
ROCZNIK
FILOZOFICZNY
IGNATIANUM
THE IGNATIANUM PHILOSOPHICAL YEARBOOK

ISSN 2300-1402/e-ISSN 2720-409X VOL. 29 No. 3 (2023)

R F I
Vol. 29, No. 3 (2023)

Rocznik Filozoficzny Ignatianum

The Ignatianum Philosophical Yearbook

Czasopismo naukowe Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Faculty of Philosophy, Jesuit University Ignatianum in Krakow
Pismo recenzowane / Peer-reviewed journal

Zespół redakcyjny / Editorial Board:

Janusz Smołucha (redaktor naczelny / Editor-in-Chief); Monika Stankiewicz-Kopeć (zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor-in-Chief); Piotr Mazur (zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor-in-Chief); Andrzej Wadas (sekretarz redakcji / Editorial Assistant); Tomasz Homa SJ (członek redakcji / Member of Editorial Team); Adam Jonkisz (członek redakcji / Member of Editorial Team)

Rada naukowa / Scientific Board:

Dionysios Benetos (National and Kapodistrian University of Athens); Anna Brożek (Uniwersytet Warszawski); Bogusław Dopart (Uniwersytet Jagielloński); Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Roma); Wojciech Iwańczak (Polska Akademia Nauk); Agnieszka Januszek-Sieradzka (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); Giovanni Laudizi (Università del Salento); Mirosław Lenart (Uniwersytet Opolski); Enrique Martínez (Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona); Theodore Karamansky (Loyola University Chicago); Gościwił Malinowski (Uniwersytet Wrocławski); Witalij Michałowski (Uniwersytet Kijowski im. Borysa Hrinchenki); László Nagy (University of Szeged); Vittorio Possenti (Università Ca' Foscari Venezia); Sabina Tuzzo (Università del Salento); M. Antoni J. Ucerler SJ (Boston College); Berthold Wald (Theologische Fakultät Paderborn); Jacek Wojtyśiak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Redaktor tekstów / Copy editor:
Klaudia Bien

Projekt graficzny / Graphic design:
Piotr Druciarek

Tłumaczenia / Translation:
Karolina Socha-Duško

Okładka / Cover:
Lesław Sławiński – PHOTO DESIGN

Skład i opracowanie techniczne / DTP:
Piotr Druciarek

Ilustracja na okładce / Cover illustration:
Hans Vredeman de Vries, *Otwarta sala ze stropem kasetonowym i kolumnadą po obu stronach*. Grawiura autorstwa Johannaesa van Doetechum, Antwerpia (ok. 1601), Rijksmuseum, Amsterdam

ISSN 2300-1402
e-ISSN 2720-409X

Deklaracja / Declaration:

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną / The original version of this journal is the print version

Nakład / Print run: 80 egz. / copies

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

Adres redakcji / Publisher Address:

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, PL
e-mail: rocznikfilozoficzny@ignatianum.edu.pl
phone: + 48 12 399 95 02

Czasopismo dofinansowano ze środków Ministra Edukacji i Nauki w ramach programu „Rozwój Czasopism Naukowych”,
Nr umowy RFI – RCN/SN/0399/2021/1

Spis treści

Janusz Smołucha	
Wstęp	7
Janusz Smołucha	
Introduction	9
Piotr Kmieciak	
Piękno w strukturze na podstawie wyników prac wykopaliskowych przy wrocławskim bastionie Kleszczowym (poł. XVI w.)	11
The Beauty in Structure Based on the Findings of the Excavations at the Wrocław Tenaille Bastion (mid-16th century)	
Grażyna Lasek	
Znaki i symbole zakodowane w „Walencinku” wyrazem wyjątkowości i fenomenalnego piękna sanktuarium św. Walentego w Bieruniu	27
The Signs and Symbols Encoded in the “Walencinek” as an Expression of the Uniqueness and Phenomenal Beauty of the St. Valentine’s Sanctuary in Bieruń	
Adam Palion	
Sztuka jako język ubogacający <i>homo oecumenicus</i> w budowaniu jedności w wielości	51
Art as a Language Enriching <i>homo oecumenicus</i> in Creating Unity in Diversity	

Aleksandra Repelewicz

Stylistyka i symbolika współczesnych obiektów sakralnych archidiecezji częstochowskiej 65

Stylistics and Symbolism of Contemporary Sacred Buildings of the Archdiocese of Czestochowa

Nina Sołkiewicz-Kos

Plac miejski – ewolucja przestrzeni publicznych na przykładzie miasta Częstochowy 91

City Square – The Evolution of Public Spaces as Exemplified by the City of Częstochowa

Marco Lucchini

The Actuality of the Metaphor in Architectural Design: Theoretical References, Research Method and Practical Experience in Architectural Design Studio Classes 111

Aktualność metafory w projektowaniu architektonicznym: odniesienia teoretyczne, metody badawcze i doświadczenia praktyczne na zajęciach w architektonicznym studium projektowym

Katarzyna Woszczenko

Green Color of the Facades of Orthodox Churches of the Podlaskie Voivodeship in the Context of Sacred Architecture and Theology 131

Zielony kolor fasad cerkwi województwa podlaskiego w świetