włosów posiadam dosyć, aby nimi z łatwością przybrać moją głowę, są ciemnego jak i brew koloru. Raczej słusznego jestem wzrostu aniżeli mała, kibić mam wysmukłą, gors może za chudy, rękę brzydką, ale za to nóżkę prześliczną i wiele wdzięku w ruchach (cyt. za: Dębicki, 1887, s. 112–113).

Mając zatem na względzie powyższe zapisy i wspomnienia, wypada przyrzec się zapowiadany wcześniej literackim przedstawieniom księżnej Czartoryskiej, które mogą stanowić pretekst do zachwyty i refleksji nad jej niezwykle postacią.

Rokokowa dama

Nadejście rokoka – jak zauważył Edmund Rabowicz – wiązało się z efektem wybredności gustu, co z kolei łączyło się z elegancją, wytwornością oraz trafnością doboru elementów stylu i środków kompozycji (też stroju i wystroju) pod kątem dwu kategorii estetycznych – delikatności i wdzięku (Rabowicz, 1996, s. 521). Dlatego też w przypadku mody rokokowej czasów saskich i za

Stanisława Augusta (1732–1798) ważną rolę odgrywały na przykład koronki będące atrybutem elegancji i symbolu statusu społecznego (zob. Gołębiowski, 1861, s. 143; Możdżyńska-Nawotka, 2003, s. 162). Pojawiały się one w towarzystwie wstążek, tasiemek, ozdób, piór i kwiatów. Trzeba ponadto dopowiedzieć, że w wieku XVIII w polskiej modzie kobiecej wciąż uobecniały się wpływy francuskie. Suknie paradne światowa dama epoki przybierała najczęściej między godziną 14.00 a 15.00, kiedy wyjeżdżała z domu powozem, a także podczas wieczoru w teatrze, kolacji czy w okresie karnawału; słynne reduty (zob. Możdżyńska-Nawotka, 2003, s. 141–162).

Przypomina się o tym, gdyż właśnie rokokową odsłonę Izabeli Czartoryskiej uwiecznił Adam Naruszewicz w wierszu pt. *Na sanie księżny Izabeli Czartoryskiej, generałowej ziem podolskich*⁴. Portret arystokratki można więc datować na przełom lat 60. i 70. XVIII w., gdyż utwór powstał w roku 1771. Był to czas, kiedy żonę księcia Adama Kazimierza Czartoryskiego zajmowały głównie zabawy towarzyskie i liczne romanse. W omawianym okresie generałowa dała się poznać jako miłośniczka rokokowych bibelotów i dekoracji. Wyraz jej zainteresowań stanowiły Powązki będące miejscem spotkań miłośników wyrafinowanego gustu (zob. Dębicki, 1887, s. 109–115; Pawlata, 2010, s. 61–70). W tym okresie księżna zdradzała ponadto zamiłowanie do maskarad i zabaw w żywe obrazy; z tymi ostatnimi zetknęła się w czasie podróży do Francji (zob. Cieński, 2000, s. 71).

Mając natomiast na uwadze fragmenty prezentowanego w artykule wiersza, warto przypomnieć, że autorem jego łacińskiego pierwowzoru jest Angelo Maria Durini (1725–1796), nuncjusz papieski w Polsce w latach 1766–1771, który dał wyraz jednemu z pierwszych poetyckich zachwyty dla Czartoryskiej. Jak zauważyła Magdalena Wrana – w Archiwum Durinich w Como zachowały się łacińskie utwory rękopiśmienne, poświęcone osobistościom życia publicznego w Polsce (w tekach 14. i 15.). Około 40 z nich to pieśni dedykowane żonie księcia Adama Kazimierza Czartoryskiego (Wrana, 2013, s. 118).

Mając zaś na uwadze wiersz Naruszewicza, należy podkreślić, że sięgnął on po artystyczne rozwiązania zaproponowane przez „polityka w purpurze”, a więc przedstawił i skomplementował arystokratkę, czyniąc to za pośrednictwem pochwał jej rumaka i zimowego zaprzęgu. Warto więc już tutaj podkreślić, że „żywe zabawki” (zwierzęta) oraz elementy inwentarza (zastawy, meble, powozy) nie tylko stanowiły wdzięczne wykończenie pełnego wizerunku magnatek, dopełnienie ich stroju (przykładowo damy pozowały z nimi do portretów), ale też fascynowały je, dostarczając im nieukrywanej przyjemności⁵.

4 Mając na uwadze konteksty interpretacyjne wiersza, w niniejszym artykule wykorzystano część spostrzeżeń wypowiedzianych w pracy: Patro-Kucab, 2015, s. 87–103. Wszystkie cytowane tutaj fragmenty utworu pochodzą z wydania: Naruszewicz, 2014, s. 100–101.

5 Szerzej na temat kobiecych przyjemności w wieku XVIII pisze Stasiewicz, 2011, s. 125–146.

Nawiązując więc do wybranego w artykule kierunku oglądu wierszy, zauważa się, że Naruszewicz, portretując wytworną damę, uwiecznił w poetyckim słowie należące do niej sanie:

Fraszka do twych sań, księżno, wóz gładkiej Cyprydy,
I koncha wodogromnej na morzu Tetydy!
Twój powóz wszystkie zgasił (Naruszewicz, 2014, s. 100)⁶.

Można dostrzec więc znamienne dla rokoka wywyższenie ziemskiego piękna (zimowy zaprzęg Czartoryskiej) ponad niebiańskie (pojazdy bogiń). Sanie arystokratki swym blaskiem górują ponad wozem Cyprydy i łodzią Tetydy. Ziemski ekwipaż magnatki nie tylko dorównuje temu, który znajduje się w posiadaniu istot niebiańskich, ale nawet swym ideałem go przewyższa. Rokokowa estetyka ujawnia się również za sprawą przywołania motywu muszli i postaci Afrodyty. W sztuce europejskiej po roku 1734 rozpowszechnił je francuski złotnik Juste-Aurèle Meissonnier (1695–1750).

Powóz księżnej „błyska złotem”, na dyszlu „siedzi Kupid” ciskający „grot z łuku”, zaś wokół wzlatują „lotne Amorki”, „siejąc róże szkarłatne i mleczne lilije”. Tym razem postacie zdobiące sanie księżnej stanowią aluzję do jej miłosnych podbojów (związku ze Stanisławem Augustem Poniatowskim i Mikołajem Repninem). Kupidyna natomiast – pozostając w zgodzie z jego malarskimi i literackimi wyobrażeniami – przedstawił poeta jako chłopca z łukiem i strzałami, które osiągały zarówno serc ludzkich, jak i boskich. Obecność kwiatów z jednej strony odnosi się do stroju i wyglądu Czartoryskiej, z drugiej zaś rośliny wskazują na przepych godny bogiń. Zbytek i wygodne życie znamionuje z pewnością piękna róża, której płatki uchodzą za symbol niezwyklej subtelności. Przykładowo Władysław Kopaliński łączy różę z elegancją, określając kwiat atrybutem bogiń miłości i pięknych niewiast. Roślina jest także znakiem uwielbienia, czci i podziwu dla kobiety (zob. Kopaliński, 1991, s. 361–364). Z kolei obecność lilii leksykograf łączy z majestatem, królewskością, wybornością oraz pięknem i wdziękiem (zob. Kopaliński, 1991, s. 199–201). Należy ponadto dopowiedzieć, że urodę i ubiór damy siedzącej w saniach eksponuje także użyty w wierszu kolor, a więc odnosząca się do lilii biel oraz szkarłat róży. Na marginesie wywodu można dodać jedynie, że zgodnie z ówczesnymi prądami epoki często na gorsie sukien przypinano bukiet kwiatów. Wykorzystany w liryku zabieg pozwala na zastosowanie strategii umożliwiającej pośrednio komplementować arystokratkę, aby nie przekraczać granic dobrego smaku i uniknąć płaskiego panegiryzmu. Przyjęte przez Naruszewicza obrazowanie przyczynia się również do wyeksponowania wdzięku, a więc naczelnej estetycznej kategorii rokoka.

6 Wszelkie podkreślenia słów w cytowanych fragmentach w niniejszym artykule są mojego autorstwa.

Po przedstawieniu sań Czartoryskiej nadszedł czas na prezentację jej rumaka:

Dzielny r u m a k pod ciężar chyli kark z ochotą,
Toczy z ust białe piany, ż u j e c z y s t e z ł o t o.
Z wysmukłej szyi cudny zaplot na pierś spływa,
Ozdobny szor od pereł rażny grzbiet okrywa.
Pełno dzwonek po bokach brzęk wydaje mnogi,
Ostrzegając, by każdy ustępował drogi (Naruszewicz, 2014, s. 100).

W kontekście tematu podjętego w niniejszym artykule uwagę zwraca przede wszystkim strojność zwierzęcia: perłowy pas podtrzymujący siodło, lśniące od złota wędzidło oraz dzwiczne dzwonki, które powiadamiają przechodniów o nadjeżdżających i wiozących księżną saniach. Zainteresowanie obserwatorów widowiska zdobywają kolory (biel i złoto) oraz doskonałe i piękne kształty ciągnącego olśniewający zaprzęg zwierzęcia. Kolejne wersy przynoszą rozwinięcie tego opisu. Oto rumak chlubi się posiadaniem uprzęży z licznymi ozdobami (czyli „kibitnego rzędu”), która wzmacnia rytm kroków oraz potęguje wdzięczny ruch ciała zwierzęcia. Osiągnięte za pośrednictwem epitetów i porównań plastyczność oraz dynamizm przedstawienia to – jak twierdzi Wolska – „znawstwo Naruszewicza w dziedzinie sztuki malarstwa, a także jego fascynacja tą sztuką (uwidocznione m.in. w odzie *Do Malarstwa*)” (Wolska, 2004, s. 164). Opis sanny, jaka wyszła spod pióra poety, ma na celu przede wszystkim wyeksponowanie zgromadzonemu wokół audytorium widoku księżnej. To rodzaj tła, na którym można wyeksponować jej strój, wygląd i ówczesny gust. Co bowiem ważne, pozostający w jej posiadaniu zaprzęg jest ściśle powiązany z samą Czartoryską. Znamionujące go przepych, piękno i doskonałość to owoc wyrafinowanego smaku arystokratki, a nade wszystko jej obecności. Głównym zadaniem wiersza jest bowiem wyeksponowanie urody i wdzięku komplementowanej księżnej, która w poetyckiej relacji prezentuje się następująco:

W pośrodku cna Eliza ładnych siedzi sanek,
Eliza, co pięknoscią dochodzi niebianek,
Eliza, co białością gasząc blask łabęci,
Krasą różę, oczyma serca ludzkie nęci.
Na której pańskich ustach Rozkosz i Pociechy,
Wdzięki, Powaby siedzą i słodkie Uśmiechy;
Która, gdy na cię okiem dobroczynnym rzuci,
I w martwych sercach płomień wdzięczności ocuci (Naruszewicz, 2014, s. 100).

Naruszewicz w wykreowanym przez siebie portrecie Czartoryskiej aktualizuje więc obecny w polskiej poezji od czasów Jana Kochanowskiego (1530–1584) petrarkistowski wzór „pani nadobnej i uczciwej”. Podziwia bowiem wdzięki

arystokratki będące odbłaskiem jej wewnętrznego piękna. Do wskazanej wyżej tradycji nawiązuje także opis oczu (zob. Hanusiewicz, 2004, s. 43–63), które poeta uczynił wykładnikiem wzajemnych relacji pomiędzy rzucającą spojrzenia księżną a świadkami jej zimowej przejażdżki. Obserwatorzy sanny dzięki temu przynajmniej w namiastce doświadczają bliskości pięknej damy. Oczy Czartoryskiej, o czym warto przypomnieć, były głównym oszalałym aspektem jej urody. Uwagę na nie zwracali poeci i pamiętnikarze opisujący księżną generałową. Na przykład Julian Ursyn Niemcewicz (1758–1841) zapisał, że

na balach widzieć można było najświetniejsze naówczas piękności; gospodyni, lubo już 40 lat przechodząca, piękna jeszcze i niepospolicie wdzięczna, dowcipna, grzeczna, w samym kwiecie młodości i powabów; nic wyrównać nie mogło blaskowi czarnych jej oczu i płci białości (Niemcewicz, 1958, s. 299).

Z kolei w omawianym liryku niebiańską urodę księżnej Naruszewicz opisał i uwydatnił za sprawą epitetów oraz anafor. Na początku utworu uczynił to z kolei poprzez zestawienie Czartoryskiej z Afrodytą i Temidą. Boginię miłości często przedstawia się w otoczeniu kwiatów, te – jak zaznaczono nieco dalej – bliskie są również pani Powązek. Na powinowactwo z Wenus wskazuje też, na co zwracano już uwagę, ówczesna towarzysko-romansowa aktywność Czartoryskiej. Mając natomiast na względzie powiązanie z boginką morską Tetydą, należy wskazać inny utwór Naruszewicza (*Powązki. Folwark Izabeli Czartoryskiej generałowej ziem podolskich*), w którym poeta przedstawił arystokratkę pod postacią „Tetys na perłowej łodzi”. Warto też dopowiedzieć, że wspomniany wcześniej Durini w pieśniach poświęconych Czartoryskiej uwiecznił arystokratkę w rozmaitych sytuacjach emblematycznych, przykładowo podczas przejażdżki konnej, spaceru w ogrodzie, w czasie tańca, a nawet rozczesującą włosy w trakcie porannej toalety (por. Wrana, 2013, s. 118).

Można więc stwierdzić, że pełen dworności panegiryk jest pochwałą Czartoryskiej przez uchwycenie piękna nie tylko jej samej, a zatem urody i ozdobionej kwiatami sukni, ale przede wszystkim należącego do niej przedmiotu i rodzaju zabawy, w której bierze ona udział. Utwór wpisuje się zatem w estetykę rokoka, dla którego znamienne są temat urody i wdzięku kobiety, a także eksponowanie wykwinności misternie wykonanych przedmiotów, z których dama na co dzień korzysta. Za sprawą wiersza poeta składa hołd pięknej i znamienitej arystokratce, wyrażając kwintesencję jej czaru i osobistego uroku, ale również jest pełen podziwu dla związanych z nią przedmiotów, tworząc finezyjny komplement. Utwór będący prezentacją rokokowej damy kipi wręcz bogactwem i przeplechem oraz błyszczący złotem.

Dama nowych czasów

Warto jednak zauważyć, że już pod koniec XVIII w. w modzie zwrócono się ku umiarkowaniu, prostocie i „dogadzaniu oszczędności”, ekstrawagancje zaś coraz częściej otrzymywały u moralistów złe opinie. Przykładowo Łukasz Gołębiowski (1773–1849), przywołując „Monitor”, pisał: „Żonki krotofilne na swe adryany, na wolanty, ażusty, saki i robrany wyciągnęły ze spichlerzów korce, z stodół snopy” (Gołębiowski, 1861, s. 180).

Nowa moda w przeciwieństwie do niedawnej, jakże kosztownej, nie wymagała już brylantów, pereł i koronek. Zmieniają się także zapisane na kartach ówczesnej poezji portrety Czartoryskiej. Jednocześnie stajemy się świadkami realizacji nowego typu laudacji, w której

imieninowe święto wybranych osób – zwykle wysoko postawionych, powszechnie znanych osobistości – potraktowali [twórcy] (...) jako pretekst do sformułowania wypowiedzi waloryzujących nie prywatne życie solenizantów, lecz problemy ważne ze społecznego punktu widzenia. (...) Tematem podniosłych monologów bywa [w tych laudacjach] (...) zwykle etycznie waloryzowana kategoria moralna, np. cnota, dzielność, prawda, a solenizant wskazany w tytule utworu traktowany bywa przez autorów jako ucieleśnienie owych wartości (Mazurkowska, 2008, s. 134).

Powyższe stwierdzenia odnajdują twórczą realizację w skomponowanej jako bukiet XI odzie pt. *Do Księżny Izabeli Czartoryskiej. Generałowej Ziemi Podolskich*⁷. Franciszek Dionizy Kniaźnin opisuje arystokratkę już wyedukowaną i dojrzałą, mającą za sobą pewne dokonania literackie. Poeta, pozostając pod wpływem puławskiej atmosfery, odczuwa natchnienie do wygłoszenia okolicznościowej laudacji („muza rzuca go na przestronne pole”). Artystyczne pobudzenie sprawia, że twórca kreśli portret adresatki za pomocą barw zupełnie nowych w swej twórczości (por. Kostkiewiczowa, 1971, s. 40):

Gdzie cnota idzie przed widokiem nieba:
Chwała jej, świecąc w promiennym okole,
Tor pokazuje, kędy iść potrzeba.
Za tem, gdzie tylko stopę stawia jasną,
Płonne błyskotki, ustępując, gasną.

Anioł, stróż dany od Boga,
Wysoką duszę prowadzi:
Bezpieczna przy nim ta droga,
Straż bowiem taka nie zdradzi.

7 Wszystkie cytowane w artykule fragmenty wiersza pochodzą z wydania: Kniaźnin, 1828, s. 62–63.

Po samych cierniach lekki krok niosąca
Zbija oporne swym czynom zawady:
Otwartym wzrokiem przed obłudę trąca:
Węże kryć muszą nieobrane jady.
Onaku niebu jak orzeł ku słońcu,
Dąży w swym locie i dojdzie na końcu (Kniaźnin, 1828, s. 62).

Niniejszy fragment okolicznościowego podarunku roztacza urok księżnej w modelu mniej tradycyjnym, a więc nie zobaczymy jej we wcześniej obserwowanym przepychu znamienym dla arystokratki z okresu, kiedy urzędowała Powązki. Natomiast wiele tu motywów i frazeologizmów zaczerpniętych z religijnej tradycji poetyckiej i ikonograficznej. W swym artystycznym natchnieniu Kniaźnin posuwa się tak dalece, że arystokratkę przedstawia niemal jako Matkę Boską (por. Kostkiewiczowa, 1971, s. 106). Aby w pełni dostrzec maryjny wizerunek Czartoryskiej, przypomina się kilka obrazów NMP skreślonych piórami twórców staropolskich. Przykładowo Stanisław Grochowski (1542–1612) w wierszu pt. *O Gloriosa Domina...*, pisząc: „Tyś [...] Bramą słońca przedwiecznego” (1949, s. 39), sięga po metaforykę solarną. Natomiast Kasper Miaskowski (1549–1622), artykułując zwycięstwo Matki Bożej nad złem (*Pieśni o Najświętszej Marii Pannie*), stwierdza: „starła głowę nadętego węża” (1949, s. 43). Podobny obraz odnajdziemy w *Sonecie do Najświętszej Panny* Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego (ok. 1550–1581) („Ty głowę starwszy smoka okrutnego,/ Którego jadem świat był wszystek chory”; 1949, s. 40). Bardzo podobnie księżną przedstawia też Kniaźnin, odsuwając na margines modne suknie i drogocenne klejnoty. Teraz bije od niej blask (przypomnijmy, że taki sposób obrazowania stanowi bezpośrednie nawiązanie do Biblii – Maryja została tak przedstawiona w Apokalipsie św. Jana), nad czołem trzepocą opiekuńcze aniołki, zaś jej stopy depczą zwycięsko głowę węża. Ukazana metaforycznie postać Czartoryskiej objawia się w wierszu za sprawą zestawienia dostojeństwa księżnej z majestatem NMP. Pierwsza, nieco mniej wyraźna płaszczyzna, dotyczy porównania atrybutów i czynów Matki Chrystusa. Wzmocnieniu tego zestawienia służy warstwa językowo-stylistyczna, na co zwrócono uwagę wcześniej. Z kolei druga z płaszczyzn, na której dokonuje się wskazana paralelność, ma sens ideowy. I chociaż Kniaźnin nie do końca stawia znak równości pomiędzy arystokratką a „najwyższą z kobiet”, to i tak tego rodzaju przedstawienie puławskiej Sybilli służy w pewnym sensie deifikacji księżnej Czartoryskiej. Trzeba dopowiedzieć ponadto, że sięgnięcie po hiperbolizację niekoniecznie podważa prawdziwość wyrażanych przez poetę uczuć. Taki wizerunek arystokratki ma za zadanie przede wszystkim wyartykułować konkretną postawę ideowo-moralną. Ażeby móc wyrazić rolę, jaką w oświeceniu odgrywała Czartoryska, poeta sięgnął po wspomnianą przesadnię. Trzeba również przypomnieć, że porównanie opisywanej i chwalonej postaci do bóstwa starożytnego (w przypadku pierwszego

z zaprezentowanych wierszy) uchodziło za zupełnie oczywisty zabieg twórczy. Za jego przyczyną poeta wyrażał wielkość, a niekiedy też heroizm przedstawianej przez siebie postaci. Ponadto należy dopowiedzieć, że starożytni bogowie przywoływani w twórczości enkomlastycznej nie reprezentują już niedoścignionych ideałów. Ukazuje się ich jako wzory, które współcześni powinni próbować osiągać i naśladować. Co jednak interesujące, koniec XVIII w. przynosi ciekawe zjawisko „degradacji” – dotąd bardzo popularnych w kulturze – modeli antycznych⁸. Dla Książna dojrzała Czartoryska może uosabiać Bożą ambasadorkę, naśladowczynię Maryi (ale na pewno nie „męża opatrnościowego”, co, o czym powszechnie wiadomo, było znamienne dla poezji omawianego okresu). Książna, zaprezentowana niemal w maryjnej stylizacji, otrzymuje więc w poetyckim obrazie Książna pozycję pomiędzy Bogiem a ludźmi, stanowi ziemski, namacalny wzór człowieka postępującego zgodnie z nakazem Bożych prawd i nauk.

Nie można również zapominać, że hiperbolizację potęguje ponadto zabieg wywyższenia walorów wewnętrznych generałowej ponad wszelkie klejnoty (gasnące pod jej stopami błyskotki), jeszcze tak chętnie eksponowane w poprzednim wierszu. Jakże podobnie Matkę Bożą przedstawiał Stanisław Chrościński (1665–1735):

Z wielkimi Twymi zrównane przymioty –
Blednieją kruszce i glans tracą złoty,
Znają szmaragdy swe makuły
I w świetności gasną karbunkuły.

Wstydzą się swego papiery bielidła
I kość słoniowa nie znająca mydła,
I diamenty jasne w cieniu
Nikną przy Twym, o Panno, wejrzeniu.
Chwalebny bursztyn z pozoru i woni –
Cóż, gdy go łada żdźbło do siebie skłoni?
Nie rad się kryształ w klarze brucze,
A cóż po tym, gdy się prędko tłucze! (1949, s. 93).

Powracając do literackiego portretu Czartoryskiej skreślonego piórem Książna, można zauważyć, że pochlebna ocena arystokratki, za nic mającej dawny przepych stroju, biżuterii i ekwipażu, została tu utwierdzona rangą i autorytetem Matki Bożej. Poeta uwagi swej nie skupił – jak to było we wcześniejszym omawianym panegiryku – na wyglądzie i osobistych dobrach materialnych książnej, ale wyeksponował model bohaterki nowych czasów, mierzony nie

8 Szerzej na ten temat pisał Piotr Żbikowski (1972, s. 174–177).

rangą dostojęństw i godności czy przepychem ubioru i posiadaniem, lecz skalą zasług oraz wartością jej przymiotów serca, umysłu i duszy.

Podobnie spojrzysz Książnin na panią Puław w swym ostatnim liryku zatytułowanym *Na urodziny ks[ieżny] Izab[eli] Czartoryskiej*⁹ i opatrzonym datą 31 marca 1796 r. Poeta, chcąc upiększyć suknię dojrzałej jubilatki, sięgnął po charakterystyczny motyw florystyczny, czyli barwne kwiaty:

Z łak twej ozdoby, na krasę swej szaty,
Zbierając kwiaty (Książnin, 2010, s. 81).

Przytoczony fragment okolicznościowego wiersza, a odnoszący się do przybranej kwiatami sukni Czartoryskiej, to przede wszystkim ukłon w stronę jej przymiotów i zalet, a jedynie pośrednio jej urody. Co prawda w wierszu nie odnajduje się dosłownego zachwyty nad pięknem księżnej, jednak obecne w literackim portrecie florystyczne odwołania pozwalają upatrywać w nim wizerunku damy z kwiatami, na co zwracała uwagę Alina Aleksandrowicz (Aleksandrowicz, 1998, s. 28). Nawet mało wprawne oko dostrzeże z pewnością Czartoryską na tle fragmentów krajobrazu puławskiego. Współcześnie obraz ten wzbogaca znajomość traktatu *Mysli różne o sposobie zakładania ogrodów* (Czartoryska, 1805), pism księżnej do męża z lat 1772–1819 oraz listów¹⁰ do córki Marii (1768–1854) i syna Jerzego (1770–1861), a także korespondencji prowadzonej z Jacques’em Delillem (1738–1813) (zob. Aleksandrowicz, 1998, s. 24). Ponadto wypada zauważyć, że Książnin, aluzyjnie nawiązując do wyglądu generałowej, wykazał się nie lada taktem. Poeta przedstawia wizerunek pięćdziesięciolatki. Mówienie o wieku kobiety oraz bliższe, a więc szczegółowe prezentowanie jej wdzięków wiązałoby się z niezręcznością lub zmierzałoby ku przedstawieniu nieprawdziwego portretu dojrzałej adresatki. Poeta przestrzegał więc zasadę sformułowaną przez Filipa Neriusza Golańskiego, który pisał:

Powinnością jest (...) umieć tak pochwały swoje miarkować, żeby równie być dalekim od pochlebstwa i nieprzyzwoitych a zbytich zapędów w uwielbieniu, z tym wszystkim cnocie sprawiedliwość w jak najpiękniejszych wyrazach oddawać (Golański, 1993, s. 303).

Poeta występuje zatem nie w roli piewcy urody jako waloru przemijającego, lecz eksponuje wartość prawdziwych cnót, które wyznaczają w dalszych

9 Mając na uwadze konteksty interpretacyjne wiersza, w niniejszym artykule wykorzystano część spostrzeżeń wypowiedzianych w pracy: Patro, 2010, s. 405–423). Wszystkie cytowane fragmenty wiersza pochodzą z wydania: Książnin, 2010, s. 81–82.

10 Adresy bibliograficzne listów (które pozostają w rękopisach) skreślonych przez Izabelę Czartoryską do bliskich i przyjaciół podaje Alina Aleksandrowicz (1998, s. 24–25, przyp. 38–42).

fragmentach wiersza propagowany wzór osobowy. Książnin pisał bowiem o księżnej:

Rzuca te na dzień, tak światu potrzebny,
Tak miły cnotom i Muzom pochlebny,
Którę dał polskiej na zaszczyt krainie
Wdzięków mistrzynię (Książnin, 2010, s. 81).

Generałowa została co prawda ukazana w świetle dnia, jednak – obecna już we wcześniej omawianym utworze – symbolika solarna ma, podobnie jak i florystyczna, głębokie uzasadnienie. Czartoryska z jednej strony błyszczy za sprawą swego wysokiego urodzenia, ale jest również szafarką światła. Można przypomnieć, że w jednym z pawilonów puławskiego pałacu założyła pensjonat, w którym pod opieką nauczycielek wychowywały się i kształciły sieroty, ubogie szlachcianki, a także dziewczęta z możnych domów. Ludwik Dębicki poświadczał, że w szkole generałowej była „edukacja najświetniejsza, jaką panny wówczas otrzymać mogły i wejście w najpiękniejszy świat zarazem” (Dębicki, 1887, s. 214). Pośród wychowanek księżnej znalazły się: Zofia Matuszewiczówna (1796–1822)¹¹, Helena (1790–1842) i Maria Dzierżanowska (1790–1842), Helena Drohojowska¹², Magdalena Dębicka (zm. 1854) i wiele innych panien.

W przywołanym liryku można odnaleźć także wiele odwołań do patriotycznej postawy księżnej („Wyższa nad strzały, co przygody sieją,/ Natrętnym smutkom śmieje się nadzieją”), jej miłości ojczyzny („Że znasz łzy drogie, które czułość święta/ Lała, miłością swej Ojczyzny zdjęta”), wypełniania obowiązków żony i matki („Wyrok na ów czas ciężką podniósł szalę...”)¹³ oraz wiary i ufności pokładanych w Bogu („Tak świetnie bita twoim torem droga...”), a wszystko po to, aby Czartoryską przedstawić wielostronnie jako kwintesencję kobiecości, polskości i obywatelskiego ducha¹³.

Podsumowanie

Kończąc, należy podkreślić, że w okolicznościowej poezji polskiej końca XVIII w. występuje wysoka frekwencja literackich przedstawień księżnej Czartoryskiej. W wierszach tego typu – przy wyostrej obserwacji – można dostrzec odwołania do jej garderoby, głównie kwiatów przy sukniach dam oraz klejnotów, które zdobią nie tylko arystokratkę, ale także jej ekwipaż. Mimo że poeci ujmują je w formie szcztąkowej, to ich obecność w lirykach pochodzących

11 Szerzej zob. Rychel-Mantur, 2022, s. 29–46.

12 Na temat rodu zob. Drohojowski, 1904.

13 Szerzej na ten temat zob. Patro, 2010, s. 416–422.

z lat 70. XVIII w. ma za zadanie oddać niewątpliwy urok księżnej, zaś w wierszach późniejszych pokazać, w jaki sposób Czartoryska dojrzała do roli obywatelki, ówczesnej kobiety-wzoru.

Początkowo przyglądamy się dbającej o wygląd i wygodę lekkomyślnej rokokowej damie, która uwikłana jest w liczne romanse; następnie dostrzegamy cnotliwą kobietę, lekceważącą wszelkie błyskotki i kosztowności, wreszcie patrzymy na autorkę książek i twórczynię polskiego muzealnictwa („Przeszłością kwitnie, przyszłością zielona/ U niej korona”; Książnin, 2010, s. 81), której suknię zdobią już tylko kwiaty z puławskiego ogrodu. Jedynie na marginesie wypada przypomnieć, że Alina Aleksandrowicz za sprawą przeprowadzonych badań patrzy na księżną jako na „damę z kwiatami” (inicjatorkę poezji ogrodowej) oraz „damę z książką”, rozczytaną w dziełach Anakreonta (VI w. p.n.e.), Francesca Petrarki (1304–1374), Johna Milтона (1608–1674), Aleksandra Pope’a (1688–1744), ale też Jana Kochanowskiego, Wespazjana Kochowskiego (1633–1700) i wielu innych autorów (Aleksandrowicz, 1998, s. 9–10, 28). Badaczka wzbogaca w ten sposób wizerunek dworskiej modnisi i kokietki.

Lektura wierszy Naruszewicza i Książnina, będąca poszukiwaniem literackich portretów Czartoryskiej z uwzględnieniem ujętych szczerunkowo elementów jej toalety, z pewnością intryguje różnorodnością interpretacji oraz prowokuje do stawiania pytań. W artykule wskazano trzy poetyckie przykłady, aby zainspirować badaczy i czytelników XVIII-wiecznej poezji okolicznościowej do podobnych historycznoliterackich eksploracji, ażeby w przyszłości przypominać i uzupełniać badania o kolejne, jakże interesujące przedstawienia generatowej ziem podolskich, poszukując w lirykach twórców oświeceniowych elementów garderoby księżnej, na co dotąd raczej nie zwracano uwagi. Podobne obserwacje pozwalają jeszcze wyraźniej dostrzec ewolucję, jaką przeszła generałowa – początkowo miała do zaoferowania światu urodę i dobre urodzenie, z czasem matczyną opiekę, miłość ojczyzny oraz pasje twórcze, kolekcjonerskie i ogrodnicze.

BIBLIOGRAFIA

- Aleksandrowicz, A. (1998). *Izabela Czartoryska. Polskość i europejskość*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Aleksandrowska, E. (1999). „*Zabawy Przyjemne i Pożyteczne*” 1770–1777: *monografia bibliograficzna*, wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.
- Bartkiewicz, M. (1979). *Polski ubiór do 1864 roku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Bruchnański, W. (1917). Z dziejów panegiryków w Polsce. *Kwartalnik Historyczny*, 47–54.

- Chróściński, S.W. (1949). O niepokalanym poczęciu Najświętszej Panny Maryi. W: *Polska poezja maryjna*. Antologia w układzie T. Jodełki. Przedm. J. Zawieyski. Niepokalanów: nakładem Centrali „Milicji Niepokalanej”.
- Cieński, M. (2000). Powązki: próba lektury. W: T. Chachulski (red.), *Czytanie Naruszewicza. Interpretacje*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Dąbrowski, S. (1965). O panegiryku. *Przegląd Humanistyczny*, z. 3, 101–110.
- Dębicki, L. (1887). *Puławy (1762–1830). Monografia z życia towarzyskiego, politycznego i literackiego na podstawie archiwum ksiąg Czartoryskich w Krakowie*. T. 1: *Czasy przedrozbiorowe*. Lwów: Księgarnia Gubrynowicza i Schmidta.
- Dziewanowski, M.K. (1998). *Księż wielkich nadziei: Biografia księcia Adama Czartoryskiego*. Wrocław: Wydawnictwo Atla 2.
- Golański, F.N. (1993). O wymowie i poezji. W: *Oświeceni o literaturze*. Cz. 1: *Wypowiedzi pisarzy polskich 1740–1800*, oprac. T. Kostkiewiczowa i Z. Goliński. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Golebiowski, Ł. (1861). *Ubiory w Polsce od najdawniejszych czasów aż do chwili obecnych, sposobem dykjonarza ułożone i opisane*. Kraków: nakładem drukarni Czasu.
- Grochowski, S. (1949). *O Gloriosa Domina...* W: *Polska poezja maryjna*. Antologia w układzie T. Jodełki. Przedm. J. Zawieyski. Niepokalanów: nakładem Centrali „Milicji Niepokalanej”.
- Hanusiewicz, M. (2004). *Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper”.
- Kitowicz, J. (1970). *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. R. Pollak. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kniaźnin, F.D. (1828). Do księżny Izabeli Czartoryskiej. Generałowej Ziem Podolskich. W: F.D. Kniaźnin, *Dzieła*. T. 1, oprac. F.K. Dmochowski. Warszawa: nakładem i drukiem wydawcy.
- Kniaźnin, F.D. (2010). Na urodziny ks[ieżny] Izab[eli] Czartoryskiej. W: B. Mazurkova i T. Chachulski (red.), *Czytanie Poetów Polskiego Oświecenia. Franciszek Dionizy Kniaźnin*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Kniaźnin, F.D. (1828). Oda XX. Na urodziny Księżny Izabelli Czartoryskiej. Generałowej Ziem Podolskich. W: F.D. Kniaźnin, *Dzieła*. T. 1. Wyd. F.K. Dmochowski. Warszawa: nakładem i drukiem wydawcy.
- Kopaliński, W. (1991). *Słownik symboli*. Wyd. 2. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kostkiewiczowa, T. (1971). *Kniaźnin jako poeta liryczny*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kostkiewiczowa, T. (1996). *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum.
- Kowalski, J. (2012). *Wielka encyklopedia staropolska*. Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra.
- Kronika Drohojowskich* (1904). Na podstawie badań archiwalnych, oprac. J. Drohojowski. Kraków: nakładem rodziny.

- Libera, Z. (1971). *Życie literackie w Polsce w czasach Stanisława Augusta*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Matuszewska, P. (1970). List poetycki w świadomości literackiej polskiego oświecenia. *Pamiętnik Literacki*, z. 2, 119–147.
- Mazurkowska, B. (2008). *Na ziemskich i niebieskich szlakach. Studia o poezji Franciszka Zabłockiego i Franciszka Dionizego Książnina*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Miaskowski, K. (1949). Pieśni o Najświętszej Marii Pannie. W: *Polska poezja maryjna*. Antologia w układzie T. Jodełki. Przedm. J. Zawieyski. Niepokalanów: nakładem Centrali „Milicji Niepokalanej”.
- Możdżyńska-Nawotka, M. (2003). *O modach i strojach*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Nalepa, M., Trościński, G. i Magryś, R. (red.) (2014). *Poezja okolicznościowa w Polsce w latach 1730–1830. W kręgu spraw prywatnych i środowiskowych*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Naruszewicz, A. (2005). Oda XIX. Na sanie księżny Izabeli Czartoryskiej, generałowej ziem podolskich. W: A.S. Naruszewicz, *Poezje zebrane*. T. 1. Wyd. B. Wolska. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Naruszewicz, A. (2014). Na sanie księżny Izabeli Czartoryskiej. Generałowej ziem podolskich. W: B. Wolska, T. Kostkiewiczowa i B. Mazurkowska (red.), *Czytanie Poetów Polskiego Oświecenia. Adam Stanisław Naruszewicz*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Niemcewicz, J.U. (1958). *Pamiętniki czasów moich*, wyd. pierwsze według obszerniejszej wersji rękopiśmiennej. Tekst oprac. i wstępem poprzedził J. Dihm. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nowak-Dłużewski, J. (1967). O Adamie Naruszewiczu poecie panegirycznym. W: J. Nowak-Dłużewski (red.), *Z historii polskiej literatury i kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Pax.
- Patro, M. (2010). Okolicznościowy bukiet poetycki dla mistrzyni wdzięków i cnoty. W: B. Mazurkowska i T. Chachulski (red.), *Czytanie Książnina*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Patro-Kucab, M. (2015). Rokokowy komplement. W: B. Wolska, T. Kostkiewiczowa i B. Murkowska (red.), *Czytanie Naruszewicza*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Pauszer-Klonowska, G. (1978). *Pani na Puławach*. Warszawa: Czytelnik.
- Pawlata, M. (2010). Hołd dla bogini Powązek. „Gabinet Temiry”. W: B. Mazurkowska i T. Chachulski (red.), *Czytanie Książnina*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Platt, J. (1996). Panegiryk. W: T. Kostkiewiczowa (red.), *Słownik literatury polskiego oświecenia*. Wyd. 2 poszerz. i popr. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 391–395.

- Piotrowiak, D. (2015). Osobliwości wyglądu Sarmatów w relacjach cudzoziemców odwiedzających Rzeczpospolitą w XVIII wieku. *Jednak Książki. Gdańskie Czasopismo Humanistyczne*, nr 3, 31–50.
- Prace Polonistyczne*. (2004). Seria 59.
- Pusz, W. (2000). W kręgu biletu poetyckiego. Warsztatowe popisy literatów skupionych wokół Ignacego i Stanisława Potockich. W: J. Sztachelska i E. Dąbrowicz (red.), *Sztuka pisania. O liście polskim w wieku XIX*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 9–18.
- Rabowicz, E. (1996). Rokoko. W: T. Kostkiewiczowa (red.), *Słownik literatury polskiego oświecenia*. Wyd. 2 poszerz. i popr. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 520–527.
- Ročko, A. (2015). *Kontusz i frak. O symbolice stroju w osiemnastowiecznej literaturze polskiej*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III Sobieskiego w Wilanowie.
- Rychel-Mantur, D. (2022). Zofia z Matuszewiczów Kicka – ukochana wychowanka Izabeli Czartoryskiej. *Echa Przeszłości*, vol. 23, nr 1, 29–46.
- Sęp-Szarzyński, M. (1949). Sonet do Najświętszej Panny. W: *Polska poezja maryjna*. Antologia w układzie T. Jodelki. Przedm. J. Zawieyski. Niepokalanów: nakładem Centrali „Milicji Niepokalanej”.
- Stasiewicz, K. (2011). Kobiectwo przyjemności w XVIII wieku. W: T. Kostkiewiczowa (red.), *Przyjemność w kulturze epoki rozumu*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 125–146.
- Turnau, I. (1991). *Ubiór narodowy w dawnej Rzeczypospolitej*. Warszawa: Instytut Historii i Kultury Materialnej PAN.
- Wasylewski, S. (1919). *Na dworze króla Stasia*. Lwów–Kraków: nakładem Wydawnictwa Polskiego.
- Węgiński, T.K. (1981). Portrety pięciu Elżbiet. W: T. Kostkiewiczowa i Z. Goliński (red.), *Świat poprawiać – zuchwałemu rzemiosło. Antologia poezji polskiego oświecenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wolska, B. (2004). Ogólne uwagi o twórczości okolicznościowej Adama Naruszewicza. *Prace Polonistyczne*, seria 59, 123–174.
- Wolska, B. (2013). Poezja pochwalna i panegiryczna Adama Naruszewicza. Pochwały osobistości publicznych i osób prywatnych. W: M. Sulejewicz-Nowicka i Z. Gruszka (red.), *Panegiryk jako element życia literackiego doby staropolskiej i oświeceniowej*. Wstęp M. Wichowa. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wolska, B. (red.) (2011). *Czartoryscy. Wiersze poświęcone rodowi Czartoryskich na łamach „Zabaw Przyjemnych i Pożytecznych”. Edycja krytyczna*. (2011). Wstęp i oprac. M. Pawlata. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wolska, B., Mazurkowska, B. i Chachulski, T. (red.). (2011). *Wiersze imienninowe poetów z drugiej połowy XVIII wieku*. Wstęp, wybór tekstów i oprac. B. Wolska, B. Mazurkowska, T. Chachulski. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

Wrana, M. (2013). *Angelo Maria Durini. Poeta i polityk w purpurze. Zarys działalności literackiej, kulturalnej i politycznej nuncjusza w Polsce (1767–1772)*. Kraków: Collegium Columbinum.

Żbikowski, P. (1972). *Kajetan Koźmian. Cz. 1: Poeta i obywatel (1797–1814)*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

Magdalena Patro-Kucab – dr hab. nauk humanistycznych (literaturoznawstwo), prof. UR, pracuje w Instytucie Polonistyki i Dziennikarstwa Uniwersytetu Rzeszowskiego. Zajmuje się literaturą i kulturą XVIII i XIX w., szczególnie twórczością okolicznościową, epistolografią, retoryką i świadomością narodową. Bada ponadto pogranicza literaturoznawstwa i komunikacji, wykorzystując narzędzia klasycznej i nowoczesnej krytyki retorycznej.

Maciej Jemioł

<http://orcid.org/0000-0003-3627-9392>

Ignatianum University in Cracow

maciej.jemiol@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.30

Divergent and Convergent Perspectives on Anthropological Naturalism in Christian and Non-religious Philosophies

ABSTRACT

While current Christian philosophy and various non-religious philosophies of today are most often seen as being at odds with each other, arguing over both theoretical matters and practical solutions, my aim is to demonstrate how a point of convergence between Christian and non-religious philosophies arises from the rejection of anthropological naturalism.

Christian doctrine by necessity involves certain forms of transcendence that cannot be reconciled with a fully naturalistic position and the rejection of naturalism remains one of the main claims of the current Christian philosophy, as described by Piotr Mazur, Vittorio Possenti, Chantal Delsol, and other Christian scholars who deal both with philosophical anthropology and matters of modern culture. Somewhat similarly, naturalism is also at least partially rejected by non-religious philosophies concerned with anthropology, including queer philosophy (Sarah Ahmed), postcolonial thought (Gayatri Chakravorty Spivak), and ecophilosophy (Joanna Hańderek). While reasons for opposing naturalism vary greatly between those two groups and so do methods of critiquing it, they seem to share discontent with naturalism, especially with regard to anthropology. This paper examines how expressions of anti-naturalistic thought both diverge and converge between Christian and non-religious thinkers.

KEYWORDS: Christian philosophy, naturalism, postcolonialism, queer philosophy, vegan philosophy

STRESZCZENIE

Rozbieżne i zbieżne perspektywy dotyczące antropologicznego naturalizmu w filozofii chrześcijańskiej i filozofiach niereligijnych

Choć bieżącą filozofię chrześcijańską i różne dzisiejsze filozofie niereligijne najczęściej postrzega się jako wzajemnie skonfliktowane, skłócone zarówno co do kwestii teoretycznych, jak i co do praktycznych rozwiązań, moim celem

Suggested citation: Jemioł, M. (2025). Divergent and Convergent Perspectives on Anthropological Naturalism in Christian and Non-religious Philosophies. ©  *Perspectives on Culture*, 4(51), pp. xxxxxx DOI: 10.35765/pk.2025.5104.30

Submitted: 10.11.2025

Accepted: 11.12.2025

jest zademonstrować miejsce, w którym zbiegają się one ze sobą we wspólnym odrzuceniu antropologicznego naturalizmu.

Doktryna chrześcijańska z konieczności związana jest z pewnymi formami transcendencji, które nie dają się pogodzić ze stanowiskiem całkowicie naturalistycznym, a odrzucenie naturalizmu pozostaje jedną z głównych tez bieżącej filozofii chrześcijańskiej, jak opisują to Piotr Mazur, Vittorio Possenti, Chantal Delsol i inni chrześcijańscy autorzy zajmujący się zarówno antropologią filozoficzną, jak współczesną kulturą. Podobnie naturalizm jest przynajmniej częściowo odrzucany przez niereligijne filozofie, które również związane są z kwestią antropologii, w tym filozofię queer (Sarah Ahmed), myśl postkolonialną (Gayatri Chakravorty Spivak) czy ekofilozofię (Joanna Hańderek). Choć motywy oporu wobec naturalizmu w przypadku tych dwóch grup bardzo się różnią, tak jak różnią się metody jego krytyki, to jednak obie te grupy zdaje się łączyć niechęć wobec naturalizmu, zwłaszcza w kwestii antropologii. Niniejszy artykuł dotyczy tego, jak różne formy wyrazu myśli antynaturalistycznej zarówno rozbiegają się, jak i zbiegają się ze sobą w myśli chrześcijańskich i niereligijnych badaczy.

SŁOWA KLUCZE: filozofia chrześcijańska, filozofia queer, filozofia
wegańska, naturalizm, postkolonializm

Opposition between Christian and Modern Non-religious Philosophies

Current Christian thought oftentimes finds itself at odds with various non-religious philosophies, such as transhumanism, postmodernism, modern approaches to humanism, feminism, postcolonialism, or queer thought – this is not a difficult observation to make. In fact, a popular motif in many current Christian philosophical writings and in public political discourse alike – from the conservative side of the political spectrum – is the motif of a culture in crisis and, consequently, of siege mentality, where the crisis and the siege in question are both currently diagnosed as resulting from modern, liberal, left-leaning non-religious philosophies and from their apparent popularity. Chantal Delsol (2023, p. 67) claims that for more than half a century now we have been witnessing what she calls “l’inversion normative” – the normative inversion – that manifests itself in all things that were once considered evil are now being appreciated and praised. Among such things she (Delsol, 2023) names homosexuality, abortion, divorce, and suicide (in some cases), all of which are phenomena whose modern reevaluation arose from what generally can be called progressivism, liberalism, and left-wing politics. Vittorio Possenti (2022) writes, in turn, about the current pedagogical crisis as a result of the postmodern vision of education, where education is oriented towards instrumental goals rather than

universal truth that can be found in God. Similarly, according to Sławomir Chrost (2020), transhumanism and posthumanism as well as multiculturalism bring about the risk of a post-metaphysical world that depreciates the innate value of the human person. In the United States, commentators of nominally Christian provenance, such as Matthew Walsh (Jessie Gender, 2024a) or Dennis Prager (Shaun, 2018), frequently highlight what they describe as the decline of the Western world, its culture and its traditions, employing strong rhetoric that attributes this development to various progressive groups and ideas, collectively referred to as “wokeness” or even the “woke mind-virus,” as Elon Musk (Leparmentier, 2024) calls it.

All this would seem to suggest that there is very little possibility of a meeting place between Christian thought and the “woke” non-religious philosophies of today; this paper, however, explores the idea that, in the context of their critique of anthropological naturalism, these two ways of thinking actually do converge on at least some points. Coming from a Christian perspective, but also drawing on the ideas of such non-religious thinkers as Sara Ahmed, Judith Butler, Joanna Hańderek, and Gayatri Chakravorty Spivak, the aim here is to discuss how Christian and non-religious anthropological perspectives on the issue of naturalism diverge but also converge, creating a possibility for dialogue between otherwise embattled worldviews. This is achieved by examining both differences and similarities between ideas expressed by notable scholars from Poland and abroad who, in their work, deal with both philosophical anthropology and modern culture.

The issue at hand is, therefore, one of anthropological naturalism – the claim that full understanding of the human being, their personhood, subjectivity, nature, and the like can be derived solely from our biological, materialistic substructures. Such a version of naturalism, represented by, for example, Richard Dawkins, Daniel Dennett, and Jacques Lacan (Mazur, 2016), is related to various other aspects and versions of naturalism, mainly as a specific case of the more general naturalistic claim that all reality can be explained through its materialistic substructures. Nevertheless, it is distinctive, as it deals with a plethora of human creations, of which culture itself is perhaps the most noteworthy. Therefore, the following parts of this paper are concerned with how the idea that all human creations and their very nature can be reduced to the level of biology and neurochemistry is treated by various Christian and non-religious thinkers. This is because, interestingly, both Christian and non-religious philosophers do agree that such reductive thinking is erroneous, although they tend to disagree as to why this is so.

1. Divergent Perspectives on Anthropological Naturalism

Historically, there is a large difference between the sources of opposition to materialism on the side of Christian thought and from the side of modern non-religious philosophies, a difference that seems immediately obvious. While Christianity is a religion with core doctrinal beliefs about the godhood of Jesus Christ and other supernatural phenomena that remain central to it and are shared by almost all denominations, alternative ways of thinking about transcendence (very loosely understood) are much less homogeneous. In fact, the very idea of decentralization of thought plays a crucial role in at least some of them, meaning that their heterogeneity is not a coincidence here, but emerges “by design,” so to speak.

As explained by Ahmed (2004), queer theory, for example, is anti-normative at its core, which means strong opposition to the very idea of homogeneous social norms and unified frameworks of knowledge. This is also at least sometimes true of postcolonialism, from which arises the concept of the decolonization of knowledge, where alternative forms of comprehending the world and our place in it are given their own voice on par with Christianity or atheistic naturalism, which Budd L. Hall and Rajesh Tandon (2017, p. 13) call “knowledge democracy.” Such knowledge democracy, in turn, takes a more radical shape in vegan philosophy, where not only humans but also animals are granted knowledge and importance, and even voice – “between me and Mr Mole there is no wall that divides, no qualities, skills or other magical rules divide us from each other,” as Hańderek (2021, p. 14) puts it.

This basic concept of decentralization, of cultural and ideological pluralism, common in many non-religious philosophies that in some form oppose naturalism, is clearly at odds with the unifying ambitions of Christianity, demonstrated, for example, by the quest for universal truth in education proposed by Possenti (2022), according to whom all true education starts with the differentiation between what is true and what is false, what is good and what is evil, and what is just and what is unjust. For those non-religious philosophies such differentiation, if at all possible, cannot be achieved universally, through the perspective of one religion, but must be negotiated between different groups, different cultures or even different species.

This is why Christianity and philosophies such as queer theory (as expressed by Ahmed), postcolonialism (as expressed by Hall and Tandon), and vegan philosophy (as expressed by Hańderek), remain at odds with each other regarding naturalism, even though both sides agree that its attempt to explain human beings solely through biology and neurochemistry is not satisfying. This also means that there are many examples of opposition to anthropological naturalism from the side of non-religious philosophies that diverge from the Christian perspective.

One version of anthropological naturalism is what Judith Butler (2024), among many others, calls “biological determinism,” which is the belief that biological substructures determine all forms of human existence and, in the context of Butler’s (2024) own field of study, that they define our sex, making the very topic of gender obsolete. In turn, Butler (2024, p. 161) describes a narrative common among certain anti-LGBTQ+ movements that uphold biological determinism, where gender theory is presented as purely constructionist in nature: “still others claim that gender denies the materiality of the body or that it elevates language and culture over the biological science,” they write. This account is consistent with Jessie Earl’s (Jessie Gender, 2024a) analysis of anti-trans sentiment among American commentators, who appeal to simplistic notions of biology and highly simplified versions of anthropological naturalism in order to defend the binary division of gender.

Butler (2024, p. 163) rejects this narrative, claiming that:

what we call our biology is always interacting with social and environmental forces, and ... we cannot really think about biological facts outside of this interaction. ... Biological and social forces are together interacting in embodied life.

This idea of an “embodied life,” itself present in phenomenological considerations of such Christian scholars as Michel Henry (2015), long before Butler’s own use of the term here, can be considered a form of transcendence, though not a metaphysical one. Rather, according to Butler (2024), it is a cultural and social transcendence that is irreconcilable with biological determinism. Still, some Christian scholars today give at least some credence to the idea of biological determinism regarding the matter of sex and gender (Butler, 2024), meaning that, in this case, gender theory diverges quite drastically from the common Christian perspective.

Another example: in her draft on vegan philosophy, Hańderek (2021, p. 18) criticizes our separation from the world of animals and our environment, saying that

severance of the bond [between humans and animals] is a huge problem. Man surrounded himself with a wall of concepts, convictions, beliefs, superstitions, he separated himself from the world and built a pedestal for himself, onto which he gladly ascended.

She (Hańderek, 2021, p. 15) calls for the rejection of such a separation that should grow from the ecological concern, from, as she calls it, “understanding that we have no more time left for any further egoistic games,” where “egoistic” clearly means anthropocentric. One particular point of disagreement for her (Hańderek, 2021) is philosophy of the Enlightenment, especially of Descartes,

who considered all animals to be mindless machines, which also means, of course, rejection of the historical foundations of modern naturalism, although those play very limited role in the modern versions of this way of thinking. Additionally, one cannot help but notice that the very form of Hańderek's book is directly opposed to the model of academic knowledge fostered within science in general, and research based on naturalistic assumptions in particular. Characterized by the use of colloquialisms, diminutives, and personal anecdotes, her reflective approach brings to mind the matter of knowledge democracy, as described by Hall and Tandon (2017).

What Hańderek (2021, p. 15) proposes instead of anthropocentrism is a kind of ecological pantheism focused around an obviously symbolic figure called "Mother Gaia," itself derived both from neopaganism and earlier examples of ecophilosophy, such as that of James Lovelock (Hańderek, 2021). This is also a form of transcendence that defies anthropological naturalism. Human beings are here seen as part of something much larger than themselves, meaning that subjectivity is here seen as a derivative of over-structures (as Mazur, 2026, would call them), though the over-structures in question are somewhat atypical for that class of ideas, as they are neither language nor society, but the environment. Such a pantheistic rejection of anthropocentrism is clearly at odds with the Christian belief in the special place of human beings in nature as *imago Dei*, and with Christian anthropology in general, represented by such thinkers as St Augustine, St Bonaventura, George Berkeley, or even, in some version, Kierkegaard, as explained by Chrost (2020).

Examples such as these, where modern, progressive, left-leaning non-religious philosophies oppose anthropological naturalism, but also against Christian thought, are quite common. What seems more interesting, then, are the rare cases where their critique of naturalism and the Christian critique of it are not divergent, but convergent.

2. Convergent Perspectives on Anthropological Naturalism

There are at least two issues in the discussion on which some versions of Christian thought and some versions of non-religious thought seem to agree in their critiques of anthropological naturalism: the issue of the decolonization of knowledge and the narrative of culture in crisis, which are strongly interconnected in at least some contexts.

Regarding the decolonization of knowledge and knowledge democracy, it is important to note that, according to Hall and Tandon (2017, 7–8, 11), Christianity in the past was a major factor in why knowledge today supposedly needs decolonization. More specifically, they (Hall & Tandon, 2017) write about medieval times and the origins of modern university as an ecclesiastical

institution of knowledge dispossession. However, „it seems that the story of dispossessing the people from ownership of their ideas in the new medieval universities, which brought ecclesiastical power to those institutions, was just the start of our knowledge story,” they (Hall & Tandon, 2017, p. 11) say. What followed was what Ramón Grosfoguel (Hall & Tandon, 2017, p. 11) called “four epistemicides of the long 16th century” – a process through which, among other things, the hegemony of power over knowledge was transferred from the Church to science and to the Enlightenment-era idea of reason.

But Christianity has always been a diverse tradition. Certain schools of thought within Christianity, such as Thomism and its modern versions, e.g., within the Lublin Philosophical School, can be seen as direct or indirect continuations of the approaches to knowledge described by Hall and Tandon (2017). Their distinguishing mark is totalizing ambition – claims that they can provide an answer to every possible question, that everything can be explained within them. Other approaches to Christianity can be interpreted as having much more in common with the colonized systems of knowledge than with the universal system that colonized them. That is not to say that they were colonized *per se* (although some of them, in many places of the world, might have been at some point in time); rather, they are equally powerless and removed from the world of science in the sense of naturalism as their colonized counterparts. This is true of personalism and philosophy of dialogue, but also about mysticism and even folk Christianity or non-denominational Christianity. Such ways of thinking about Christ and His message for the world are the first place where Christianity meets non-religious philosophies, specifically – postcolonialism. Both oppose the hegemony of power over knowledge, currently perceived as being held by the naturalistic European sciences since the time of the Enlightenment-era idea of reason, and both could be seen as striving for knowledge democracy (though not in the more radical sense of vegan philosophy).

This leads us directly to the other issue – the narrative of culture in crisis. This narrative is commonplace in Christian thought, among such scholars as Delsol (2018; 2023), Chrost (2020), and Possenti (2022), and earlier on in the thought of Henry (2012). It is interesting to notice that for Henry, sources of this supposed crisis of culture differ wildly from the more modern diagnosis of Delsol. While Delsol (2018) writes about e.g. the idea that within the Western culture there is a form of *oikophobia* – the rejection of itself and its achievements in the form of political correctness and deconstructions of all structures of power – Henry (2012) in his *Barbarism*, published some 30 years before Delsol’s work, focuses his critique on the emptiness of consumer society and especially on modern sciences that arose from the Enlightenment-era idea of reason. According to him (Henry, 2012, p. 2) the crisis in our culture is an anthropological one, it is “the result of the indispensable multiplication of knowledge in obedience to science’s desire for rigor and objectivity” where “these ways

of knowing, as diverse as they may be, constitute the only knowledge possible and the only foundation to rational behavior in all spheres of experience.” This largely echoes the historical idea of colonization of knowledge found in postcolonialism and singles out naturalistic sciences as the main cause of the perceived crisis of culture.

A similar approach to this crisis can more recently be found in the writings of Possenti (2011, p. 185), who states that what brought about this crisis of culture is globalization, including “instrumental rationality,” and who also links this crisis to “the negative weight of anthropological and moral models of behavior,” though by “anthropological” he refers here to the idea of *homo oeconomicus* under late capitalism, not to anthropological naturalism, as Henry (2012) does.

Interestingly enough, while Delsol (2018) claims that there is a strong continuity between the Enlightenment-era idea of reason criticized by Henry (2012) and some modern non-religious philosophies, such as ecophilosophy, in fact many such philosophies are equally critical of this version of anthropological naturalism as Henry or Possenti. Especially postcolonialism, with its idea of decolonization of knowledge is as strong in its rejection of the hegemony of naturalistic sciences as Henry is, but queer thought with its anti-normativity (Ahmed, 2004) also contributes to that rejection. When Possenti (2011, p. 184) writes about “a crisis of capitalism, which became manifest in the vehement and dangerous transition from an industrial capitalism to a purely financial one, based on greed and blind to systemic risks,” his sentiments are almost identical to those of many queer theorists, such as Ahmed or Earl. This, however goes beyond the discussion of the rejection of anthropological naturalism; what is important instead is to note that certain Christian philosophers and certain followers of modern non-religious philosophies expressed at a similar time and for similar reasons, their discontent with naturalism and its consequences in the world of science, with totalizing ambitions of such a proposition. This is a kind of similarity that goes beyond simply sharing a common enemy and could potentially have important consequences for the remote possibility of dialogue between these two usually entrenched camps.

3. Conclusions: Possibility of Dialogue between Christian and Non-religious Philosophies

This overview of the current state of discussion is a testimony to at least the theoretical possibility of dialogue between Christianity and non-religious philosophies. While this possibility is slight, it goes beyond the simple dynamic of sharing a common enemy – it can be seen not as a case of shared interests in the

marketplace of ideas that coincide for no real reason, but as possible symptoms of some common, albeit vague and general, values and ideas, such as dignity of the unprivileged members of society, critique of capitalism, belief that humans participate in something larger than themselves or the notion that Enlightenment-era reason cannot explain everything.

It is certainly true, though, that this is not an easy dialogue to have and that, in the eyes of many the various differences between these two groups may simply outweigh what is common to them. After all, Christian thought often seeks to contest anthropological naturalism for reasons that have to do with transcendental metaphysics at the core of Christian beliefs, not because of politically motivated desires for social change. While for Christian thought discussion with naturalism is, then, of primary philosophical importance, as a direct apologetic enterprise, for various non-religious philosophies of today it is of secondary importance, a result of other factors, such as the need for decolonization of knowledge and opposition to social norms or to anthropocentrism. As Earl (Jessie Gender 2024b) describes it:

We need to fight back against the individuals who uphold these institutions [of power – M.J.] but also realize that those individuals are not the actual target and that tons of people enforce these institutions and act them out both directly and passively. And it is our job to try to change their consciousness by presenting a different way of seeing and thinking about the world.

This is also interconnected with how Hańderek (2021, p. 15) sees vegan philosophy as a way of thinking and acting that is “not easy, but full of empathy, respect and love,” which Christian philosophy likewise seeks.

Returning to the idea that non-religious philosophies are more decentralized and less homogeneous than Christian thought – somewhat contrary to that, Spivak (2012, pp. 137–143; in the context of modern education and national identity in the United States) calls for something more than “the promise of liberal multiculturalism”: a way of thinking that goes beyond differences between national and cultural groups, a way to tie them together. Interestingly enough, Christianity itself has such a way of thinking in the form of ecumenism. In ecumenism, various Christian denominations come together despite their differences and work for the greater unity of religion itself – it is one of the mechanisms that guarantees basic Christian unity. Though shared opposition to anthropological naturalism is very different from the meeting places created within ecumenism, the very existence of the latter shows that Christianity is not beyond agreeing even to very difficult conversations. Perhaps one reason why this particular opportunity for dialogue may be difficult to come to fruition is the belief, on both sides of the debate, that sharing a common enemy is not

enough for any real cooperation. However, as the cases described above prove, there is much more to this debate than that.

Let us also conclude this paper with the following important observation: while our considerations of philosophical perspectives, disagreements, and shared positions can be rather abstract – arrived at by comparing texts published by authors independently of each other – the very debate between Christian and non-religious philosophies should, on the contrary, be observed in actual academic practice, as a living experience of dialogue. Although such instances of dialogue between Christian and non-religious philosophers on anthropology seem to occur rather rarely, let us consider but two examples in order to demonstrate that such considerations are not purely theoretical in nature.

For example, regarding Christianity and postcolonialism, it is relevant to note that in current Christian missiology there is a discussion on the topic of “postcolonial Theology,” exemplified by, for instance, the postcolonial theology roundtable that took place in October of 2010 at Gordon College in Wenham, Massachusetts, organized by the Lincoln Theological Institute (Lincoln, 2010), or more recently by a conference titled “Missionary Activity and Postcolonial Theology” that took place in June of 2022 at the Tomsk Theological Seminary in Russia (Mission, 2022). This discussion, undertaken, as we see, by different denominations of Christianity (Catholics and Protestants in the US, and the Russian Orthodox Church) demonstrates how insights from postcolonial thought bring new ideas to Christian philosophy and theology, to the point that a suggested topic of discussion can even be the decolonization of the Church (Mission, 2022). This example is related to the first area of convergence that I described above.

And one more example, this time connected to vegan philosophy: in June 2023, there was an online debate on the subject of animals, their relation to human beings, and their rights that took place on the YouTube channel of the University Ignatianum in Cracow (Ignatianum, 2023). Some guests at the debate were members of the Catholic lay organization, Kongres Katolicki i Katolików, but in attendance was also Joanna Hańderek, who gave a short talk on her perspective on the issue, which is closely related to her views on vegan philosophy. Although there were some points of contention in this debate, all attendees seemed to agree on many issues, such as the urgent need for stronger legal protections of animals in the Polish legal system. This example is related to the second area of convergence I described above.

As we see, then, the question whether Christian and non-religious philosophers can agree in their respective critiques of anthropological naturalism can be answered in positive not only regarding abstract, theoretical considerations, but also regarding actual academic practice.

REFERENCES

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Butler, J. (2024). *Who's Afraid of Gender*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Chrost, S. (2020). *Antropologia pedagogiczna w perspektywie personalizmu teistycznego*. Warsaw: Difin.
- Delsol, Ch. (2018). *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy*, trans. M. Kowalska. Kraków: Wydawnictwo Znak. First published in 2014.
- Delsol, Ch. (2023). *Koniec świata chrześcijańskiego*, trans. P. Napiwodzki. Kraków: Wydawnictwo WAM. First published in 2021.
- Hall, B.L. & Tandon, R. (2017). Decolonization of knowledge, epistemicide, participatory research and higher education. *Research for All*, 1(1), 6–19. DOI: 10.18546/RFA.01.1.02.
- Hańderek, J. (2021). *Filozofia wegańska*. Kraków: Centrum Kultury “Dworek Białoprądnicki”.
- Henry, M. (2012). *Barbarism*, trans. S. Davidson. London and New York: Continuum Impacts. First published in 1987.
- Henry, M. (2015). *Incarnation. A Philosophy of Flesh*, trans. K. Hefty. Evanston: Northwestern University Press. First published in 2000.
- Mazur, P. (2016). *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Possenti, V. (2011). Governance of globalization and global political authority. *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 78(2), 183–194. <https://www.jstor.org/stable/42741024>.
- Possenti, V. (2022). Wychowanie osoby. *Paedagogia Christiana*, 49(1), 25–48. Originally published in 2009 in Italian. DOI: 10.12775/PC.2022.002.
- Spivak, G.Ch. (2012). *An aesthetic education in the era of globalization*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Other sources

- Center for Global Christianity & Mission. (2022). *Call for Papers for Online Conference on “Missionary Activity and Postcolonial Theology” ~ June 18, 2022*. Retrieved from: <https://www.bu.edu/cgcm/2022/06/01/call-for-papers-for-online-conference-on-missionary-activity-and-postcolonial-theology-june-18-2022> (access: 29.11.2025).
- Jessie Gender (2024a). *Debunking Matt Walsh's Propaganda Film*. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=xl07NTqER3Y> (access: 22.09.2024). First published in 2022.
- Jessie Gender (2024b). *Zionism, Antisemitism & The Left*. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=zOmvJZCn-IE> (access: 24.09.2024).

- Leparmentier, A. (2024). *Elon Musk's ambition: Repopulating the planet and 'destroying the woke virus'*. Retrieved from: https://www.lemonde.fr/en/international/article/2024/08/13/elon-musk-s-ambition-repopulating-the-planet-and-destroying-the-woke-virus_6714239_4.html (access: 22.09.2024).
- Lincoln Theological Institute (2010). *Postcolonial Theology Roundtable*. Retrieved from: <https://lincolnthetheologicalinstitute.com/postcolonial-roundtable> (access: 29.11.2025).
- Shaun (2018). *How PragerU Lies to You*. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=EM7BgrddY18> (access: 22.09.2024).
- Uniwersytet Ignatianum w Krakowie. (2023). *Dyskusja online pt. „Zwierzę – istota boża”*. Taken from: <https://www.youtube.com/watch?v=Rmzmf06BYtM> (access: 29.11.2025).

Maciej Jemioł – is a doctor of philosophy based in Kraków, Poland, specializing in the philosophy of culture, particularly popular culture in general and video games in particular. He was born in 1996. In 2020, he obtained his master's degree from the Jagiellonian University in Kraków. Later that year, he moved to the Ignatianum University in Kraków to work on a PhD thesis focused on philosophical disputes within the sphere of video games, which he successfully defended in 2025. Since October 2024, he has been working at the Ignatianum University in Kraków.

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

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl**Paweł F. Nowakowski**<http://orcid.org/0000-0002-7230-9061>

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Pawel.nowakowski@uken.krakow.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.31

Wykorzystanie ministerialnych programów finansowania nauki na rzecz popularyzacji badań historycznych i politologicznych – na styku mediów i działalności naukowej. Przykład „Historia dzieje się!”¹

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia założenia, realizację oraz rezultaty projektu „Historia dzieje się!”, finansowanego ze środków programu „Nauka dla Społeczeństwa” Ministerstwa Edukacji i Nauki. Celem projektu było wykorzystanie nowoczesnych formatów medialnych do popularyzacji badań historycznych i politologicznych oraz włączenie ich w praktykę dydaktyczną na poziomie szkół średnich i uczelni wyższych. W artykule zastosowano metodologię charakterystyczną dla dyscypliny nauki o komunikacji i mediach, opartą na analizie treści, odbioru oraz funkcjonowania przekazów cyfrowych. Omówiono kontekst współczesnych form popularyzacji historii w polskiej przestrzeni internetowej, założenia i motywacje powstania projektu, przyjętą formułę programu publicystycznego oraz jego komponent dydaktyczny, obejmujący materiały edukacyjne przygotowywane do każdego odcinka. Przeanalizowano również dane dotyczące oglądalności, odbioru społecznego i problemów związanych z promocją treści w mediach społecznościowych. Wskazano na wpływ medialny cyklu, w tym przypadki wykorzystania treści programu w dalszych inicjatywach naukowych i popularyzatorskich, oraz podkreślono znaczenie finansowania ministerialnego w umożliwieniu realizacji projektu o szerokim zasięgu i trwałym wpływie na odbiorców.

SŁOWA KLUCZE: publicystyka historyczna, popularyzacja nauki, Nauka dla Społeczeństwa, YouTube, videocasting, Fundacja Ignatianum

1 Artykuł powstał w ramach realizacji projektu „Nauka dla Społeczeństwa” finansowanego przez Ministerstwo Edukacji i Nauki, numer projektu NdS/537149/2021/2022, pt. „Historia dzieje się!” (wartość: 873 080 PLN), początek projektu: 06.05.2022, koniec projektu: 05.05.2024. Podmiot realizujący: Fundacja Ignatianum.

ABSTRACT

Using Ministry-Funded Research Programs to Promote Historical and Political Science Studies: At the Intersection of Media and Academic Activity. The Case of “*Historia dzieje się!*”²

Using Ministerial Science-Funding Programs to Promote Historical and Political Science Research – At the Intersection of Media and Academic Activity. The Case of *Historia dzieje się!* The article presents the assumptions, implementation, and results of the project *Historia dzieje się!* funded by the Ministry of Education and Science under the “Science for Society” program. The aim of the project was to use modern media formats to popularize historical and political science research and to integrate such content into teaching practice at both secondary and higher education levels. The article applies a methodology characteristic of communication and media studies, based on the analysis of content, audience reception, and the functioning of digital communication. It discusses the context of contemporary forms of historical popularization in the Polish online space, the assumptions and motivations behind the project, the adopted formula of the public affairs program, and its didactic component, which included educational materials prepared for each episode. The article also analyses data on viewership, public reception, and the challenges related to promoting content on social media platforms. It highlights the media impact of the series, including cases where program content was used in further academic and popularization initiatives, and emphasizes the importance of ministerial funding in enabling the realization of a project with broad reach and lasting influence on its audience.

KEYWORDS: historical public journalism, science popularization, Science for Society, YouTube, videocasting, Ignatianum Foundation

Niespotykana wcześniej dostępność materiałów dokumentowych i audiowizualnych dotyczących niemal każdego tematu powoduje, że zaciera się różnica między poziomem odbiorcy w szkole średniej i na studiach. To, co było dawniej dostępne lub poznawalne dla osób, które rozpoczęły naukę na poziomie akademickim, obecnie jest w zasięgu ręki także licealiści. W efekcie dydaktyk z odpowiednim wycuciem w przypadku tematów szczegółowych może sięgać do tych samych materiałów na różnych poziomach nauczania, dostosowując je pod kątem wykorzystania.

2 This article was written as part of the “Science for Society” project financed by the Ministry of Education and Science, project number NdS/537149/2021/2022, entitled “History is happening!” (value: PLN 873,080), project start date: May 6, 2022, project end date: May 5, 2024. Implementing entity: Ignatianum Foundation.

Te refleksje złożyły się na pomysł zrealizowania projektu, który obejmowałby realizację videocastów do publikacji w Internecie na platformie YouTube. Wybrano formę właściwą publicystyce historycznej, obecnej także w tradycyjnej telewizji, z wykorzystaniem gości w roli ekspertów, w tym przypadku naukowców. Od wielu innych cykli wykorzystujących podobny pomysł różnił się on jednak głęboko zakorzenionym założeniem przeznaczenia dydaktycznego z odpowiednio w tym celu przygotowanym komponentem.

Rolę videocastów dostrzegano we wspomaganiu dydaktyki już u progu okresu pandemicznego, a także przed nim – bardzo często w związku z nauczaniem na odległość (Wentzel i De Hart, 2020). Ponadto w dydaktyce historii zauważono znaczenie podcastów (głównie źródłowych, ale nie wyłącznie) jako środka rekapitulacji pierwotnej (Janicki, 2024, s. 58). Już przed dekadą, a więc w chwili, gdy videocasting rozwijał się, lecz nie był jeszcze objęty boomem popularności, zwracano uwagę na konieczność uzyskania równowagi między wizualnym i narracyjnym typem przekazu (Kucharska, 2015, s. 148). Prowadzone już na tamtym etapie badania dotyczące treści audio pokazywały intensywne wykorzystywanie takich materiałów w procesie edukacyjnym przez samych studentów (Lee i Chan, 2007).

Polskie formaty popularyzacji historii – zarys

Prezentowanie treści historycznych i popularyzacja badań w tym zakresie są obecne w Internecie w bardzo różnych formach. Próby systematyzacji treści skłaniają do przekonania, że ich kategoryzacji można dokonywać, przyjmując wiele kryteriów – od chronologicznych przez formę przekazu, długość, grupę docelową, kwalifikacje nadawcy. W powszechnym odbiorze pewne formy wyróżniają się bardziej od innych i stanowią o rozpoznawalności danego kanału.

Do najbardziej wyróżniających się w polskiej przestrzeni medialnej należy „Historia bez cenzury” Wojciecha Drewniaka i zespołu. Charakteryzuje się krótkimi wykładami wygłaszanymi przez prowadzącego językiem potocznym, nasyconym kolokwializmami, często dosadnym i okraszonym wulgaryzmami. Drewniak bazuje na czytelnych dla odbiorców skojarzeniach wykorzystujących kontrast anachronizmów, zestawiając wydarzenia historyczne ze współczesnymi, nieraz związanymi z polityką. „Historia bez cenzury” była na gruncie polskim kanałem pionierskim w takim sposobie prezentacji treści historycznych. Sam autor przekonywał, że pomysł na program – z jakim wyszedł jego producent Tomasz Okoń – zrodził się z obserwacji zderzenia dwóch narracji tej samej osoby, czyli klasycznego wykładu historyka i sposobu, w jaki przedstawiał on zagadnienie w sytuacji nieformalnej, podczas spotkania biesiadnego (Marszałec, 2015). Przekonanie, że ten drugi styl, znacznie barwniejszy, może nieść także merytoryczną treść, doprowadziło autorów do stworzenia kanału.

Drewniak rozwinął późniejszą działalność także w formę współpracy z Ministerstwem Edukacji, polegającej na serii spotkań w szkołach, a także z wydawnictwem „Znak Horyzont”, gdzie opublikował książkę pod takim samym tytułem jak program. Jej powodzenie zaowocowało serią, na ten moment liczącą 7 tomów (Drewniak, 2020–2023).

„Historia bez cenzury” znalazła naśladowców. Niektórzy próbowali powtórzyć sukces Drewniaka w tej samej formule, inni poszli tropem dostrzeżonym przez Tomasza Okonia, wykorzystując inne formy niż ta właściwa HbC. Do tych ostatnich można zaliczyć instagramowy profil „Szalony historyk” (<https://www.instagram.com/szalony.historyk/>). Do HbC zbliża go narracja wykorzystująca język potoczny, z elementami młodzieżowego slangu, okraszona wulgaryzmami. Zamyśl oparty jednak jest nie na wykładach, a na rolkach instagramowych. Tam, gdzie HbC opierało się na kolażu, pomysłowych zestawieniach graficznych w formach włączanych do programu memów, „Szalony historyk” bazuje nieraz na nowych formach – graficznych i wideo z wykorzystaniem AI, osiągając podobny efekt, ale nie powielając pomysłów Drewniaka i Zespołu. W stosunku do HbC widać jednak zdecydowanie mniejszą dbałość o szczegóły, autorowi zdarzają się nawet niezamierzone błędy ortograficzne, całość tchnie świeżością, ale i niedostatkami warsztatowymi. Głębsza analiza pozwala dostrzec także zacięcie polityczne autora profilu „Szalony historyk”, od czego oparty na swobodnym przekazie pomysł Drewniaka jest wolny.

Zdecydowanie łagodniejszą formę przybrał Radek Kotarski publikujący cykl „Polimaty” (<https://www.youtube.com/@Polimaty>). Przykład Kotarskiego to udane połączenie formatów – twórca równie dobrze odnajdował się w wiodących kanałach telewizji publicznej, jak i w przestrzeni internetowej. Jego praca także zaowocowała publikacjami, z tą różnicą, że książki Kotarskiego obejmują inne dziedziny niż historia, a tematy historyczne są zaledwie częścią jego bogatej aktywności medialnej.

Wśród publikujących materiały w sieci zdarzają się profesjonalni historycy, których wykształcenie poszło w parze z doświadczeniem w mediach głównego nurtu. Do takich należy Piotr Zychowicz, uczeń nieżyjącego prof. Pawła Wieczorkiewicza, który zasłynął rozwinięciem też swojego mistrza w książce *Pakt Ribbentrop – Beck* (Zychowicz, 2012). Zychowicz pisał artykuły historyczne, a także pełnił funkcję zastępcy redaktora naczelnego „Uważam Rze Historia” (do 2012), a następnie przewodził redakcji miesięcznika „Historia Do Rzeczy”. Równoległe z pracą redakcyjną rozpoczął działalność w serwisie YouTube, zakładając w sierpniu 2020 r. kanał „Historia Realna” (<https://www.youtube.com/@HISTORIAREALNA>). Kanał szybko zaczął osiągać znaczące wyniki oglądalności, wahające się od kilkudziesięciu do kilkuset tysięcy wyświetleń. Wpłynął na ten wynik niewątpliwie dobór rozmówców – aktywnych już w sieci i znanych ze współczesnej tematyki geopolitycznej np. dr Jacek Bartosiak, dr Leszek Sykulski, czy uznanych, rozpoznawalnych historyków z dorobkiem

z zakresu tematów kontrowersyjnych, np. prof. Sławomir Cenckiewicz czy prof. Grzegorz Motyka.

To wydarzenie poprzedziło wydanie wspólnej książki Piotra Zychowicza i Jacka Bartosiaka *Nadchodzi III wojna światowa*, którą Zychowicz reklamował, w trailerze używając frazy „świat zmienia się na naszych oczach” (zob. YT <https://youtu.be/9Cr8DRcBR04> z 2.11.2021). Z czasem autor kanału zmodyfikował frazę, rozpoczynając swój program od słów „Historia realna, historia dzieje się na naszych oczach”, fraza ta zaczęła się też pojawiać w opisie filmów lub przypiętych kanałach (zob. np. rozmowa z Markiem Budziszem z 22.02.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=qIAzSKv27EM>). Stała się również hasłem kanału od momentu wybuchu wojny pełnoskalowej na Ukrainie, co sam Zychowicz wyjaśnił w rozmowie z Jarosławem Wolskim z 25.02.2022 r. (zob. YT, <https://www.youtube.com/watch?v=EO3SnMqS4R8>). Stąd też przypadkowa zbieżność hasła z projektem „Historia dzieje się!”. W tym okresie pomysł na program „Historia dzieje się!” był już nie tylko sformułowany, ale szczegółowy projekt grantowy pod takim tytułem oczekiwał od ponad trzech miesięcy na ocenę zespołu Ministerstwa Edukacji i Nauki.

Popularyzatorzy historii działający w Internecie, zwłaszcza na YouTube i w mediach społecznościowych, wchodzą czasami w konflikty, które stanowią połączenie różnic poglądów w sprawach merytorycznych z animozjami osobistymi. Tendencja ta, obecna przecież i w środowisku naukowym (przejawiająca się zwykle w recenzjach), przyczynia się czasem do zwiększenia oglądalności stron konfliktu, ułatwia regularne publikowanie (odpowiedzi na zaczepki oponenta) i wzmacnia emocje w odbiorcach, co skutkuje ich zaangażowaniem w ocenę i komentowanie materiału. Konflikty takie nie pozostają jednak bez wpływu na wizerunek toczących je stron i łatwo wymykają się spod kontroli. Do najbardziej znanych sporów tego typu można zaliczyć konflikt dra Piotra Napierały (autorski kanał YouTube) i Artura Wójcika (Sigillum Authenticum), na kilku frontach toczą się spory wokół poglądów i metody zastosowanej w pracy doktorskiej Jacka Bartosiaka.

Założenia projektu i wybór programu finansowania

Od chwili powstania pomysłu poszukiwano sposobu na realizację projektu, oparcia go na stabilnym źródle finansowania. Pierwsza prezentacja pomysłu przed Radą Rectorską Akademii Ignatianum w Krakowie nastąpiła w lutym 2021 r. Przedstawiono wówczas pomysł na program, jego nazwę „Historia dzieje się!”, propozycje dotyczące wyboru wykonawców oraz założenia finansowe. Przegląd istniejących możliwości skłonił autorów pomysłu do skierowania wniosku o sfinansowanie pomysłu w ramach programu „Nauka dla Społeczeństwa”. Przygotowany wniosek złożono za pośrednictwem Fundacji

Ignatianum funkcjonującej przy Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie (wówczas Akademii Ignatianum w Krakowie) z poparciem jej prezesa Tomasza Konturka. Fundacja tym samym stała się wydawcą cyklu. Projekt zyskał wysokie oceny merytoryczne i po uzupełnieniu informacji dotyczących współpracowników zewnętrznych został skierowany do finansowania. Umowę podpisano 6 maja 2022 r. Kierownikiem projektu został dr Paweł F. Nowakowski, a ekspertami merytorycznymi dr Łukasz Burkiewicz i dr Konrad Oświecimski. Osobą odpowiedzialną za stronę administracyjną był Tomasz Konturek.

Program „Nauka dla Społeczeństwa” został wybrany po analizie wymagań i celów ministerialnych. Uznano, że formuła programu, która zakładała nie tylko popularyzację wiedzy historycznej, wdrożenie pomysłu medialnego do praktyki dydaktycznej na poziomie licealnym i akademickim, ale również korzystanie z dorobku instytucji naukowych i społecznych wraz z promocją ich działalności i dokonań, w najwyższym stopniu odpowiada właśnie temu programowi ministra.

Istotnym komponentem programu NdS była współpraca z podmiotami zewnętrznymi. W ramach „Historia dzieje się!” podjęto taką współpracę z instytucjami różnych obszarów, zakładając wykorzystanie w programie bazy eksperckiej, publikacji. Nie bez znaczenia w przypadku instytutów akademickich – Instytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Instytut Historii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Instytut Nauk o Polityce i Administracji Akademii Ignatianum w Krakowie (później Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie), Instytut Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Pedagogicznego (później Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie) – było założenie zaangażowania studentów do obserwacji oraz zadań realizacyjnych części medialnej projektu. Zaplanowano obecność asystentów – studentów kierunków zawodowo (dziennikarstwo) lub merytorycznie (historia, politologia, etc.) związanych z przedmiotem realizacji projektu.

Realizacja i wyniki

Założenia projektowe zrealizowano w pełni. W ciągu trwania projektu, tj. od lipca 2022 do czerwca 2024 r. przygotowano, nagrano i wyemitowano 60 odcinków programu „Historia dzieje się!”.

Analiza danych z YouTube Studio wykazała, że w okresie realizacji projektu osiągnięto łącznie ponad 1 216 000 wyświetleń prezentowanych materiałów, z widownią sięgającą 29,5 tys. (w przypadku odc. 35) i na minimalnym poziomie 2,7 tys. w przypadku odc. 59. Średnia oglądalność oscylowała w okolicach 20 tys. (włączając materiały short towarzyszące odcinkowi). Łącznie obejrzano 47,3 tys. godzin materiałów, struktura wieku obejmowała w 46% osoby do 44 r.ż. W grupie studenckiej (18–24) było to 8,7% widzów, przy czym grupa ta

oglądała program w proporcjonalnie najdłuższym czasie, generując 22,8% obejrzanego godzinowo czasu materiałów z kanału. Ponad 67% obejrzanego godzinowo materiału obejmowało grupy wiekowe 18–44 lata.

Uzyskano 7,6 tys. subskrypcji kanału. Spośród miast 16% wyświetleń pochodziło z Warszawy, z Poznaniem i Wrocławiem na kolejnych miejscach, a Krakowem dopiero na pozycji czwartej. Ponieważ większość gości programu pochodzi i pracuje na południu Polski (głównie Kraków, także Katowice, Nowy Targ i in.), wynik ten należy uznać za upowszechnienie dokonań pracowników naukowych i badaczy niezależnych w innych regionach, głównie stołecznym. Za sukces realizacji założonego celu projektowego trzeba przyjąć, że w przypadku niekomercyjnych i niszowych tematów historycznych, jak 550. rocznica polskiego drukarstwa, czy powstanie krakowskie z 1846 r., osiągnięto wysoki wskaźnik powracających nowych widzów.

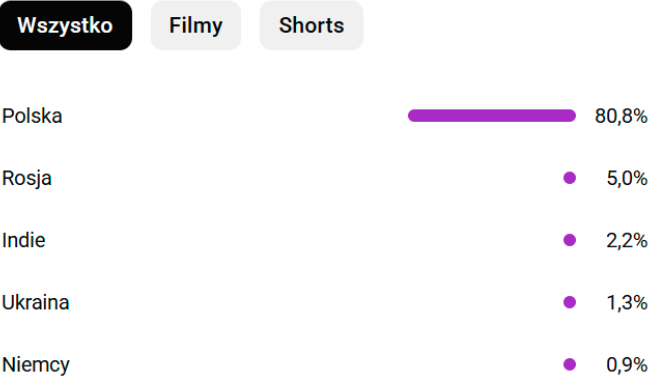
W okresie realizacji projektu zmieniał się dynamicznie sposób prezentacji treści w ramach mediów społecznościowych, w tym na YouTube. Przed realizującymi program stało więc zadanie pogodzenia założeń projektowych i ścisłych wytycznych umowy z dostosowaniem się do nowych trendów. W tym celu, w zakresie wykraczającym poza wskazanie we wniosku i umowie, przygotowano ponad 200 materiałów short opartych na zrealizowanych programach, które publikowano na YouTube, a także w rozproszonych mediach społecznościowych współpracowników i sympatyków programu. Materiały short służyły dodatkowej promocji i dystrybucji treści, przyczyniając się do zwiększenia zainteresowania publikowanymi materiałami. Shorty okazały się dużo bardziej angażujące odbiorców, skutkując komentarzami. Wynikało to jednak przynajmniej po części z treści prezentowanej w tej formie, czyli w wyrwanych z kontekstu fragmentach wypowiedzi ekspertów lub prowadzącego. Efekt marketingowy nie zawsze szedł w parze z oczekiwanym efektem merytorycznym.

Przy okazji analizy oglądalności zauważono istotny odsetek procentowych wyświetleń z Rosji (5%). Naturalnie zdecydowana większość wyświetleń, tj. ponad 80%, pochodziła z Polski, a program nie był przygotowywany w żadnej innej wersji językowej, nie dodawano do niego też osobnych napisów w językach obcych.

Ilustracja 1. Wyświetlenia w podziale na regiony. Wszystkie materiały.

Główne regiony

Wyświetlenia · 4 sie 2022–30 cze 2024



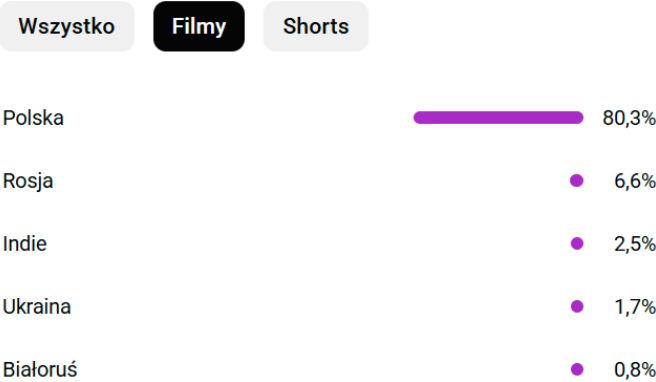
Źródło: YouTube Studio.

Zdecydowana większość wyświetleń z terenu Rosji obejmowała pełne odcinki, tu wartość wzrastała do 6,6%.

Ilustracja 2. Wyświetlenia w podziale na regiony. Filmy.

Główne regiony

Wyświetlenia · 4 sie 2022–30 cze 2024



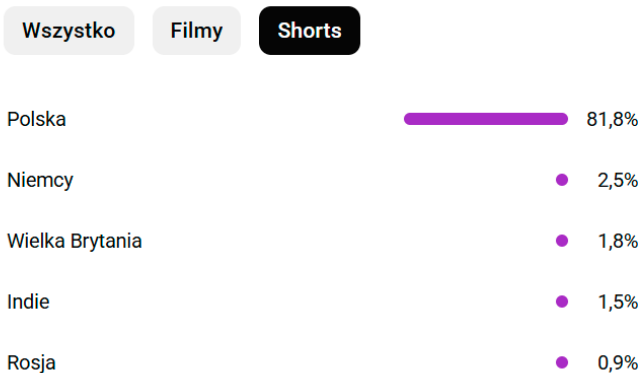
Źródło: YouTube Studio.

Natomiast zupełnie znikoma okazywała się przy materiałach typu short – 0,9%.

Ilustracja 3. Wyświetlenia w podziale na regiony. Shorty.

Główne regiony

Wyświetlenia · 4 sie 2022–30 cze 2024



Źródło: YouTube Studio.

Wyniki te skłaniają do wniosku, że materiał „Historia dzieje się!” był traktowany w tamtym regionie jako źródło analizy poglądów i znajomości spraw geopolitycznych polskiego środowiska naukowego. Taką wiedzę można było uzyskać, oglądając pełne odcinki, nieprzydatne w tym zakresie są shorty, stanowiące wyrwane z kontekstu fragmenty mające charakter zwiastunów programu.

W odniesieniu do wskazanych we wniosku celów szczegółowych zrealizowano:

- stworzenie modułowego programu publicystycznego w formule odpowiadającej programom publikowanym w sieci (program w formacie 3 razy 10 minut), przeznaczonego dla widza o aspiracjach pogłębiania wiedzy humanistycznej i społecznej;
- opracowanie i przedstawienie przyczyn i kontekstów kulturowych zjawisk bieżących (zgodnie z hasłem: „Historia dzieje się!”) w wymiarze lokalnym i międzynarodowym w ujęciu przekrojowym, tzw. długiego trwania w odróżnieniu od dominującego trendu publicystycznego skupionego na przedstawieniu wyłącznie aktualnej sytuacji;
- dostarczenie materiału nieobciążonego obciążeniami licencyjnymi (licencja Creative Commons share alike) do swobodnego rozpowszechniania;
- stworzenie kanału upowszechniania i promocji wiedzy akademickiej w przystępny sposób poza środowiskiem naukowym;

- upowszechnienie dyskusji o tezach cywilizacyjnych, omijanych w głównym nurcie publicystyki i rzadziej prezentowanych w ramach wykładów uniwersyteckich;
- na bazie przyrastającego materiału przygotowanie komponentu dydaktycznego w postaci opracowania propozycji edukacyjnych na poziomie szkół średnich i szkół wyższych do wsparcia lekcji i wykładów z wykorzystaniem poszczególnych modułów programowych;
- dostarczenie komponentu dydaktycznego w formie elektronicznej do właściwych wydziałów szkół wyższych i zainteresowanych szkół średnich za pośrednictwem wykładowców akademickich i nauczycieli;
- stworzenie stałej bazy naukowców otwartych na popularyzację osiągnięć w formie telewizyjnej i internetowej;
- stworzenie trwałego zespołu realizującego programy o tematyce z zakresu publicystyki historycznej – zarówno merytorycznego, jak i realizatorskiego – z uwzględnieniem na jak najlepszą prezentację treści z tego zakresu przez operatorów, dźwiękowca i studentów – przyszłych dziennikarzy.

W przygotowaniu materiału wykorzystano deklarowaną we wniosku projektowym współpracę ze strony 12 instytucji – goszcząc ekspertów, korzystając z wyników badań i materiałów źródłowych. Do efektów projektu można zaliczyć również upowszechnienie rezultatów pracy tych instytucji w postaci programu i materiałów dydaktycznych.

W zakresie przygotowania merytorycznego i warsztatowego studentów w projekcie współpracowało w różnym zakresie z programem kilkudziesięciu studentów reprezentujących trzy uczelnie (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) i kilka kierunków studiów (dziennikarstwo I i II stopnia, zarządzanie, historia, administracja itd.). Największą grupą, która poznawała stronę warsztatową przygotowania programu, byli studenci dziennikarstwa z Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Studenci realizowali następujące zadania: obserwacja uczestnicząca w przygotowaniu i realizacji programu w studio, asysta producencka (realizacja harmonogramu nagrań, kontakty z gośćmi), pomysły na ujęcia wprowadzeń do odcinków, wsparcie promocji w mediach społecznościowych (posty, rolki). W przypadku zajęć z dziennikarstwa UKEN i publicystyki historycznej UPJPII wizyta w studio była przedmiotem późniejszego omówienia w trakcie prowadzonych zajęć.

Wszystkie materiały dydaktyczne, a także odcinki publikowane na YouTube i w telewizji zawierały informacje o finansowaniu ze strony MEiN ze wskazaniem programu „Nauka dla Społeczeństwa” i kwotą dofinansowania projektu. Wszystkie zadania określone we wniosku oraz w umowie zostały zrealizowane w pełni w ramach projektu i zgodnie z harmonogramem.

Komponent dydaktyczny

Każdy zrealizowany odcinek jeszcze w wersji przed emisją trafiał do analizy dra Konrada Oświecimskiego, który przygotowywał na jego podstawie materiały dydaktyczne służące do wykorzystania programu w edukacji szkolnej i akademickiej. Założeniem każdego pakietu było odwzorowanie dydaktyczne treści i struktury odcinka. Autor dokonywał wyboru treści, które zestawiał z celami i efektami kształcenia. Na tej podstawie przygotowywał zestawy zagadnień do omówienia, pytań i wyjaśnień, które pozwalały na prowadzenie zajęć z wykorzystaniem części lub całości odcinka. Każdemu opracowaniu towarzyszyły też propozycje bibliograficzne i wyjaśnienia najważniejszych terminów pojawiających się w programie. Materiały dydaktyczne były dostarczane do zainteresowanych odbiorców, przygotowane w formule open access i na licencji Creative Commons. Były i są również dostępne do pobrania z Google Drive.

Ilustracja 4. Materiały dydaktyczne, odcinek 48.

MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Historia **dzieje się!**

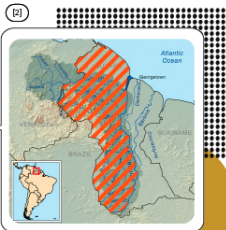
Odcinek 48: Konflikty bananowe: Ekwador, Wenezuela, Gujana

Część 2/3:
Czyja to dżungla?

Emisja drugiej części programu:
(13:05-25:43)

Zagadnienia do dyskusji i pytania:

6. Jakie jest podłoże konfliktu pomiędzy Wenezuelą i Gujaną? Dlaczego konflikt ten nasilił się akurat teraz? Czy ma to jakiś związek z polityką wewnętrzną?
7. Jaka jest podstawa roszczeń wenezuelskich względem Gujany?
8. Dlaczego ziemie, które Wenezuela chce pozyskać od Gujany są ważne z punktu widzenia Wenezueli? Czy są to ziemie atrakcyjne czy chodzi o coś innego? Czy są tam jakieś cenne złoża?
9. Jaka jest historia obszarów, które stanowią obecnie punkt sporu pomiędzy Wenezuelą i Gujaną?
10. Co to była wojna o Malwiny/Falklandy?
11. Kim jest polityk widoczny na zdjęciu?
12. Jaki jest międzynarodowy kontekst sporu pomiędzy Wenezuelą i Gujaną? Czy są tam interesy wielkich globalnych mocarstw?



Essequibo, zakres roszczeń terytorialnych Wenezueli



Nicolas Maduro

3

Historia **dzieje się!**

Źródło: Materiały projektowe programu „Historia dzieje się!”.

Utrudnienia i ograniczenia na YouTube

Program od samego początku napotykał trudności związane z niejednoznacznością tzw. standardów społecznościowych, zarówno Facebooka, jak i YouTube. Problem pojawił się już w związku z emisją pierwszego zwiastuna programu poświęconego relacjom Chin i Rosji z udziałem prof. Michała Lubiny i dra Adriana Brony. Facebook żądał sprawdzenia tożsamości emitenta, dostarczenia kopii dowodu tożsamości kierownika projektu, określenia celu emitowanego materiału, a ostatecznie i tak odmówił emisji materiału promocyjnego, powołując się na „niezgodność ze standardami”. W sposób jasny i definitywny nie podano, na czym przekroczenie tych zasad mogło polegać. Doświadczenie to skłoniło autorów projektu do ograniczenia finansowania promocji odcinków na Facebooku na rzecz większego zaangażowania na YouTube.

Emisje i promocja na YouTube także nie były pozbawione trudności. Autorzy zauważyli wyraźną tendencję do blokowania promocji odcinków poświęconych w jakiś sposób Chinom. W niektórych przypadkach dotyczyło to programów dotyczących bezpośrednio tego państwa. Takie restrykcje dotknęły np. odcinek 46 pt. „Nowy wspaniały świat? Azja i globalne zarządzanie” z udziałem prof. Łukasza Gacka i dra Adriana Brony.

Ilustracja 5. Odrzucenie reklamy odcinka 46. Google Ads.

Reklama #1	Azja i globalne zarz... odc. 46 programu ... Wyświetli szczegóły komponentu	odcinek 46 B	(wyświetlenia) wideo – 2024-03-01	Nieodpowiednia Odrzucona (Reklamy wyborcze w Unii Europejskiej). Kampania się zakończyła. *1	Elastyczna reklama wideo

Źródło: Google Ads.

Problemy nie ominęły odcinków, w których Chiny były jednym z tematów dyskusji w związku z aktywnością polityczną lub gospodarczą tego państwa w różnych regionach świata. Taka sytuacja dotyczyła np. odcinka 21 pt. „Brazylia – pęknięty kraj, problemy Amazonii” z udziałem dr Moniki Sawickiej i dr Agaty Bloch czy odcinka 22 pt. „Australia i Nowa Zelandia, sojusze, bezpieczeństwo Antypodów” z udziałem dr Justyny Eski-Mikołajewskiej i dra Dariusza Zdziecha.

Ilustracja 6. Odrzucenie reklamy odcinka 21. Google Ads.

Reklama #1	21 odcinek Hist... Dyskutuj: M.Sawi... Prowadzenie: Paw...	21 odcinek - test 2	Niestandardowa wideo – 2023-04-13	Usunięta Odrzucona (interpunkcja i symbole). Kampania się zakończyła. *1	Reklama wideo In-Feed

Źródło: Google Ads.

Za każdym razem jednak powody odrzucenia promocji odcinków wskazywano inne, jak „reklamy wyborcze w Unii Europejskiej”, „interpunkcja i symbole” czy „reklamy wyborcze w Stanach Zjednoczonych”. Wobec takich trudności twórcy zdecydowali się unikać słowa „Chiny”, zwłaszcza w tytułach odcinków, zastępując je terminem „Państwo Środka”.

Drugim wrażliwym obszarem był Bliski Wschód. Problemy z promocją i widocznością odcinków odnotowano w przypadku odcinka 55 pt. „Iran vs Izrael – o co chodzi?” z udziałem prof. Łukasza Sroki i Marcina Krzyżanowskiego. Był to jednocześnie jeden z odcinków o najmniejszej liczbie wyświetleń (4,9 tys.), co zważywszy na temat i aktualność ujęcia, wskazuje na prawdopodobne ograniczenia w widoczności, zwłaszcza że dwa shorty do tego programu osiągnęły odpowiednio 6,3 tys. i 14 tys. wyświetleń i okazały się najbardziej angażującymi materiałami z gorącą dyskusją widzów w komentarzach. Nie znalazło to jednak odbicia w samym pełnowymiarowym materiale.

W większości przypadków odwołania od ograniczeń w reklamach przynosiły skutek, czasem formułowano elementy kampanii reklamowej w odmienny sposób. Za każdym razem jednak odrzucenie promocji w chwili emisji lub krótko po jej rozpoczęciu znacząco przekładało się na osiągnięty rezultat, a przywrócenie takiego prawa nie rekompensowało utraconych wyświetleń zdobywanych zazwyczaj w pierwszych dniach od emisji.

Wpływ medialny cyklu

Cykl „Historia dzieje się” odznaczył się też wpływem medialnym, którego nie zakładano w czasie opracowywania koncepcji projektu. Jako pierwszy w mediach elektronicznych zespół przedstawił historię rodzinną prof. Krzysztofa Krajewskiego-Siudy, opisującą losy czterech braci Krajewskich, z których trzech zginęło w czasie wojny obronnej 1939 r. i okupacji, a czwarty, służąc w oddziale Jana Piwnika „Ponurego”, przeżył wojnę i był prześladowany w okresie powojennym przez władze komunistyczne. Historia ta została przedstawiona w odc. 6 pt. „Bracia w walce – polski Szeregowiec Ryan” z udziałem prof. Krzysztofa Krajewskiego-Siudy oraz prof. Przemysława Wywiśla. Materiał fotograficzny oraz relacja rodzinna posłużyły następnie do przygotowania scenariusza na konkurs wewnątrz TVP i w wyniku wygranej na realizację filmu dokumentalnego „Polski Szeregowiec Ryan. Historia braci Krajewskich” w reżyserii Moniki Skwirtniańskiej, wyemitowanego w roku 2023 (<https://vod.tvp.pl/filmy-dokumentalne,163/polski-szeregowiec-ryan-historia-braci-krajewskich,1357529>).

Promocja historii Krajewskich miała swoją kontynuację w ramach wystawy w Muzeum Armii Krajowej w Krakowie w okresie listopad 2023 – czerwiec 2024 pt. „Bracia Krajewscy w walce. Pokąd sił nam starczy” (<https://muzeum-ak>).

pl/wystawa/bracia-krajewscy-w-walce-pokad-sil-nam-starczy/1/0/). Odcinek z „Historia dzieje się” służył też do przygotowania lekcji poprzedzających wizytę prof. Krajewskiego-Siudy z prelekcją na temat Rafała Krajewskiego, jaka odbyła się w ramach sesji poświęconej powstaniu styczniowemu w I Liceum Ogólnokształcącym w Łomży w marcu 2023 r. (<https://4lomza.pl/index.php?wiad=64799>). Rafał Krajewski, jeden z członków Rządu Narodowego powstania styczniowego (Krzysztof Krajewski *Siuda Rafał Krajewski 1834-1864*, Pułtusk 2006), był bohaterem odcinka poświęconego temu zrywowi narodowemu, zob. odc. 14 pt. „Powstanie styczniowe – ludzie, idee, nowe badania”. Kolejne etapy wydobywania historii rodzinnej Krajewskich na tle zmagania Polaków o niepodległą i wolną ojczyznę objęły m.in. nadanie imienia Krajewskich dla skweru w Skarżysku-Kamienniej w roku 2025 czy publikację albumu powystawowego na ten temat.

Po emisji pierwszych piętnastu odcinków „Historia dzieje się!” zainteresowanie włączeniem do ramówki wyraziła redakcja kanału TVP Historia. Fundacja Ignatianum podpisała więc stosowną umowę i odcinki cyklu z opóźnieniem w stosunku do publikacji na YouTube były emitowane także na kanałach TVP Historia 2 (także w Internecie), a później TVP Historia. Współpraca była przedłużana i trwała aż do postawienia Telewizji Polskiej w stan likwidacji.

Podsumowanie

Wykorzystanie środków z programu „Nauka dla Społeczeństwa” w przypadku projektu „Historia dzieje się!” pozwoliło nie tylko na zrealizowanie założonych celów projektowych. Dostarczony materiał objął najważniejsze punkty zapalne na świecie, zjawiska cywilizacyjne i wybrane elementy kultury rodzimej oraz wciąż żywe w pamięci zbiorowej wydarzenia z przeszłości. Ujęcie łączące współczesność z przeszłością, w pogłębionej analizie, choć przedstawionej językiem publicystyki historycznej, nie mogłoby zaistnieć bez wsparcia instytucjonalnego na szerszą skalę w YouTube. Pokazuje to przykład o kilka miesięcy dłużej działającego kanału „Historia realna” Piotra Zychowicza, w którym tematykę historyczną zaczęła z czasem wypierać analiza bieżącej wojny na Ukrainie i oparte na rozważaniach geopolitycznych rozmowy o współczesności. Zychowicz, który osiągnął kolosalny sukces na kanale YouTube w stosunkowo krótkim czasie, postawił też na wspieranie się ekspertami znanymi z tego medium, zgodnie z zasadami poszerzania zasięgów. Odmienne, w „Historia dzieje się!” zapraszano głównie naukowców, którzy będąc specjalistami w swoich dziedzinach, niekoniecznie byli rozpoznawalni przez odbiorców mediów społecznościowych. Dla części z nich było to pierwsze doświadczenie z mediami, w komfortowym wydaniu i pozwalające na łączenie swobodnego języka i merytorycznej rzetelności.

Aneks

Lista odcinków programu „Historia dzieje się!”
Zrealizowanych w latach 2022–2024
w ramach programu „Nauka dla Społeczeństwa”
Ministerstwa Edukacji i Nauki

1. „Rosyjski niedźwiedź, Chiński smok”, odc. 1 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Michał Lubina oraz dr Adrian Brona, data realizacji 05.08.2022)
2. „Japonia – konstytucja, obrona, historia”, odc. 2 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: prof. dr hab. Jakub Polit oraz dr hab. Stanisław Meyer, data realizacji 07.10.2022)
3. „Skandale, zamachy i medialna walka o władzę”, odc. 3 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Alicja Malevska oraz dr Konrad Oświecimski, data realizacji 14.10.2022)
4. „Czesi w boju”, odc. 4 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Grzegorz Nieć, prof. UP oraz dr hab. Tomasz Graff, prof. UPJP2, data realizacji 21.10.2022)
5. „Korea Południowa”, odc. 5 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Andrzej Wadas oraz mgr Roman Husarski, data realizacji 27.10.2022)
6. „Bracia w walce – polski Szeregowiec Ryan”, odc. 6 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. n. med. Krzysztof Krajewski Siuda oraz dr hab. Przemysław Wywiół, prof. UP, data realizacji 04.11.2022)
7. „Niepodległość – utrzymać, oddać, czy odzyskać?”, odc. 7 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Leszek Zinkow, prof. PAN oraz dr hab. Wiktor Szyborski, prof. UJ, data realizacji 11.11.2022)
8. „Irańskie rewolucje”, odc. 8 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Mateusz Kłagisz oraz dr hab. Marcin Rzepka, data realizacji 18.11.2022)
9. „USA i Ameryka Łacińska, wybory w Brazylii”, odc. 9 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Konrad Oświecimski oraz dr Marcin Fatalski, data realizacji 25.11.2022)
10. „Co zrobiłby dziś Piłsudski?”, odc. 10 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: prof. dr hab. Mariusz Wołos oraz dr hab. Krzysztof Kloc, data realizacji 12.12.2022)
11. „Solidarność – sierpień, grudzień”, odc. 11 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Józef Ruszar oraz dr Marek Lasota, data realizacji 16.12.2022)
12. „Dzieje się historia dobra”, odc. 12 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Artur Wołek, prof. AIK oraz mgr Tomasz Konturek, data realizacji 23.12.2022)

13. „Ukryty smok-Chiny, Tajwan”, odc. 13 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Michał Lubina prof. UJ oraz dr Adrian Brona, data realizacji 13.01.2023)
14. „Powstanie styczniowe – ludzie, idee, nowe badania”, odc. 14 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. n. med. Krzysztof Krajewski-Siuda oraz dr Kamil Kartasiński, data realizacji 20.01.2023)
15. „Afganistan, Pakistan-pasztuński węzeł”, odc. 15 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Aleksander Głogowski oraz Marcin Krzyżanowski, data realizacji 27.01.2023)
16. „Węgry – własna ścieżka, trauma Trianon”, odc. 16 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Leszek Korporowicz oraz dr hab. Janusz Smołucha, data realizacji 08.03.2023)
17. „Indie-niezaangażowany obserwator”, odc. 17 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś oraz dr Tomasz Okraska, data realizacji 15.03.2023)
18. „Rada Ambasadorów 1923. O kształt Trójprzymierza”, odc. 18 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Janusz Mierzwa oraz dr hab. Maciej Zakrzewski, data realizacji 22.03.2023)
19. „Regionalistyka – lokalne fanaberie czy przyszłość marketingu?”, odc. 19 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Konrad Meus oraz dr hab. Grzegorz Nieć prof. UKEN, data realizacji 29.03.2023)
20. „Turcja-Polska, rywale czy przyjaciele?”, odc. 20 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Marzena Pomorska oraz dr hab. Piotr Nykiel, data realizacji 05.04.2023)
21. „Brazylia – pęknięty kraj, problemy Amazonii”, odc. 21 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Agata Błoch oraz dr Monika Sawicka, data realizacji 12.04.2023)
22. „Australia i nowa Zelandia, sojusze, bezpieczeństwo Antypodów”, odc. 22 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Justyna Eska-Mikołajewska oraz dr Dariusz Zdziech, data realizacji 19.04.2023)
23. „Pax Americana, Pax Sinica”, odc. 23 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Andrzej Wadas oraz dr Konrad Oświecimski, data realizacji 26.04.2023)
24. „Cyfrowa niepodległość”, odc. 24 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Robert Siudak oraz Michał Kanownik, data realizacji 03.05.2023)
25. „Globalizacja – czy już się skończyła?”, odc. 25 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Alicja Malevska oraz dr Łukasz Burkiewicz, data realizacji 10.05.2023)
26. „Iran i Arabia Saudyjska – odprężenie nad Zatoką Perską?”, odc. 26 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Mateusz Kłagisz oraz Marcin Krzyżanowski, data realizacji 17.05.2023)

27. „Czeskie i polskie czytanie”, odc. 27 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Grzegorz Nieć prof. UKEN oraz dr hab. Leszek Zinkow prof. PAN, data realizacji 24.05.2023)
28. „Kraków – u progu niepodległości”, odc. 28 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: prof. dr hab. Jacek Purchla oraz prof. dr hab. Łukasz Tomasz Sroka, data realizacji 31.05.2023)
29. „Jezuicki przełom edukacyjny”, odc. 29 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Beata Topij-Stempińska oraz dr hab. Justyna Łukaszewska-Haberkowa, data realizacji 07.06.2023)
30. „Smakować i badać”, odc. 30 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Katarzyna Ceklarz oraz dr hab. Rafał Hryszko, data realizacji 14.06.2023)
31. „Państwo Środka – polityka zagraniczna, wczoraj i dziś”, odc. 31 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: prof. dr hab. Jakub Polit oraz dr Adrian Brona, data realizacji 06.10.2023)
32. „Kampanie wyborcze – triki, gamechangery”, odc. 32 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Maciej Zakrzewski oraz dr Konrad Oświecimski, data realizacji 12.10.2023)
33. „Gaza, Hamas, Izrael. Grecka tragedia na Bliskim Wschodzie”, odc. 33 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: prof. dr hab. Łukasz Tomasz Sroka oraz dr Stanisław Szuro, data realizacji 20.10.2023)
34. „Kto działa w Afryce? Turcja, Państwo Środka i nowy etap historii”, odc. 34 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Karolina Wanda Olszowska oraz dr Adrian Brona, data realizacji 27.10.2023)
35. „Kraków 1923 – krew na ulicach”, odc. 35 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Krzysztof Kloc oraz dr hab. Konrad Meus, data realizacji 03.11.2023)
36. „Niepodległość – rzecz praktyczna”, odc. 36 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Janusz Mierzwa oraz dr Łukasz Malinowski, data realizacji 10.11.2023)
37. „Niechciane – pożądane. Sztuka okopowa, bunkry czy schrony”, odc. 37 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Wiktor Szymborski oraz Tomasz Mierzwa, data realizacji 17.11.2023)
38. „Kto zyskuje w konflikcie na Bliskim Wschodzie? Krwawa mozaika – Izrael Hamas Iran Liban Egipt”, odc. 38 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: Marcin Kawa oraz Marcin Krzyżanowski, data realizacji 24.11.2023)
39. „Argentyńska masakra elekcyjna – Javier Milei, peronizm, inflacja”, odc. 39 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Magdalena Lisińska oraz dr Marcin Fatałski, data realizacji 01.12.2023)

40. „Dziwacy, ekscentrycy – wielcy, cisi ludzie. Etnografowie i ludoznawcy”, odc. 40 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Katarzyna Ceklarz oraz prof. Jan Świąch, data realizacji 08.12.2023)
41. „Stan wojenny – doświadczenie pokoleniowe”, odc. 41 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: Magdalena Maliszewska oraz dr Marek Lasota, data realizacji 15.12.2023)
42. „Kreacje, stroje, czy można się ubrać w historię?”, odc. 42 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Lucyna Rotter oraz Justyna Krzepakowska, data realizacji 29.12.2023)
43. „Chiński obwarzanek – Tajwan, Honkong, Makau, Ujguria”, odc. 43, nagranie: 24.11.2023 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Michał Lubina, prof. UJ oraz dr Roman Husarski, data realizacji 5.01.2024)
44. „Azja Centralna – geopolityczne serce?”, odc. 44 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Łukasz Burkiewicz oraz mgr Marcin Kawa, data realizacji 12.01.2024)
45. „Elity intelektualne, Kresy, II Rzeczpospolita”, odc. 45 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: ks. prof. dr hab. Józef Wołczański oraz dr hab. Tomasz Pudłocki, prof. UJ, data realizacji 19.01.2024)
46. „Nowy wspaniały świat? Azja i globalne zarządzanie”, odc. 46 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Łukasz Gacek, prof. UJ oraz dr Adrian Brona, data realizacji 01.03.2024)
47. „Polak o Chinach – wielkie dzieło Tomasza Dunina Szpota wydobyte z archiwów”, odc. 47 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Janusz Smółucha, prof. UJK oraz dr Andrzej Wadas, data realizacji 08.03.2024)
48. „Konflikty bananowe – Ekwador, Wenezuela, Gujan”, odc. 48 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Joanna Gocłowska-Bolek oraz dr Marcin Fatalski, data realizacji 16.03.2024)
49. „Tropy biograficzne. Jak napisać biografię historyczną”, odc. 49 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Kamil Kartasiński oraz mgr Bartosz Szostek, data realizacji 22.03.2024)
50. „Powstanie krakowskie czy narodowe? 1846”, odc. 50 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Konrad Meus, prof. UKEN oraz mgr Angelika Jamka, data realizacji 29.03.2024)
51. „550 lat druku w Polsce – czy na Zachodzie w końcu w to uwierzą?”, odc. 51 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: prof. dr hab. Grzegorz Nieć oraz prof. dr hab. Robert Gruchała, data realizacji 06.04.2024)
52. „Imperialne wizje historyczne – co usłyszał Tucker Carlson?”, odc. 52 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Andrzej Wadas oraz mgr Marcin Kawa, data realizacji 12.04.2024)

53. „Sztuczna inteligencja – rozwijać, czy powstrzymać?”, odc. 53 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Aleksandra Arkusz oraz mgr Michał Kanownik, data realizacji 20.04.2024)
54. „Konstytucja kwietniowa – idee, ludzie, krytyka”, odc. 54 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: prof. dr hab. Mariusz Wołos oraz dr hab. Janusz Mierzwa, prof. UJ, data realizacji 22.04.2024)
55. „Iran vs Izrael – o co chodzi?”, odc. 55 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: prof. dr hab. Łukasz Sroka oraz mgr Marcin Krzyżanowski, data realizacji 24.04.2024)
56. „Rzeczywistość hybrydalna – żyjemy w realu czy cyfrowo?”, odc. 56 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Sylwia Jaskuła, prof. AŁ oraz dr Danuta Smołucha, data realizacji 26.04.2024)
57. „Jesteśmy antyczni?”, odc. 57 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr hab. Leszek Zinkow, prof. PAN oraz dr hab. Tomasz Graff, prof. UPJP2, data realizacji 28.04.2024)
58. „Starcie starców? Jaka Ameryka?”, odc. 58 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Marcin Fatalski oraz dr Konrad Oświecimski, data realizacji 30.04.2024)
59. „Dwie Koree”, odc. 59 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Andrzej Wadas oraz dr Roman Husarski, data realizacji 2.05.2024)
60. „Szybki fajrant?”, odc. 60 (prowadzący: dr Paweł Nowakowski, goście: dr Alicja Malevska oraz dr Łukasz Burkiewicz, data realizacji 2.05.2024)

BIBLIOGRAFIA

- Chamryk, W. (2025). *Rafał Krajewski w I LO przypomniany*. ::4lomza.pl:: Regionalny Portal. <https://4lomza.pl/index.php?wiad=64799>
- Drewniak, W. (2020–2023). *Historia bez cenzury* 1-7. Kraków: Znak.
- Janicki, B. (2024). *Dydaktyka historii w dobie technologii cyfrowych*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Kucharska, A. (2016). Kultura wizualna w szkole. *Klio – Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym*, 34(3), 147. DOI: 10.12775/klio.2015.036
- Lee, M. i Henry Lik-Yuen Chan. (2007). Reducing the Effects of Isolation and Promoting Inclusivity for Distance Learners Through Podcasting. *The Turkish Online Journal of Distance Education*, 8(1), 85–104. DOI: 10.17718/tojde.54987
- Marszałec J. (2015, September). „Nie istnieje coś takiego jak jedna, prawdziwa historia” – wywiad z Wojtkiem Drewniakiem | *HISTORIA.org.pl - historia, kultura, muzea, matura, rekonstrukcje i recenzje historyczne*. HISTORIA.org.pl. Pozy-skano z: <https://historia.org.pl/2015/09/01/nie-istnieje-cos-takiego-jak-jedna-prawdziwa-historia-wywiad-z-wojtkiem-drewniakiem/> (dostęp: 15.08.2025).

- Wentzel, L. i de Hart, K. (2020). The use of podcasts and videocasts by tertiary accounting students in distance education. *South African Journal of Higher Education*, 34(1). DOI: 10.20853/34-1-2827
- Zychowicz, P. (2012). *Pakt Ribbentrop-Beck, czyli jak Polacy mogli u boku III Rzeszy pokonać Związek Sowiecki*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

Netografia:

<https://www.instagram.com/szalony.historyk/>
<https://www.youtube.com/@historiadziejesie2380>
<https://www.youtube.com/@HISTORIAREALNA>
<https://www.youtube.com/@Polimaty>

Łukasz Burkiewicz – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii (Uniwersytet Jagielloński), absolwent studiów magisterskich z zarządzania i marketingu (Uniwersytet Jagielloński). Adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji w Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie oraz w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych UKEN w Krakowie. Jego zainteresowania naukowe są zogniskowane wokół dziejów kulturowych i politycznych we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w późnym średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej, w tym również ówczesnych podróży do Azji Środkowej po Jedwabnym Szlaku.

Paweł F. Nowakowski – historyk i teolog. Doktor nauk humanistycznych w zakresie historii (Uniwersytet Jagielloński), absolwent studiów magisterskich z historii (Uniwersytet Jagielloński) i teologii (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie). Adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych UKEN w Krakowie oraz w Instytucie Nauk Społecznych Akademii Nauk Stosowanych w Nowym Targu. Jego zainteresowania naukowe są zogniskowane wokół dziejów husytyzmu, obrazów Azji Wschodniej w źródłach zachodnich, pseudohistoriach, dziejach mediów.

Barbara Sitko<http://orcid.org/0000-0001-7770-1858>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

barbara.sitko@upjp2.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.32

Edukacja ekologiczna NGO w świetle nauczania papieża Franciszka. Analiza działalności komunikacyjnej projektu „Caritas Laudato si”

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest przybliżenie działalności trzeciego sektora w obszarze edukacji ekologicznej, inspirowanej nauczaniem Kościoła katolickiego. Zastosowana metoda badawcza to studium przypadku projektu „Caritas Laudato si”, obejmujące działania komunikacyjne podejmowane przez nadawców tej inicjatywy w zakresie edukacji ekologicznej. W ramach tej metody dokonano analizy treści obejmującej w szczególności przekazy zamieszczone na oficjalnej stronie internetowej projektu. Wyodrębniono dwa główne problemy badawcze, sformułowane w postaci następujących pytań: 1) Jakie kanały komunikacyjne oraz metody i narzędzia są stosowane w ramach działalności komunikacyjnej projektu „Caritas Laudato si”? 2) Jakie kluczowe elementy przesłania encykliki *Laudato si*, odnoszące się do kryzysu klimatyczno-ekologicznego, występują w przekazach nadawców projektu „Caritas Laudato si”? Pierwsza część pracy prezentuje wybrane zagadnienia dotyczące kryzysu klimatyczno-ekologicznego, w tym obecne również w nauczaniu papieża – przede wszystkim w encyklice *Laudato si*. Druga część obejmuje opis kanałów komunikacyjnych wykorzystywanych przez nadawców analizowanej inicjatywy, a także charakterystykę metod i narzędzi stosowanych w jej ramach. Omówiono w niej również wartości obecne w encyklice Franciszka, komunikowane jednocześnie przez nadawców projektu „Caritas Laudato si”.

SŁOWA KLUCZE: edukacja ekologiczna, świadomość ekologiczna, ekologia integralna, encyklika *Laudato si*, działalność komunikacyjna NGO

ABSTRACT

Environmental Education by NGOs in Light of Pope Francis' Teachings. Analysis of the Communication Activities of the 'Caritas Laudato si' Project

The aim of this article is to present the activities of the third sector in the field of environmental education, inspired by the teachings of the Catholic Church. The research method used is a case study of the Caritas Laudato si' project, covering communication activities undertaken by the initiators of this initiative in the field of environmental education. As part of this method, content analysis was carried out, focusing in particular on messages posted on the project's official website. Two main research problems were identified, formulated in the form of the following questions: (1) What communication channels, methods and tools are used in the communication activities of the Caritas Laudato si' project? (2) What key elements of the message of the encyclical Laudato si', relating to the climate and ecological crisis, are present in the messages of the broadcasters of the Caritas Laudato si' project? The first part of the article presents selected issues related to the climate and ecological crisis, as presented in the Pope's teachings, primarily in the encyclical Laudato si'. The second part describes the communication channels used by the broadcasters of the analysed initiative, as well as the characteristics of the methods and tools used within its framework. It also discusses the values present in Francis' encyclical, communicated simultaneously by the broadcasters of the Caritas Laudato si' project.

KEYWORDS: environmental education, environmental awareness, integral ecology, *Laudato si'* encyclical, NGO communication activities

Wprowadzenie. Kryzys klimatyczno-ekologiczny w kontekście edukacji ekologicznej

Aktualna sytuacja klimatyczno-środowiskowa określana jest przez naukowców niepojęcymi terminami, takimi jak: kryzys klimatyczny, katastrofa, destabilizacja czy nawet eko-apokalipsa (Skubała, 2020, s. 6). Postępujący globalny kryzys klimatyczno-ekologiczny, definiowany jako „jeden z fundamentalnych procesów współczesności powiązany z antropogenicznymi zmianami klimatycznymi oraz utratą bioróżnorodności, zagrażający bezpieczeństwu planety” (Jasikowska i Pałasz, 2022, s. 806), stanowi bowiem jedno z najważniejszych wyzwań dla ludzkości. Uchodzi on za niezwykle poważny problem, szczególnie ze względu na obojętność człowieka wobec zachodzących zmian, stanowiąc tym samym bezprecedensowe wyzwanie etyczne (Urbaniak, 2020, s. 82).

Ogólnie rzecz biorąc, aktualna epoka geologiczna – nazywana antropoceniem – wyróżnia się nadzwyczajnym stopniem zdominowania przez działalność

człowieka, związaną m.in. ze wzrostem gospodarczym. W rezultacie dochodzi do drastycznego zwiększenia zapotrzebowania na wodę, energię oraz ziemię, co przejawia się m.in. w nasileniu emisji gazów cieplarnianych (dwutlenku węgla, metanu i podtlenku azotu), wzroście temperatury powierzchni Ziemi, utracie lasów tropikalnych oraz wymieraniu gatunków (Sitko, 2022, s. 84). Z sytuacją tą wiąże się także zjawisko konsumpcjonizmu, charakteryzujące się nadmierną konsumpcją dóbr materialnych i usług, będących wynikiem pozornych, a nie rzeczywistych potrzeb ludzkich. Konsekwencją nieracjonalnego dążenia do ich zaspokojenia są m.in. wspomniane negatywne skutki ekologiczne, a także społeczne (Wasilik, 2014, s. 66). Konsumpcyjny styl życia stanowi zatem jedną z przyczyn owego kryzysu.

Warto zauważyć, iż w dzisiejszych narracjach omawiany problem bywa z jednej strony marginalizowany przez niektóre środowiska, z drugiej natomiast – niewspółmiernie wyolbrzymiany przez inne. Ta druga narracja przejawia się choćby w działaniach – często skrajnych i kontrowersyjnych – podejmowanych przez radykalnych aktywistów należących do ruchu klimatycznego „Ostatnie Pokolenie”. Działalność tego ruchu uznawana jest za kontrowersyjną i przekraczającą granice prawne i etyczne ze względu na stosowane przez jego członków niedopuszczalne praktyki, takie jak oblewanie pomników farbami czy blokowanie dróg (por. *Głośno, ale czy skutecznie?*, 2024).

Pomimo zróżnicowanych głosów na temat omawianego kryzysu liczne dowody naukowe w postaci opracowań i raportów przygotowywanych na bazie wiarygodnych badań obejmujących zmiany klimatu oraz utratę różnorodności biologicznej wskazują na jego doniosłość. Ich autorami są badacze i badaczki reprezentujący międzynarodowe ośrodki naukowe (Jasikowska i Pałasz, 2022, s. 9–10). Również głos Kościoła katolickiego, wyrażany w wypowiedziach oraz oficjalnych dokumentach jego przedstawicieli, stanowi potwierdzenie powagi aktualnej i prognozowanej sytuacji klimatyczno-ekologicznej. Jednym z takich dokumentów, określanym jako przełomowy, jest encyklika *Laudato si'* papieża Franciszka, spajająca kwestie środowiskowe z problemami moralnymi oraz społecznymi. Najogólniej rzecz ujmując, papież Franciszek zasłynął z nauczania proekologicznego, a jego przystępny, nacechowany bogatą symboliką język dodatkowo wzmacnia siłę przesłania tego dokumentu – zwłaszcza w zakresie ekologii integralnej (o czym będzie mowa w dalszej części artykułu).

W odpowiedzi na wyzwania związane z omawianym kryzysem wiele podmiotów podejmuje działania zmierzające do przeciwdziałania poszczególnym zagrożeniom. Aktywność ta dotyczy nie tylko rządów i innych instytucji publicznych działających na poziomie legislacyjnym. Obecnie także część podmiotów komercyjnych angażuje się w działalność proekologiczną – w ramach społecznej odpowiedzialności biznesu (ang. *Corporate Social Responsibility*, CSR). Istotne w tym obszarze okazują się również inicjatywy podejmowane przez organizacje pozarządowe (ang. *non-governmental organizations*, NGO).

Należy podkreślić, iż istotne są kompleksowe działania angażujące zarówno władze publiczne – w kontekście systemowych rozwiązań – jak i inne instytucje, w szczególności w zakresie edukacji ekologicznej. Stosowna edukacja ekologiczna, rozumiana jako proces podnoszenia świadomości społecznej na temat ochrony środowiska, stanowi jedno z kluczowych narzędzi w dobie niepokojącej sytuacji klimatyczno-ekologicznej. Narzędzie to jest szczególnie ważne, gdyż może prowadzić do uznania przez jednostki własnego uczestnictwa w tym kryzysie, a także do przyjęcia za niego odpowiedzialności. Zdaniem bioetyka środowiskowego Marcina Urbaniaka obie te kwestie są fundamentalne dla moralnej przemiany ludzkiego funkcjonowania w świecie zagrożonym konsekwencjami omawianego problemu (2020, s. 78).

W szerszym znaczeniu edukacja ekologiczna powinna mieć wymiar interdyscyplinarny i odnosić się do każdego aspektu życia człowieka. Jej właściwe ukształtowanie powinno stanowić rezultat indywidualnych przemyśleń oraz doświadczeń. Z uwagi na fakt, iż sama wiedza teoretyczna nie jest wystarczająca do wytworzenia nawyku dbałości o środowisko, ważną rolę odgrywa przekazywanie odpowiednich zasad moralnych oraz wzorców zachowań (Sitko, 2021, s. 53). Pożądane są zatem konkretne inicjatywy w tym obszarze mające na celu zachęcenie społeczeństwa do podjęcia określonych działań. Również kontekst religijny może odegrać zasadniczą rolę – jako dodatkowy argument potwierdzający znaczenie problemów natury ekologicznej oraz poruszający ludzkie sumienia. W tym kontekście warto przywołać słowa filozofa i ekologu Stanisława Jaromiego, wskazujące na sens działań podejmowanych w skali mikro, będących niejako uzupełnieniem rozwiązań systemowych: „Działając na rzecz zmiany systemowej, wołając o nawrócenie ekologiczne świata, musimy zacząć od siebie, od osobistego nawrócenia i codziennych właściwych wyborów” (2019, s. 10).

Metodologia badania

Celem artykułu jest przybliżenie działalności trzeciego sektora w obszarze edukacji ekologicznej, inspirowanej nauczaniem Kościoła katolickiego. Analiza zostanie przedstawiona w świetle kluczowych zagadnień wyeksponowanych w encyklice *Laudato si'* papieża Franciszka.

Badanie przeprowadzono w paradygmacie jakościowym. Zastosowaną metodą badawczą jest studium przypadku (ang. *case study*) projektu „Caritas Laudato si'”, obejmujące działania komunikacyjne podejmowane przez nadawców tej inicjatywy w zakresie edukacji ekologicznej. W ramach tej metody dokonano analizy treści obejmującej w szczególności przekazy zamieszczone na oficjalnej stronie internetowej projektu, wyróżniając się znacznymi zasobami materiałów.

Na potrzeby badania wyodrębniono dwa główne problemy badawcze, zgodne z zakresem tematycznym publikacji. Zostały one sformułowane w postaci następujących pytań badawczych:

1. Jakie kanały komunikacyjne oraz metody i narzędzia są stosowane w ramach działalności komunikacyjnej projektu „Caritas Laudato si”?
2. Jakie kluczowe elementy przesłania encykliki *Laudato si’*, odnoszące się do kryzysu klimatyczno-ekologicznego, występują w przekazach nadawców projektu „Caritas Laudato si”?

W odniesieniu do powyższych pytań konieczna będzie identyfikacja i opis kanałów komunikacyjnych wykorzystywanych przez nadawców analizowanej inicjatywy, a także charakterystyka metod i narzędzi stosowanych w jej ramach. Ponadto niezbędne okaże się omówienie wartości obecnych w encyklice Franciszka, komunikowanych jednocześnie przez nadawców projektu „Caritas Laudato si”. Punktem wyjścia analizy będą zagadnienia dotyczące kryzysu klimatyczno-ekologicznego, przedstawione w nauczaniu papieża – przede wszystkim w encyklice *Laudato si’*. Ze względu na bogactwo treści encykliki *Laudato si’* konieczne będzie ograniczenie tego przeglądu do wybranych kwestii. W ocenie autorki są to zagadnienia kluczowe i reprezentatywne w kontekście problematyki niniejszej publikacji. Dodatkowo zaprezentowana zostanie krótka charakterystyka organizacji Caritas Polska jako inicjatora analizowanego projektu.

Kwestie ekologiczne w nauczaniu papieża Franciszka

Pomimo pojawiających się głosów, iż Kościół katolicki bagatelizuje problemy natury środowiskowej, należy zaznaczyć, że wiele istotnych aspektów wybrzmiewa – w różnym zakresie i wymiarze – w katolickiej nauce społecznej. Wątki proekologiczne pojawiały się również w refleksjach poprzedników papieża Franciszka. Jaromi akcentuje, że na dziesiątki lat przed tym, do czego wzywał Franciszek, papieże ostrzegali przed kryzysem ekologicznym (2019, s. 156).

Nie ulega jednak wątpliwości, że to papież Franciszek poświęcił wyjątkowo dużo miejsca w swoim nauczaniu kwestiom ekologicznym, nawiązując do nich m.in. w homiliach, książkach czy encyklikach. Warto wspomnieć, że specyficzny język przekazu Franciszka nie pozostaje bez znaczenia w kontekście jego nauczania ekologicznego. Na prostotę – rozumianą jako nieunikanie języka potocznego – a także na autentyczność komunikacji papieża wskazuje Piotr Sztompka. Badacz podkreśla także jasność i przejrzystość interpretacji Ewangelii oraz dowcip i ironię biskupa Rzymu. Te swoiste, a zarazem naturalne zabiegi uczyniły go charyzmatycznym mówcą, podejmującym trudne tematy społeczne. Z kolei styl papieża, wyrażający się w ascetycznej i ewangelicznej prostocie postawy, stanowił znakomite uzupełnienie jego nauczania w tym obszarze (Sztompka, 2019,

s. 66-67). Franciszek miał świadomość, że formy przekazu wiary są liczne oraz obejmują również gesty i znaki (Niewiadomski, 2015, s. 59).

Myśli papieża Franciszka związane z omawianą problematyką wybrzmiewają szczególnie w fundamentalnej encyklice *Laudato si'*. Jest ona w całości poświęcona potrzebie ochrony przyrody, przy jednoczesnym nawiązywaniu do wątków społecznych i moralnych. Choć od jej ogłoszenia minęło już ponad dziesięć lat, przesłanie tego dokumentu pozostaje dziś jeszcze bardziej aktualne – zwłaszcza w kontekście pojawiających się głosów, że zawarte w niej proekologiczne przesłanie nie zostało w wystarczającym stopniu właściwie odczytane przez środowisko katolików w Polsce.

Przekaz papieża zawarty w tym dokumencie obejmuje wiele istotnych kwestii. Z punktu widzenia tematyki niniejszego artykułu warto przyrzeć się przede wszystkim zagadnieniom odnoszącym się bezpośrednio do kryzysu klimatyczno-ekologicznego. Na szczególną uwagę zasługuje co najmniej kilka fragmentów encykliki, spośród których jeden brzmi: „Zmiany klimatyczne są problemem globalnym, z poważnymi następstwami ekologicznymi, społecznymi, ekonomicznymi, politycznymi oraz dotyczącymi podziału dochodów, i stanowią jedno z największych wyzwań dla ludzkości” (Papież Franciszek, 2015, s. 22). W tym krótkim fragmencie encykliki wyakcentowane zostały najpoważniejsze konsekwencje zmian klimatycznych, a także ich istota, o czym była już mowa we wstępie. Kontynuując tę myśl, papież dodatkowo zauważa: „Na przykład zmiany klimatyczne powodują migracje zwierząt i roślin, które nie zawsze mogą się zaadaptować, a to z kolei wpływa na zasoby osób najbiedniejszych, które są również zmuszone do migracji (...). Tragiczne jest zwiększenie liczby migrantów uciekających od biedy spowodowanej degradacją środowiska (...)” (Papież Franciszek, 2015, s. 23).

Szczególne miejsce w ekologicznym nauczaniu Franciszka zajmują zatem ubodzy. W odniesieniu do nich papież podkreśla potrzebę zarówno współpracy w rozwiązywaniu strukturalnych przyczyn ubóstwa, jak i codienne, proste czyny będące wyrazem solidarności rozumianej jako braterstwo. Braterstwa nie można jednak pojmować jako sporadycznego gestu hojności, lecz jako reakcję człowieka obejmującą akceptację powszechnego przeznaczenia dóbr oraz społecznej funkcji własności (Niewiadomski, 2015, s. 56). Solidarność w tym ujęciu nierozzerwalnie wiąże się z kwestią sprawiedliwości, czego wyrazem jest następujące stwierdzenie autora analizowanej encykliki: „prawdziwe podejście ekologiczne zawsze staje się podejściem społecznym, które musi włączyć sprawiedliwość w dyskusję o środowisku, aby usłyszeć zarówno wołanie ziemi, jak i krzyk biednych” (Papież Franciszek, 2015, s. 38).

Poza powyższym w refleksjach papieża wybrzmiewa również sytuacja zwierząt. Franciszek akcentuje ten temat m.in. w odniesieniu do zanieczyszczeń, czego przykładem jest następujący fragment omawianego dokumentu:

Z kolei w morzach tropikalnych i subtropikalnych napotykamy rafy koralowe, będące odpowiednikiem wielkich lasów lądu stałego, ponieważ goszczą około miliona gatunków, w tym ryby, kraby, mięczaki, gąbki, glony i inne. Wiele raf koralowych na świecie jest już dziś jałowych lub ulega stałej degradacji (...). Zjawisko to jest w dużej mierze spowodowane zanieczyszczeniami, które docierają do morza (...) (Papież Franciszek, 2015, s. 33).

W świetle powyższego należy podkreślić, że papież wyjątkowo mocno łączy nową ewangelizację ze sprawami społecznymi. W centrum Ewangelii stawia zaangażowanie na rzecz innych oraz miłość do bliźniego (Niewiadomski, 2015, s. 56). Jak zauważa Anna Kamińska, Franciszek krytycznie odnosił się do ekologii pozornej czy powierzchownej, która utrwała nieodpowiedzialne i bierne podejście do kwestii środowiskowych w kontekście postawy wobec bliźnich. Podejście oparte na tego rodzaju etyce prowadzi do przewrotnych zachowań ludzi – poprzez akceptację ich aktualnego stylu życia, przejawiającego się w nadmiernej konsumpcji, oraz wzmacnianie autodestrukcyjnych skłonności (2020, s. 136–137). W zamian papież proponuje „nową wrażliwość ekologiczną” (Papież Franciszek, 2015, s. 165). W obliczu aktualnej sytuacji środowiskowej praktycznym przejawem tego rodzaju wrażliwości jest „ekologia integralna”, stanowiąca podstawę myśli zawartych w encyklice. Trzeba zauważyć, że określenie to ma bardzo szeroki zakres znaczeniowy. Jak podkreśla Kamińska, obejmuje ono: ekologię gospodarczą, środowiskową i społeczną, ludzką ekologię życia codziennego, ekologię kulturową, zasadę dobra wspólnego, a także sprawiedliwość między pokoleniami (2020, s. 138).

Integralny wymiar ekologii w ujęciu Franciszka należy rozumieć przede wszystkim w kontekście nierozłącznych relacji pomiędzy różnymi obszarami kryzysu. Papież ma tu na myśli przede wszystkim wzajemne powiązania między przyrodą a społeczeństwem, które w niej żyje. Wskazują na to następujące słowa:

Nie ma dwóch odrębnych kryzysów, jeden środowiskowy, a drugi społeczny, ale istnieje jeden złożony kryzys społeczno-ekologiczny. Wytyczne dotyczące rozwiązania wymagają zintegrowanego podejścia do walki z ubóstwem, aby przywrócić godność wykluczonym i jednocześnie zatroszczyć się o naturę (Papież Franciszek, 2015, s. 112).

Ogólnie rzecz biorąc, realizacja wskazań papieskich wpisujących się w ramy ekologii integralnej stanowi poważne wyzwanie i nie jest możliwa bez odpowiedniej edukacji. W tym kontekście szczególnej uwagi wymaga działalność podmiotów wdrażających wartości, o których mówi papież Franciszek. Jednym z nich jest Caritas Polska.

Caritas Polska – charakterystyka organizacji

Caritas Polska jest instytucją pomocową Kościoła katolickiego. Wśród strategicznych kierunków jej działalności znajdują się m.in. gotowość niesienia pomocy w przypadku kryzysów humanitarnych, zagrożeń dla zdrowia publicznego oraz klęsk żywiołowych – zarówno na terenie Polski, jak i poza jej granicami. Wśród celów organizacji wymienia się również integralny rozwój człowieka poprzez eliminowanie deficytów społecznych oraz promowanie programów zrównoważonego rozwoju. Co więcej, członkowie Caritas Polska oraz osoby z nią współpracujące prowadzą działalność charytatywną i humanitarną, m.in. poprzez udzielanie pomocy materialnej osobom potrzebującym oraz realizację programów wsparcia skierowanych do różnych grup społecznych. Przejawem tej aktywności są także zbiórki publiczne (*Misja i statut*).

Z informacji podanych na głównej stronie internetowej Caritas Polska wynika, że od 2004 r. podmiot ten posiada status organizacji pożytku publicznego (OPP) (*O nas*), co wskazuje na przynależność do trzeciego sektora. Trzeci sektor to innymi słowy przestrzeń aktywności społecznej usytuowana między państwem a rynkiem – sektorem publicznym a prywatnym. W przeciwieństwie do podmiotów prywatnych, a więc nastawionych na zysk (Łosiewicz, 2018, s. 276), organizacje pozarządowe są non profit. Ich zasadniczym celem jest działalność o charakterze publicznym, przejawiająca się w rozwiązywaniu problemów społecznych oraz służbie na rzecz dobra wspólnego (Tkocz, 2016, s. 24).

Działania podejmowane przez podmioty pozarządowe mają ścisły związek z marketingiem społecznym. Pojęcie to zostało zdefiniowane po raz pierwszy w 1971 r. przez Philipa Kotlera i Geralda Zaltmana jako: „proces planowania, wdrażania i kontrolowania programów ukierunkowanych na wzrost adaptacji idei społecznych” (1971, s. 5). Chociaż marketing społeczny bazuje na zasadach marketingu komercyjnego, odnosi się on do wartości uznawanych za społecznie pożądane – m.in. w zakresie zmiany postaw lub zachowań jednostek na społecznie pożądane (Tkocz, 2016, s. 26).

Projekt „Caritas Laudato si’”, którego pełna nazwa brzmi: „Caritas Laudato Si’: Aktywna edukacja wspólnot Caritas w zakresie przeciwdziałania nadkonsumpcji w dążeniu do gospodarki o obiegu zamkniętym”, stanowi przykład wspomnianej wyżej aktywności społecznej. Jest on realizowany przez organizację Caritas Polska i współfinansowany ze środków Narodowego Funduszu Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej. Zgodnie z informacjami podawanymi przez inicjatorów tego projektu należy go uznać za praktyczny przejaw działalności NGO w obszarze kształtowania świadomości ekologicznej (*Ekologia integralna*).

Analiza działalności komunikacyjnej projektu „Caritas Laudato si”

Analiza działalności komunikacyjnej projektu „Caritas Laudato si” zostanie przedstawiona w odniesieniu do pytań badawczych sformułowanych we wstępie. Należy zauważyć, że wzajemnie się one przenikają i uzupełniają.

W kontekście pytania dotyczącego nośników przekazów oraz metod i narzędzi komunikacyjnych w pierwszej kolejności dokonano kategoryzacji działań komunikacyjnych podejmowanych przez nadawców tej inicjatywy. Wyróżniono takie aktywności, jak informowanie, angażowanie (motywowanie) oraz przekonywanie adresatów do określonych wartości, a także promowanie projektu. Kategorie tych działań – z uwzględnieniem ich specyfiki – przedstawiono w tabeli 1.

Tabela 1. Kategorie działań komunikacyjnych podejmowanych w ramach projektu „Caritas Laudato si”

Kategorie działań komunikacyjnych	Informowanie odbiorców	Angażowanie (motywowanie) odbiorców	Przekonywanie odbiorców	Promowanie projektu
Specyfika	Przekazywanie odbiorcom informacji dotyczących ekologii integralnej oraz podnoszenie ich świadomości w tym zakresie.	Podjęcie działań o charakterze angażującym i motywującym odbiorców – m.in. poprzez budowanie społeczności oraz otwartość na dialog – w ramach prowadzonych profili w mediach społecznościowych.	Prowadzenie narracji o charakterze perswazyjnym w kontekście apeli i wezwań do podjęcia określonych działań na rzecz środowiska – zgodnie z przekazem papieża Franciszka, zawartym w encyklice <i>Laudato si’</i> .	Obejmuje dwa typy promocji: a) wewnętrzną – skierowaną głównie do zespołu, wolontariuszy i partnerów projektu; b) zewnętrzną – ukierunkowaną na przedstawicieli mediów.

Źródło: opracowanie własne.

Należy podkreślić, że strona internetowa stanowi główny kanał komunikacyjny omawianej inicjatywy, będący jej swoistą wizytówką. Można ją uznać za niemal wzorową – zarówno pod względem treści, jak i formy – ze względu na jej wyjątkową czytelność. W kontekście wizualnym zawiera elementy przyciągające uwagę odbiorców poprzez nawiązywania do tematyki ekologicznej, czego

przykładem jest dominacja koloru zielonego. Z kolei w warstwie merytorycznej wyróżnia się bogactwem treści, na co wskazuje m.in. podstrona „Biblioteka”, zawierająca liczne materiały edukacyjne – w tym poradniki, opracowania naukowe, a także plik do pobrania encykliki *Laudato si'* w bezpłatnej wersji PDF (*Biblioteka*). Istotnym elementem strony jest także elektroniczna książka w postaci przewodnika mającego ułatwić wdrażanie ekologicznych zmian w codziennym życiu. E-book ten można pobrać bezpłatnie po zapisaniu się do newslettera (*Ekobook*), który stanowi kolejny kanał komunikacyjny projektu. Innym kanałem komunikacyjnym wykorzystywanym przez nadawców inicjatywy są podcasty poświęcone tematyce ekologicznej. Aktualnie (stan na 21 maja 2025 r.) na jednej z podstron dostępnych jest pięć tego rodzaju materiałów (*Podcasty o ekologii*). Zróżnicowanie omówionych pokrótce nośników oraz bogactwo dostępnych na nich treści przesądza o informacyjnym charakterze projektu, wpisującego się w kategorię działań komunikacyjnych, do których należy informowanie odbiorców.

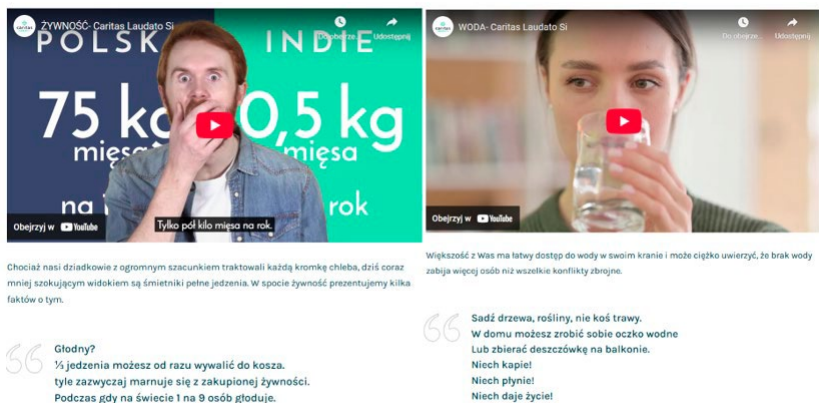
Poza stroną internetową nadawcy projektu prowadzą również działalność komunikacyjną w obszarze mediów społecznościowych. Obejmuje ona trzy platformy: Facebook, Instagram oraz YouTube. Wykorzystanie tych kanałów potwierdza, że inicjatorzy omawianego przedsięwzięcia są otwarci na dialog i nastawieni na budowanie społeczności, co wpisuje się w ramy kategorii angażowania (motywowania) odbiorców. Jak już zasygnalizowano, ze względu na ograniczenia objętościowe publikacji konieczne było pominięcie analizy tych platform. Warto jednak zaznaczyć, że profile projektu „Caritas Laudato si'” w mediach społecznościowych mogą stanowić przestrzeń do dalszych badań w obszarze tematyki niniejszego artykułu.

W obrębie działalności promocyjnej podejmowanej przez nadawców analizowanego projektu wyróżniono promocję wewnętrzną oraz zewnętrzną (medialną). Szczególną rolę w tym zakresie odgrywa aktywność obejmująca takie narzędzia, jak public relations oraz media relations. Jest ona kluczowa dla komunikacji marketingowej w jej klasycznym wymiarze. Należy jednak podkreślić, że działania tego typu są również realizowane przez podmioty trzeciego sektora w odniesieniu do promocji ich działalności, obejmującej budowanie pozytywnego wizerunku, rozpoznawalności, a także prezentowania misji organizacji. W ramach komunikacji promocyjnej w obszarze wewnętrznym podejmowane są działania skierowane przede wszystkim do wolontariuszy, zespołu oraz partnerów projektu. W wymiarze zewnętrznym natomiast adresatami tych działań są głównie przedstawiciele mediów. Obszar działalności media relations znajduje swoje odzwierciedlenie m.in. na podstronie „Dla mediów”, umieszczonej na oficjalnej stronie internetowej projektu „Caritas Laudato si'”. Jak podają organizatorzy, zakładka ta jest skierowana do dziennikarzy, agencji prasowych oraz wszystkich zainteresowanych współpracą medialną. Ponadto zamieszczono tam informację o możliwości zapisania się do newslettera prasowego.

Dodatkowo podkreślono: „jesteśmy otwarci na współpracę przy wywiadach i innych materiałach. Wsparcie dziennikarzy jest nieocenione w niesieniu przesłania *Laudato si'*” (*Dla mediów*).

Przechodząc do omówienia wyników analizy w zakresie drugiego pytania badawczego, należy zaznaczyć, że jednym z podstawowych elementów przesłania encykliki *Laudato si'* – nawiązującym bezpośrednio do kryzysu klimatyczno-ekologicznego, a zarazem obecnym w przekazach analizowanej inicjatywy – jest sytuacja osób ubogich. Problem ten został wyeksponowany poprzez nawoływanie (innymi słowy przekonywanie odbiorców) do podejmowania konkretnych działań mających na celu ograniczenie marnowania żywności. Ponadto, jak już wcześniej wspomniano, w przesłaniu Franciszka widoczna jest również troska o samą przyrodę, w tym o zwierzęta. Nadawcy analizowanego projektu także odwołują się do tej wartości, czego przejawem są m.in. apele kierowane do odbiorców o niezaśmiecanie środowiska czy oszczędzanie wody. Wątki te wybrzmiewają m.in. w ogólnopolskiej kampanii „Caritas Laudato si'”, w ramach której powstało sześć spotów edukacyjnych poświęconych takim zagadnieniom, jak żywność, bioróżnorodność, klimat, woda i powietrze. Zgodnie z założeniami nadawców projektu, materiały te mają wzbudzać w odbiorcach wrażliwość ekologiczną oraz ukazywać, w jaki sposób można dbać o środowisko. Ilustracja 1 przedstawia przykłady omówionych wyżej przekazów, zawierających elementy przesłania encykliki *Laudato si'*, które nawiązują do kryzysu klimatyczno-ekologicznego. Warto dodać, że mają one wymiar perswazyjny, na co wskazują m.in. takie określenia, jak: „Sadź drzewa, rośliny, nie koś trawy” (*Eko spoty*).

Ilustracja 1. Przykładowe przekazy projektu „Caritas Laudato si'” zawierające elementy przesłania encykliki *Laudato si'*



Źródło: Strona internetowa projektu „Caritas Laudato si’”, *Eko spoty*, <https://laudatosi.caritas.pl/artykuly/6-spotow-edukacyjnych-laudato-si/> (dostęp: 21.05.2025).

Godny uwagi jest fakt, że inicjatorzy projektu prowadzą działalność nie tylko w przestrzeni cyfrowej. Praktyczny wymiar ich postulatów i apeli uwidacznia się również w sferze offline – w formie przyjętej koncepcji „Wspólnot Działania” (ang. *communities of care*). Polega ona tym, że jej członkowie nie tylko przekazują sobie nawzajem wiedzę i umiejętności oraz uczestniczą w określonych aktywnościach edukacyjnych, lecz także podejmują pracę nad wyzwaniami środowiskowymi. W konsekwencji prowadzi to do zmiany postaw i wynikających z nich decyzji, w tym również wyborów konsumpcyjnych (*Wspólnoty Działania*). Ponadto działalność komunikacyjna projektu w przestrzeni publicznej stanowi zachętę do podejmowania określonych inicjatyw, takich jak np. „Podzielnik”. Jest to przedsięwzięcie, które funkcjonuje na zasadzie sklepu z używanymi rzeczami, jednak jego idea opiera się na nieodpłatności. Realizatorzy projektu przedstawiają konkretne wskazówki dotyczące tego, jak można stworzyć tego rodzaju inicjatywę (*Zalóż swój podzielnik*).

Podsumowując, w ramach projektu „Caritas Laudato si’” podejmowane są liczne i zróżnicowane działania komunikacyjne, odnoszące się bezpośrednio do refleksji papieża Franciszka. Różnorodne aktywności oraz środki wykorzystywane w celu dotarcia z przekazem do szerokiego grona odbiorców wpisują się w istotę koncepcji papieża Franciszka, jaką jest ekologia integralna – rozumiana w jej holistycznym wymiarze.

Podsumowanie

W świetle zaprezentowanych rozważań należy podkreślić, że pożądane są wszelkie działania podejmowane na rzecz przeciwdziałania zagrożeniom będącym konsekwencją postępującego kryzysu klimatyczno-ekologicznego. Aktywności realizowane w ramach trzeciego sektora – w obszarze edukacji ekologicznej – takie jak projekt „Caritas Laudato si’”, stanowią jeden z przejawów tego rodzaju zaangażowania. Przykład omawianego projektu można uznać za szczególnie ze względu na jego kontekst religijny, obejmujący bezpośrednie odniesienia do encykliki *Laudato si’* papieża Franciszka, powszechnie znanej i szeroko dyskutowanej w różnych środowiskach. Jak podkreślił sam autor encykliki we wstępie, przesłanie tego dokumentu ma charakter uniwersalny, gdyż skierowane jest do wszystkich mieszkańców Ziemi – niezależnie od ich wyznania czy światopoglądu: „(...) chciałbym zwrócić się do każdej osoby mieszkającej na tej planecie. (...) W tej encyklice proponuję nawiązanie dialogu ze wszystkimi w odniesieniu do naszego wspólnego domu” (Papież Franciszek, 2015, s. 4). Tym samym treści zawarte w tym dokumencie mogą stanowić wzór oraz inspirację dla innych

organizacji zaangażowanych w edukację ekologiczną – również tych niezwiązanych ze środowiskiem katolickim.

W zakresie szeroko pojętej działalności proekologicznej na szczególną uwagę zasługuje rola mediów. Odgrywają one kluczową funkcję w kształtowaniu świadomości ekologicznej – zarówno ze względu na swój potencjał, jak i odpowiedzialność społeczną. Potencjał środków masowego przekazu przejawia się przede wszystkim w działalności edukacyjnej, koncentrującej się na zagadnieniach związanych z ekologią i podejmowanej przez różne podmioty. Jak wynika z przeprowadzonego badania, nadawcy projektu „Caritas Laudato si” wykorzystują zróżnicowane kanały komunikacyjne oraz posługują się licznymi metodami i narzędziami marketingowymi, aby dotrzeć do jak najszerszego grona odbiorców.

Świadomość ekologiczna w obszarze ekologii integralnej, propagowanej przez papieża Franciszka, ma szczególne znaczenie ze względu na eskalację zagrożeń klimatyczno-środowiskowych. W tym kontekście niezbędne są działania podejmowane przez zróżnicowane podmioty – zarówno na poziomie globalnym, jak i lokalnym, poprzez angażowanie społeczności w jej najbliższym otoczeniu. Co istotne, edukacja obywateli w zakresie wprowadzania niewielkich zmian w tym obszarze może mieć kluczowe znaczenie. Ważną rolę w tym procesie odgrywają organizacje pozarządowe. Potencjał tych podmiotów – wynikający z możliwości dotarcia z przekazem do szerokiego grona odbiorców przy wykorzystaniu odpowiednich kanałów komunikacyjnych oraz zastosowaniu właściwych metod i narzędzi – znacząco wzrasta również, gdy odwołują się one do autorytetu. W analizowanym przypadku jest to autorytet papieża, który w naturalny sposób współgra z omawianymi działaniami i wzmacnia ich wiarygodność.

W odniesieniu do potrzeby rozpowszechniania edukacji ekologicznej, opartej na filarach etycznych, zasadnicze znaczenie ma przywrócenie doświadczenia więzi z naturą oraz poczucia sprawczości w świecie społecznym. Fundamentem tych działań powinna być jednak nadzieja, rozumiana w tym kontekście jako poczucie mocy dokonywania zmian w swoim otoczeniu oraz realnej perspektywy podejmowania określonych aktywności. Jej obecność prowadzi do moralnego przekonania o wartości podejmowanego wysiłku i o tym, że właściwe zmiany są możliwe do przeprowadzenia. Brak nadziei natomiast sprawia, że działania na rzecz poprawy sytuacji ekologicznej tracą sens, prowadząc do zmęczenia moralnego i swoistego marazmu (Urbaniak, 2020, s. 88). Warto podkreślić, że owa nadzieja szczególnie wybrzmiewa w przesłaniu papieża Franciszka zawartym w encyklice *Laudato si'*, którego praktycznym odzwierciedleniem jest projekt „Caritas Laudato si’”. Wyrazem tej wiary, optymizmu i wdzięczności papieża niech będą słowa zaczerpnięte z tego dokumentu: „Ludzkość jest jeszcze zdolna do współpracy w budowaniu naszego wspólnego domu. Pragnę

wyrazić uznanie, dodać otuchy i podziękować wszystkim, którzy angażują się na rzecz ochrony naszego wspólnego domu” (Papież Franciszek, 2015, s. 13).

BIBLIOGRAFIA

- Informacja prasowa (11.12.2024). *Głośno, ale czy skutecznie? Analiza odbioru protestów Ostatniego Pokolenia*. PublicRelations.pl. Pozyskano z: <https://publicrelations.pl/glosno-ale-czyskutecznie-analiza-odbioru-protestow-ostatniego-pokolenia/> (dostęp: 20.05.2025).
- Jaromi, S. (2019). *Boska Ziemia*. Kraków: Znak.
- Jasikowska, K. i Pałasz, M. (2022a). Słownik klimatyczno-ekologiczny. 400 pojęć z wielu nauk. W: K. Jasikowska i M. Pałasz (red.), *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Biblioteka Jagiellońska, 777–843.
- Jasikowska, K. i Pałasz M. (2022b). Wstęp. Kryzys klimatyczno-ekologiczny i akademia: emocje, polityczność, wyobrażenia. W: K. Jasikowska i M. Pałasz (red.), *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Biblioteka Jagiellońska, 7–30.
- Kamińska, A. (2020). „Nie ma ekologii bez antropologii”. O zubożeniu ekologiczno społecznym, w oparciu o koncepcję „ekologii integralnej” papieża Franciszka. W: M. Urbaniak (red.), *Edukacja Etyczna. Etyczne implikacje katastrofy klimatyczno-środowiskowej*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP, 17/2020, 123–149.
- Kotler, Ph. i Zaltman, G. (1971). Social Marketing. An Approach to Planned Social Change. *Journal of Marketing*, 35(3).
- Kudelko, N. (2019). Wpływ reklamy społecznej na deklarowane zachowania odbiorców na przykładzie studentów Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. *Przedsiębiorczość – Edukacja*, 15(2), 106–124.
- Łosiewicz, M. (2018). *Nowe media w trzecim sektorze. Krytyczna analiza tendencji i uwarunkowań*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Niewiadomski, K. (2015). Komunikacja niewerbalna w misji nowej ewangelizacji: aspekt teologicznomoralny. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 36/4, 53–65.
- Papież Franciszek. (24.05.2015). *Laudato si'* (Encyklika poświęcona trosce o wspólny dom). Watykan. Pozyskano z: http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf (dostęp: 21.05.2025).
- Ptaszyńska, A.A. (2019). Antropocen, wielkie przyspieszenie i insektagedon. *Kosmos. Problemy Nauk Biologicznych*, 68(4), 553–560.
- Sitko, B. (2021). Wegetarianizm ekologiczny jako ratunek dla klimatu i środowiska. Wybrane problemy i kierunki proekologicznych działań. *Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media*, 8(2), 43–57.

- Sitko, B. (2022). Zdrowie ludzi i zwierząt a chów masowy w działaniach komunikacyjnych Koalicji Społecznej Stop Fermom Przemysłowym. W: B. Sitko, E. Kurowicz-Roman i D. Kobylański (red.), *Świat wobec współczesnych wyzwań społecznych*. Łódź: Wydawnictwo Naukowe ArchaeGraph, 83–92.
- Skubała, P. (2020). Myślenie relacyjne, inkluzyjne w dobie kryzysu klimatycznego. W: M. Urbaniak (red.), *Edukacja Etyczna. Etyczne implikacje katastrofy klimatyczno-środowiskowej*, 17, 5–16.
- Strona internetowa Caritas Polska. *Misja i statut*. <https://caritas.pl/misja-i-statut/> (dostęp: 22.05.2025)
- Strona internetowa Caritas Polska. *O nas*. <https://caritas.pl/o-nas/> (dostęp: 22.05.2025).
- Strona internetowa projektu „Caritas Laudato si’”. *Biblioteka*, <https://laudatosi.caritas.pl/biblioteka/> (dostęp: 21.05.2025).
- Strona internetowa projektu „Caritas Laudato si’”. *Dla mediów*. <https://laudatosi.caritas.pl/dlamediow/> (dostęp: 21.05.2025).
- Strona internetowa projektu „Caritas Laudato si’”. *Ekobook*, <https://laudatosi.caritas.pl/ekobook/> (dostęp: 21.05.2025).
- Strona internetowa projektu „Caritas Laudato si’”. *Ekologia integralna*, <https://laudatosi.caritas.pl/ekologia-integralna/> (dostęp: 21.05.2025).
- Strona internetowa projektu „Caritas Laudato si’”. *Eko spoty*, <https://laudatosi.caritas.pl/artykuly/6-spotow-edukacyjnych-laudato-si/> (dostęp: 21.05.2025).
- Strona internetowa projektu „Caritas Laudato si’”. *Podcasty o ekologii*, <https://laudatosi.caritas.pl/biblioteka/> (dostęp: 21.05.2025).
- Strona internetowa projektu „Caritas Laudato si’”. *Wspólnoty Działania*, <https://laudatosi.caritas.pl/wspolnoty-dzialania/> (dostęp: 21.05.2025).
- Strona internetowa projektu „Caritas Laudato si’”. *Założ swój podzielnik*, <https://laudatosi.caritas.pl/podzielnik/zaloz/> (dostęp: 21.05.2025).
- Sztompka, P. (2019). Autentyczność przekazu w komunikacji międzyludzkiej. Sekret papieża Franciszka. W: W. Misztal, R. Nęcek i M. Radej (red.), *Papież Franciszek i współczesność: Z refleksji nad fenomenem komunikowania się*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 59–70.
- Tkocz, A. (2016). Rola marketingu społecznego w kształtowaniu zmian społecznych, *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 458, 23–32. DOI: 10.15611/pn.2016.458.02.
- Urbaniak, M. (2020). O projekcie nowej etyki środowiskowo-klimatycznej. Zarys podstawy aksjologicznej projektu. W: M. Urbaniak (red.), *Edukacja etyczna. Etyczne implikacje katastrofy klimatyczno-środowiskowej*, 17, 77–92.
- Wasilik, K. (2014). Trendy w zachowaniach współczesnych konsumentów – konsumpcjonizm a konsumpcja zrównoważona. *Konsumpcja i Rozwój*, 1(6), 66–74.

Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania badawcze koncentrują się na problematyce marketingu społecznego, ze szczególnym uwzględnieniem komunikacji organizacji pozarządowych. Uzupełnieniem tych zainteresowań jest edukacja medialna, obejmująca zagadnienia kompetencji medialnych, krytycznego odbioru treści komunikacyjnych oraz świadomego uczestnictwa w środowisku mediów współczesnych.

Michał Zalewski

<http://orcid.org/0009-0002-4905-0124>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

zalewski.michal1987@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.33

Dekolonialne szczeliny

Recenzja: Walsh, C.E. (2023). *Rising Up, Living On: Re-Existences, Sowings, and Decolonial Cracks*. Durham: Duke University Press, ss. 331.

Pozostałości kolonialnego dziedzictwa w krajach globalnego południa zaczynają coraz wyraźniej się rozpadać. Tym, co powoli rozsadza je od środka, jest postępujący rozwój debaty dekolonialnej, widoczny zarówno w oddolnych inicjatywach i ruchach społecznych, jak i w ogromnej liczbie publikacji poświęconych nowej dekolonizacji. Z powstałych pęknięć i szczelin wyłania się oryginalna perspektywa poznawcza – nowe interpretacje historii, nowe pojęcia i kategorie oraz nowe metody konstruowania dyskursu naukowego. Książka Catherine E. Walsh jest jednocześnie teoretycznym opracowaniem tego zjawiska oraz jego doskonałym przykładem.

Autorka, urodzona w Stanach Zjednoczonych, obecnie pracująca na uniwersytecie w Quito w Ekwadorze, od lat zaangażowana jest w walkę z systemowymi nierównościami dotyczącymi mniejszości etnicznych tak na terenie USA, jak i w Ameryce Południowej. Jej publikacje wyrastają bezpośrednio z tej aktywności, integrując w sobie praktykę działania z teoretyczną refleksją. *Rising up, living on* powstała jako kolejna pozycja z serii *On decoloniality* (obecnie 6 książek), stworzonej przez Walsh we współpracy z Walterem Mignolo – jednym z głównych reprezentantów nowej dekolonizacji. Ich wspólna monografia *On decoloniality: concepts, analytics, praxis* z 2018 r. jest jedną z najlepszych pozycji wprowadzających w zagadnienia poruszane także przez innych autorów tego nurtu, jak Nelson Maldonado-Torres czy Boaventura de Sousa Santos. Autorzy ci są ciągle mało obecni w polskich studiach postkolonialnych, a ich prace nie doczekały się jeszcze tłumaczeń na język polski. O ile w przypadku Mignolo czy de Sousy Santosa można jeszcze znaleźć polskie artykuły dotyczące np. kwestii epistemicznej niesprawiedliwości lub pluralizmu poznawczego, o tyle Walsh pozostaje postacią praktycznie nieznaną.

Podobnie jak wszyscy dekolonialni autorzy, C. Walsh oddziela kolonializm (*colonialism*) od kolonialności (*coloniality*), definiując tę drugą jako ukrytą strukturę kolonialnych praktyk, odpowiedzialną za konfigurowanie

i przekształcanie lokalnych sposobów poznania i wzorców kulturowych. Kolonialność wytwarza hegemoniczną narrację, w której centrum znajdują się idee rasy i płci, mechanizmy klasyfikacji grup społecznych, a także kontrola nad wiedzą i władzą. Podczas gdy kolonializm jest pewnym procesem historycznym, kolonialność stanowi warunek jego możliwości oraz matrycę działania, a co za tym idzie, okazuje się od niego dużo trwalsza i znacznie odporniejsza na polityczno-ustrojowe transformacje.

Monografia Walsh to próba eksploracji i pogłębienia pęknięć pojawiających się w kolonialnej matrycy, co autorka czyni poprzez programowe dopuszczenie do głosu lokalnych narracji powstałych w kontrze do dominującej zachodniej perspektywy poznawczej. Pytania, które stawia, dotyczą możliwości epistemicznego wyzwolenia z kolonialnego dyskursu, czyli tzw. reegzystencji – opowiedzenia siebie na nowo i wcielenia tej opowieści w życie. Celem Walsh jest wybudzenie czytelnika z „kolonialnej drzemki”, zasianie niepokoju i zmobilizowanie do działania.

Jako że kolonialność doświadczana jest, w zależności od kontekstu, na różne sposoby, badaczka zbiera w swojej pracy głosy płynące z wielu kierunków (kobiety Ameryki Łacińskiej, które padły ofiarą przemocy, dyskryminowani rasowo studenci, działający w Amazonii ekologiczni aktywiści), dając im w pełni wybrzmieć i zaistnieć w dyskusji. Główny kontekst stanowi jednak jej własna historia życia, zinterpretowana jako proces dekolonizacji myślowych schematów i sposobów funkcjonowania. W metodzie prowadzenia wywodu przyjętej przez Walsh indywidualne doświadczenie i wpływająca z niego teoria – dająca z kolei podstawy do dalszej praktyki – tworzą pętlę hermeneutyczną, która zostaje przedstawiona jako zasadnicza metoda nowej dekolonizacji.

Pierwszy rozdział *Rising up, living on* poświęcony jest przemocy istniejącej wewnątrz ciągle obecnych w świecie kolonialnych struktur, a także kluczowemu dla Walsh pojęciu „szczeliny” (*cracks*). Autorka wpada przy tym w manierę często spotykaną u dekolonialnych myślicieli, polegającą na opisywaniu wielu form przemocy naraz i wiązaniu ich ze sobą w dość arbitralny sposób. Od represjonowania niezależnych studentów i profesorów, poprzez zbrojne konflikty w Kolumbii i militaryzację Amazonii podczas pandemii COVID-19, po przemoc wobec kobiet i związki między ortodoksyjną religią a nacjonalistyczną prawicą – czytelnik zderza się z dość nieuporządkowanym katalogiem problemów Ameryki Łacińskiej i świata. Choć niektóre z tych kwestii Walsh opracowuje w interesujący sposób, odnosząc się np. do teorii wojny jako projektu społecznego Maldonado-Torresa (s. 21), i choć stara się pokazać ich wspólny mianownik: kolonialność rozumianą jako przemoc, wywłaszczenie, konflikt i śmierć (s. 48), to jednak pozostawia wrażenie, że usiłuje za wszelką cenę wymienić wszystkie możliwe rodzaje przemocy, nie przejmując się uzasadnieniem związków między nimi. Ostatecznie, pod natłokiem przykładów, jej wywód traci na wyrazistości.

Remedium na (neo)kolonialną przemoc mają stanowić „szczeliny” w jej pozornie nienaruszalnej strukturze. Szczeliny to miejsca i sytuacje, w których spod powierzchni kolonialnego dziedzictwa wybija się na światło dzienne to, co do tej pory trzymane było głęboko w ukryciu. Jako takie stanowią konkretny, umiejscowiony w czasie i przestrzeni punkt wyjścia dekolonialnego myślenia. Dla Walsh są one metodą, strategią i *praxis* dekolonializmu, lokum myślenia i konstruowania alternatywnej narracji o świecie, punktem prześwitu w stronę tego, co inne i nowe. Nie jest to jej autorska koncepcja: o szczelinach pisze Mignolo w swojej teorii „myślenia granicznego” (*border thinking*), inspirowanej z kolei *La Frontera* Glorii Anzaldúy. Warto jednak podkreślić centralną pozycję, jaką Walsh przyznaje „szczelinom” w projekcie reegzystencji, wyzwolenia i nowej samoidentyfikacji.

Drugi rozdział ma wyraźnie autobiograficzny charakter. Badaczka skupia się na swoich doświadczeniach z systemem edukacji w USA i Ekwadorze – najpierw jako uczennica, potem działaczka społeczna i profesorka – zwłaszcza na przypadkach systemowej nierówności i wykluczenia ze względu na język bądź przynależność etniczną. Opisuje na własnym przykładzie, jak nieprzychylnie dekolonialnemu podejściu do nauki może być środowisko akademickie. Wspomina swój udział w ruchach feministycznych, kontakty z rdzenną ludnością Amazonii oraz życie we wspólnocie edukacyjnej zapatystów (Zapatystowskiej Armii Wyzwolenia Narodowego, EZLN).

Celem Walsh nie jest pisanie pamiętnika. Swoją osobistą historię ubiera w teoretyczną formułę „pytającego wędrowania” (*walking and asking*), którą prezentuje jako praktyczną metodologię i narzędzie dekolonizacji. Pytające wędrowanie to metoda oduczania się kolonialnych schematów i otwierania – np. w kontakcie z rdzenną ludnością – na inne sposoby funkcjonowania w świecie, co ma prowadzić do rozwijania dekolonialnej świadomości. W ten sposób teoria zyskuje umocowanie w doświadczeniu lokalnego kontekstu. Tylko taka teoria (zdobyta w działaniu) może być następnie punktem wyjścia do dalszej, z każdym krokiem bardziej dekolonialnej, praktyki. Walsh znów nie mówi tu nic nowego. Jest to kluczowy metodologiczny postulat wszystkich dekolonialnych myślicieli, sięgający korzeniami do latynoamerykańskiej teologii i filozofii wyzwolenia, gdzie dialektyczna wymiana pomiędzy teoretyczną refleksją a życiową *praxis* stanowiła warunek społecznej użyteczności myślenia (Ellacuría, 2013) i gwarantowała, jak pisał Enrique Dussel (1999), wolność od ideologizacji i pustej abstrakcji. Tworząc metaforę pytającego wędrowania, Walsh w nowy i obrazowy sposób wyraża ugruntowaną już ideę sprzężenia teorii z praktyką.

Drugim konceptem wprowadzonym przez autorkę w tym rozdziale jest „odszkolenie” (*deschooling*), będące jej dekolonialnym postulatem wobec systemu edukacji. Celem odszkolenia jest przełamanie edukacyjnego monopolu państwa oraz państwowych instytucji, a także reforma sformalizowanego

trybu uprawiania nauki. Walsh idzie w ślady Ivana Illicha (1976), który w klasycznej pozycji *Spółczesność bez szkoły* argumentował, że zorganizowana państwowo edukacja nie sprzyja ani zdobywaniu wiedzy, ani rozwijaniu sprawiedliwości społecznej, a sama szkoła stała się niczym więcej niż nowym rodzajem przedsiębiorstwa. Odszkolenie ma umożliwić inkulturację edukacji i dostosowanie jej do lokalnego kontekstu np. Amazonii. Według Walsh, obecne instytucje i metody, oparte na zachodnim modelu edukacyjnym, nie tylko nie realizują swojego zasadniczego celu, ale, co więcej, mają przemocowy i wykluczający charakter wobec szerokich grup społecznych w Ameryce Łacińskiej. Sytuacja ta wymaga wypracowania zupełnie nowej dekolonialnej pedagogiki, wzorowanej na pedagogice uciśnionych Paulo Freirego, a więc motywowanej „humanistyczną szczodrością” (Freire, 2017, s. 28), a także, co ważne dla Walsh, będącej drogą wyzwolenia wiedzy oraz sposobów jej zdobywania. Jako wzór autorka podaje wspólnotę edukacyjną zapatystów (s. 188–122), co stanowi o tyle ciekawość, co kontrowersyjny przykład (Zapatystowską Armię Wyzwolenia Narodowego można zaklasyfikować jako marksistowski ruch rewolucyjny). Stosunek czytelnika do tego fragmentu, a pewnie i do samej Walsh, może więc zależeć od jego/jej osobistych preferencji politycznych.

Rozdział trzeci skierowany jest przeciwko klasyfikacjom społecznym, przede wszystkim ze względu na rasę i płeć. Walsh idzie tu śladem innych myślicieli dekolonialnych, uznając te dwie kategorie za fundacyjne dla kolonialnej narracji definiującej, kto jest, a kto nie jest pełnoprawną istotą ludzką. Podobnie do innych autorów nie uzasadnia obszernie powiązania patriarchy z kolonializmem. Stwierdza jedynie, że chociaż w rdzennych społecznościach też funkcjonował patriarchy, nie posiadał on tam takiego ładunku znaczeniowego jak ten europejski i przez to nie pociągał za sobą uprzedmiotowienia kobiet lub jakichkolwiek form przemocy. Związek pomiędzy kolonializmem jako takim a społeczną nierównością ze względu na płeć wydaje się autorce czymś tak oczywistym, że nie czuje ona potrzeby szerszego wyjaśnienia tej kwestii – ze szkodą dla czytelnika.

Interesującym elementem jest z kolei zestawienie przez nią opozycji: mężczyzna–kobieta i rozum–natura w kontekście kolonialnym. Według Walsh zachodzi paralela pomiędzy patriarchalnym uprzedmiotowieniem kobiet a chrześcijańskim uprzedmiotowieniem natury. Oba te motywy europejskiego imaginariusium spotkały się w kolonialnej praktyce dominacji i przemocy, dewastującej dotychczasowy porządek naturalny i społeczny oraz zastępującej go nowymi regułami podporządkowania (s. 135–164). Tam, gdzie wcześniej istniała harmonia – pomiędzy płciami i między człowiekiem a naturą, pod wpływem kolonialnym zapanowała hierarchia i dominacja. Autorka rozwija tę intuicję, opisując ruchy indiańskich kobiet walczących w obronie Amazonii i przeciwstawiając je zainicjowanym przez mężczyzn działaniom eksterminującym puszcę amazońską. Rozumowanie Walsh jest oryginalne i prowokujące do myślenia. Należy jednak

zapytać, czy zakładana w nim analogia: kobieta–natura nie jest już sama w sobie patriarchalna i w związku z tym – idąc za logiką tekstu – głęboko kolonialna. Jeśli tak, oznaczałoby to, że autorka dekonstruuje patriarchat za pomocą stworzonych przez niego klasyfikacji i stereotypów, wpadając jednocześnie w kolonialne schematy.

Rozdział czwarty poświęcony jest idei państwa narodowego, która, w opinii Walsh, jest zbyt redukcjonistyczna i nie bierze pod uwagę multietniczności krajów postkolonialnych. Politycznym celem nowego dekolonializmu staje się redefinicja roli rdzennej ludności we współczesnym społeczeństwie, jej autonomia i prawo do samostanowienia. Zasadniczy postulat autorki, aby państwo narodowe przestało być centralnym punktem odniesienia w organizacji życia społecznego, ma, poczynając od Frantza Fanona, długą historię w postkolonialnej debacie. Unikalnym wkładem Walsh jest przedstawienie tej kwestii w konkretnym kontekście społecznych i politycznych sporów toczących się w minionych latach w Boliwii i Ekwadorze. Badaczka szeroko opisuje polityczną walkę rdzennych mieszkańców o własne prawa – na tyle szeroko, że momentami jej wywód zamienia się w minikronikę ruchu oporu (s. 194–225).

Ostatni, najkrótszy rozdział to rozbudowana metafora siania (*sowing*), podparta opisami różnych lokalnych praktyk zasiewu i będąca postulatem nowego rodzaju egzystencji w świecie wojen i przemocy. Owa „reegzystencja” – jedno z kluczowych pojęć nowego dekolonializmu – ma się realizować w obszarach, które zostały przedstawione w poprzednich rozdziałach: edukacji, kulturze i organizacji życia społecznego. Walsh, za pomocą nowej poetyki, artykułuje wizję i postulaty dobrze już ugruntowane wśród innych badaczy dekolonialnych. Jej wkład w tym miejscu dotyczy więc nie tyle treści, ile formy. Autorka wierzy w metaforę i siłę zaproponowanego obrazu, w nim rozpoznaje swoje własne zadanie oraz drogę naprzód dla tych, którzy podejmą się dekolonialnej *praxis*. Metafora siania – czyli także oczekiwania na to, co dopiero ma wyrosnąć – podkreśla zasadniczą myśl wyrażoną w całej książce: prawdziwe wyzwolenie z kolonializmu musi dopiero nadejść.

Integralną częścią aktualnego dyskursu dekolonialnego jest prowadzenie go sposób dekolonialny, czyli przełamujący formalny styl naukowego wyводу – styl, jak twierdzi wielu autorów, narzucony przez zachodnie instytucje produkcji wiedzy. Monografia Catherine Walsh jest tego doskonałym przykładem. Nie ma ona charakteru systematycznej refleksji, przeciwnie – teoria wyrasta w niej organicznie z indywidualnych historii, na czele z osobistą historią autorki. *Rising up, living on* nie posiada zwartej struktury. W książce pojawiają się fragmenty notatek z podróży lub protestów w Ekwadorze w 2019 r., listy pisane do zmarłych mentorów, głosy innych dekolonialnych badaczy/działaczy. Narracja przyjmuje momentami styl rewolucyjnych manifestów, co jest niezwykłym zjawiskiem wśród autorów tego nurtu. Walsh sporo pisze o samym pisaniu,

uzasadnia swój język i metodę, pokazuje je jako własne dojrzewanie do myślenia dekolonialnego.

W *Rising up, living on* Catherine E. Walsh przedstawia swoją własną dekolonialną perspektywę. Sposób, w jaki to robi, może prowokować do dyskusji o samym stylu uprawiania nauk społecznych, zwłaszcza w sytuacji opresji i niesprawiedliwości. Czy ma on być opisowym i oderwanym od kontekstu wywodem prowadzonym z obiektywnego „nikąd”, czy raczej powinien być zanurzony w konkretnych realiach i zaangażowany? Walsh nie ma żadnych wątpliwości: dekolonialna refleksja nie rodzi się w akademickich gabinetach, lecz wyrasta z praktycznej działalności na rzecz sprawiedliwości i wyzwolenia. Takie osobiste, mocno ideowe zaangażowanie prowadzi czasem autorkę do pewnych nieścisłości, a nawet sprzeczności, jak np. idealistyczny opis pracy kobiet w kuchni we wspólnocie zapatystów, przy którym autorka zdaje się nagle gubić swoją feministyczną optykę. Wyrażanie przez nią własnego światopoglądu, zwłaszcza w formie antykapitalistycznych i momentami marksistowskich manifestów, odstraszy z pewnością niektórych czytelników, zwłaszcza w tych częściach globu, gdzie lewicowe ideologie ciągle przywołują bolesne wspomnienia totalitarnej przemocy. Lektura Walsh może więc stanowić pewne intelektualne, światopoglądowe i metodologiczne wyzwanie, co nie zmienia faktu, że jest ona ważnym i wartościowym głosem w aktualnej refleksji dekolonialnej. *Rising up, living on* to pozycja warta uwagi zarówno dla badaczy najnowszych nurtów dekolonialnych, jak i osób zaciekawionych tą ciągle mało popularną w Polsce tematyką.

BIBLIOGRAFIA

- Dussel, E. (2003). *Philosophy of Liberation*, tłum. A. Martinez, C. Morkovsky. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Ellacuría, I. (2013). *The Liberating Function of Philosophy*, tłum. M. Wilde, M. Lee. W: M. Lee (red.), *Ignacio Ellacuría. Essays on History, Liberation, and Salvation*. Maryknoll: Orbis Books.
- Freire, P. (2017). *Pedagogy of the Oppressed*, tłum. M. Bergmans Ramos. London: Penguin Books.
- Illich, I. (1976). *Spółczesność bez szkoły*, tłum. F. Ciemna. Warszawa: PIW.
- Walsh, Catherine E. (2023). *Rising up, living on*. Durham: Duke University Press.

Michał Zalewski – magister filozofii i teologii, z licencjatem z kulturoznawstwa. Obecnie pisze doktorat z filozofii w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Jego zainteresowania badawcze dotyczą problemów dekolonizacji wiedzy, epistemicznej niesprawiedliwości, relacji między wiedzą a władzą w kontekście kolonialnym, filozofii i teologii wyzwolenia oraz historii przemocy rasowej.

Piotr Mikietyński

<http://orcid.org/0000-0001-6622-8348>

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

piotr.mikietynski@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.5104.34

Recenzja

Hans-Ulrich, R. (2024). *Pilot sztukasa. Mój dziennik bojowy*. Warszawa: Wydawnictwo Altobook, ss. 295.

Wydane nakładem Wydawnictwa Altobook wspomnienia Hansa-Ulricha Rudla stanowią kolejną (po – podjętej w 2013 r. przez Wydawnictwo Replika) próbę przybliżenia czytelnikowi jednego z asów lotnictwa bojowego II wojny światowej. Fakt ponownego ukazania się na polskim rynku wydawniczym *Pilota sztukasa. Mojego dziennika bojowego* (tytuł niemieckiego oryginału: *Mein Kriegstagebuch. Aufzeichnungen eines Stukafliegers*) należy uznać za jeszcze jedno świadectwo utrzymującego się dużego zainteresowania czytelników dziejami wojny powietrznej 1939–1945. Osoby zainteresowane szeroko pojmowaną historią wojskowości nie mogą przejść obojętnie obok – napisanych barwnym językiem – wspomnień Hansa-Ulricha Rudla. Postać asa niemieckiego lotnictwa bombowego wzbudza do dzisiaj spore kontrowersje. Z jednej bowiem strony nie można podważyć jego osiągnięć bojowych. Hans-Ulrich Rudel odbył rekordowe 2530 lotów bojowych, podczas których zniszczył 519 czołgów i około 800 różnego rodzaju pojazdów. Był jedynym żołnierzem odznaczonym Krzyżem Rycerskim Żelaznego Krzyża ze Złotymi Liśćmi Dębu, Mieczami i Brylantami. Z drugiej jednak strony, zwraca się często uwagę na otwarcie deklarowane aż do śmierci w 1982 r. identyfikowanie się z narodowosocjalistycznym reżimem III Rzeszy. Uwidocznili się to poprzez powojenne zaangażowanie w niemieckich organizacjach kombatanckich w Argentynie. Był założycielem organizacji samopomocowej Kameradanwerk. Zajmowała się ona pozyskiwaniem wsparcia humanitarnego i finansowego dla hitlerowskich zbrodniarzy wojennych. Podczas swojego pobytu na emigracji Rudel pozostawał w bliskich relacjach z prezydentem Argentyny Juanem Domingo Perónem i prezydentem Paragwaju Alfredo Stroessnerem.

Mimo wspomnianych kontrowersyjnych aktywności Rudla największe zainteresowanie wśród polskich czytelników wzbudzają jednak przede wszystkim jego dokonania bojowe z czasów II wojny światowej. Świadczą o tym dobitnie zarówno dwie edycje *Pilota sztukasa. Mojego dziennika bojowego* (2013

i 2024), jak i wydanie w 2010 r. przez Wydawnictwo Arkadiusz Wingert wspomnień Rudla *Moje życie w czasie wojny i pokoju* (tytuł niemieckiego oryginału *Mein Leben in Krieg und Frieden*).

W słowie wstępnym do polskiej edycji *Pilota sztukasa* znalazło się miejsce na swoiste postscriptum autorstwa Pierre'a Clostermanna, francuskiego asa lotnictwa myśliwskiego z czasów II wojny światowej. Można je uznać z jednej strony za swego rodzaju minirecenzję wspomnień niemieckiego kolegi pilota, a z drugiej strony za próbę wyrazistego podkreślenia zalet charakteru przeciwnika z czasów wojny i przyjaciela po zakończeniu konfliktu zbrojnego. Podobny charakter posiada krótka przedmowa mjr. Douglasa Badera z RAF.

Hans-Ulrich Rudel rozpoczyna narrację od opisu swoich dziecięcych fascynacji lotnictwem. Czyni to całkiem barwnie, ale nad wyraz skrótowo. Po zaledwie kilku akapitach przechodzi od razu do swoich początków służby w odradzającej się od 1935 r. Luftwaffe. Od pierwszych stron relacji z pobytu w Luftkriegsschule Werder/Havel pod Poczdamem przebijają wszechobecna tęsknota pasjonata sztuki latania za pierwszą możliwością zajęcia miejsca za sterami samolotu bojowego. Już wówczas daje o sobie znać rosnące zainteresowanie służbą na pokładzie nurkowca. Z pewnym rozżaleniem Rudel wspomina niemilosierdzie przedłużający się proces szkolenia w Szkole Rozpoznania Lotniczego w Hildesheim (Dolna Saksonia). Mimo otwarcie prezentowanych narzekania musiał jednak przyznać, że nabyte tam umiejętności wielokrotnie w przyszłości okazały się niezwykle przydatne.

Kampanię wrześniową 1939 r. odbył Rudel w składzie II eskadry Grupy Rozpoznawczej 11 (*Aufklärungsgruppe 11*). Startując z lotniska we Wrocławiu, realizował loty rozpoznawcze polskich pozycji obronnych na rozległym obszarze od Torunia i Chełmna po linię kolejową Brześć Litewski–Kowel–Łuck. W swojej relacji Rudel ograniczył się jedynie do ogólnych wzmianek. Oczywiście nie pominął informacji o odznaczeniu Krzyżem Żelaznym II klasy. Nawet tak istotną informację uzupełnił kolejną – przepojoną wyraźnie widocznym żalem – uwagą o odrzuceniu przez wyższe dowództwo jego podania o przeniesienie do lotnictwa nurkującego.

Bezskuteczne zabiegi Rudla o zmianę przydziału służbowego przypadły na okres kampanii francuskiej i bałkańskiej. Autor wspomnień nie omieszczał zaopatrzyć swoich wynurzeń w kolejną porcję narzekania na brak zrozumienia ze strony zwierzchników. O skali rozgoryczenia świadczy m.in. wymowne zdanie: „Na lotnisku wyją silniki, a ja siedzę w namiocie” (s. 31).

Sytuacja Rudla uległa zdecydowanej zmianie w kwietniu 1941 r. Otrzymuje wówczas przydział do – stacjonującej w okupowanej Grecji – 2. eskadry bombowców nurkujących „Immelmann”. Czynna służba Rudla rozpoczęła się jednak dopiero w czerwcu 1941 r., czyli po rozpoczęciu operacji „Barbarossa”. Przy tej okazji relacja asa Luftwaffe zyskuje na swojej barwności. Zaczyna się więc pojawiać na kartach *Pilota sztukasa* coraz więcej zarówno analiz taktycznych

i sprzętowych, jak i własnych autorskich spostrzeżeń dotyczących również przeciwnika. Jednym z nich jest uwaga sugerująca otwarcie uprzedzający charakter niemieckiego ataku na Związek Sowiecki (s. 35):

Przecież wygląda na to, że Sowietci zbudowali to [fortyfikacje, lotniska, uwaga P.M.] wszystko w celu zademonstrowania nam swojej siły. No bo przeciw komu innemu Związek Sowiecki miałby zbrojnie wystąpić? Gdyby Sowietci zakończyli swoje przygotowania, nie byłoby szans na ich powstrzymanie.

Rudel przedstawił swoją śmiałą tezę w 1958 r., wydając po raz pierwszy niemiecką edycję *Mein Kriegstagebuch. Aufzeichnungen eines Stukafliegers*. Od tego czasu funkcjonowała ona raczej w zamkniętym kręgu odbiorców. W historiografii dominował raczej oficjalny pogląd o „podstępny atak III Rzeszy na Związek Sowiecki”. Dyskusja na temat ewentualnego uprzedzającego charakteru niemieckiej inwazji na ZSRS powróciła dopiero w latach 80. XX w. za sprawą rosyjskiego pisarza i publicysty Wiktora Suworowa (właśc. Władimira Riezuna). W swojej książce *Lodołamacz* (wyd. pol. 1992) wysunął on śmiały pogląd, iż Związek Sowiecki przygotowywał się do uderzenia na Europę Środkową i Zachodnią. Wielką dyskusję z tezami Suworowa podjęli dwaj wybitni polscy historycy: Paweł Wieczorkiewicz (2008, s. 116–127) i Marian Zgórniak (2009, s. 379–388). Zgodnie zajęli stanowisko o braku dostatecznej gotowości Armii Czerwonej do ataku na Niemcy w czerwcu/lipcu 1941 r. Nie wykluczyli jednak możliwości sowieckiego natarcia w okresie późniejszym.

Relacje Rudla nie są pozbawione dramatyzmu opisu, przez co wspomnienia stają się jeszcze bardziej interesującą i absorbującą uwagę czytelnika lekturą. Ze względu na szczegółowość przekazu można je uznać za istotne źródło poznania historii działań bojowych niemieckiego lotnictwa bombowego podczas kampanii na froncie wschodnim.

Hans-Ulrich Rudel nie mógł oczywiście pominąć opisu swego najbardziej spektakularnego sukcesu. Było nim zbombardowanie pancernika „Marat” 23 września 1941 r. w Zatoce Fińskiej. Okręt został trafiony przez Rudla w wieżę A bombą przeciwpancerną o masie 1000 kg. Sam bohater wydarzenia wspomina o swoim wyczynie w sposób bardzo ekspresyjny, a zarazem rutynowy (charakterystyczny dla osoby przekonanej o posiadanych umiejętnościach).

Po okresie służby na leningradzkim odcinku frontu wschodniego Rudel wziął udział w zmaganiach na kierunku moskiewskim. Zdawał się dostrzegać coraz poważniejsze trudności w prowadzeniu działań w warunkach zimowych i przy wydłużających się liniach zaopatrzeniowych.

Kolejna część relacji Rudla została poświęcona walkom podczas ofensywy letniej 1942 r. w kierunku Kaukazu. Czytelnik otrzymuje więc interesującą dawkę informacji odnoszących się do akcji niszczenia sowieckich baz i portów na wschodnim wybrzeżu Morza Czarnego. Wyjątkową porcję dramatycznych

opisów poświęcił Rudel bitwie pod Stalingradem (s. 82–90). Niemiecki as przestworzy stał się mimowolnym naocznym świadkiem nadciągającej katastrofy wojsk Osi nad Wołgą. Z pewnością zapis wspomnień Rudla dostarcza szeregu istotnych szczegółów odnoszących się bezpośrednio do przebiegu jednej z decydujących bitew II wojny światowej.

Podobnie jest w przypadku relacji z powietrznych zmaganiach towarzyszących bitwie pancernej pod Kurskiem (s. 107–117). Ten fragment należy uznać za niezwykle istotny również ze względu na kolejną „specjalność” bojową Rudla. Stało się nią niszczenie czołgów. Na kartach *Pilota sztukasa* czytelnik otrzymuje bardzo interesującą analizę taktyczną wraz z przykładowymi opisami konkretnych akcji likwidowania sowieckich kolumn pancernych.

Barwne opisy Rudla z akcji bojowych przeplatają się z informacjami o wizytach w kwaterze głównej führera. Działo się to najczęściej przy okazji wręczania niemieckiemu asowi lotniczemu kolejnych odznaczeń. I tutaj mamy do czynienia z Rudlem jako zdeklarowanym narodowym socjalistą. Relacje ukazują go jako osobę wyraźnie zafascynowaną wypowiedziami Hitlera dotyczącymi nieodległego w czasie przełomu w walkach. Rudel powtarza więc za wodzem – jak swoją mantrę – przekonanie, że „ojczyzna będzie mogła wystawić jeszcze mnóstwo dywizji, a przemysł dostarczy odpowiednią ilość sprzętu. W tym czasie niemieccy geniusze pracują nad najlepszymi projektami i z wysiłkiem całego narodu zwycięstwo nad bolszewizmem musi się udać” (s. 129). Podobne przemyślenia będą pojawiać się również i na dalszych stronach wspomnień.

Obok jednak wiernopoddanych cytowań monologów Führera Rudel bynajmniej nie rezygnuje z osobistych refleksji dotyczących pogarszającej się sytuacji na froncie wschodnim. Szczególnie silnie widać to w relacjach odnoszących się do wiosny 1944 r. nad Dnieprem i Dniestrem. Wyraźnie można wyczuć u autora świadomość grozy położenia i rosnącej dysproporcji sił.

Wyjątkowego charakteru nabiera rozdział noszący tytuł – *nomen omen* – *Lato przeznaczenia 1944*. Rudel zawarł w nim swoje spostrzeżenia dotyczące desperackich prób powstrzymania sowieckiej ofensywy jassowsko-kiszyniowskiej oraz na obszarze krajów bałtyckich. W przypadku opisu pierwszej operacji przekaz Rudla przybiera wyjątkowo dramatyczny wymiar. Autor rysuje obraz całkowitego załamania się niemiecko-rumuńskiego frontu. Rzeczywistość ta była szczególnie dobrze widoczna z perspektywy pilota. Obrazu zagłady dopełnia relacja z walk odwrotowych w Karpatach i na Nizinie Węgierskiej jesienią 1944 r. Mimo coraz trudniejszej sytuacji Rudel nadal stara się oddawać swojemu ulubionemu zajęciu, a mianowicie polowaniu na sowieckie czołgi. Jedyne, czego zdaje się żałować, to niedostatek amunicji do zwalczania wroga.

W opisach wojennej rzeczywistości przełomu 1944/1945 wiele miejsca poświęcił Rudel swoim zabiegom o możliwość dalszego pełnienia służby w powietrzu mimo sprzeciwów samego Hitlera (obawiającego się utraty jednego z ostatnich niemieckiego asów lotniczych).

Opowieść Rudla, odnosząca się do ostatniego okresu wojny, to nader mocne świadectwo agonii niemieckich sił zbrojnych. Taki wydźwięk mają rozdziały XVII (*Ostatnie miesiące wojny – desperacko walczyliśmy do końca*) i XVIII (*Koniec*). Zostały one poświęcone przez autora na przedstawienie (obok kronikarskich opisów prób podejmowania walk powietrznych przez szczątkowe formacje Luftwaffe) osobistych refleksji nad klęską wojenną.

As niemieckiego lotnictwa bombowego kończy swoją narrację szczegółowym opisem osobistych przeżyć pod koniec wojny. Czytelnik otrzymuje więc relację z desperackich prób Rudla uniknięcia sowieckiej niewoli. Było to o tyle prawdopodobne, iż końcowy okres II wojny światowej spędził on w Kladnie w północno-zachodnich Czechach. Ostatecznie jednak Rudel zdołał odbyć swój ostatni lot czasu wojny. Tym razem jego celem było – kontrolowane przez oddziały amerykańskie – lotnisko w Kitzingen w Dolnej Frankonii. Po wylądowaniu oddał się do niewoli alianckiej. Ten akurat końcowy fragment wspomnień Rudla jest istotny również i z innego względu. Z jednej bowiem strony czytelnicy całości dziennika bojowego asa lotniczego pozostają pod wrażeniem jego niepodważalnych osiągnięć bojowych, lecz z drugiej strony mają do czynienia ze zdeklarowanym narodowym socjalistą. Równocześnie, mimo dostania się do niewoli Rudel nadal operował językiem wojennej propagandy. W rozmowie z pierwszymi napotkanymi amerykańskimi oficerami stwierdził m.in., że „niemieccy żołnierze nie zostali pokonani militarnie, lecz tylko przytłoczeni liczebną przewagą wroga” (s. 284). Z kolei, otrzymując od Amerykanów fotografie z wyzwolonych niemieckich obozów koncentracyjnych, posuwa się do – charakterystycznych dla większości niemieckich oficerów-jeńców – sformułowań: „Nigdy nie widziałem żadnego obozu koncentracyjnego (...) Jeżeli doszło do nadużyć, są one godne pożałowania i naganne, a ludzie odpowiedzialni za to powinni zostać ukarani (s. 286). Główną linią obrony Rudla – przewijającą się zresztą przez całość jego dziennika bojowego – pozostaje twarde stwierdzenie: „nigdy nie walczyliśmy pod szyldem politycznego ugrupowania, walczyliśmy dla Niemiec” (s. 286).

W podsumowaniu niniejszej recenzji należy stwierdzić, że *Pilot sztukasa. Mój dziennik bojowy* Hansa-Ulricha Rudla jest doskonałym źródłem dla wszystkich osób zainteresowanych wojną powietrzną 1939–1945. Dostarcza szeregu bezcennych informacji z zakresu szkolenia i taktyki pilotów samolotów bombowych. Z pewnością wspomnienia Rudla nie są pozbawione autorskiego subiektywizmu. W stylu narracji można dostrzec w znacznym stopniu zamierzone elementy autokreacji i przekonanie o własnych wyjątkowych umiejętnościach, niemalże nieomyślności. Mimo tych wad wspomnienia Rudla, napisane przejrzystym, przyjemnym dla czytelnika językiem, są interesującą lekturą.

BIBLIOGRAFIA

- Wieczorkiewicz, P. (2008). 22 czerwca 1941: „Wiarołomna napaść” czy wojna prewencyjna?!: dyskusja wokół tez Wiktora Suworowa. *Arcana: kultura, historia, polityka*, 79/1, 116–127.
- Zgórniak, M. (2009). Wokół genezy „Fall Barbarossa” i problemu wojny prewencyjnej w 1941 roku. W: M. Zgórniak, *Studia i rozprawy z dziejów XVI–XX wieku*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 379–388.

Piotr Mikietyński – dr hab., adiunkt w Katedrze Historii Najnowszej Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jest autorem monografii *Generał Szeptycki. Studium biograficzne lat 1867–1918 i Niemiecka droga ku Mitteleuropie. Polityka II Rzeszy wobec Królestwa Polskiego (1914–1916)*. W 2023 r. wydał *Słownik terminologii wojskowej niemiecko-polski i polsko-niemiecki*. Zainteresowania badawcze koncentrują się na historii politycznej i wojskowej Europy Środkowej XX w.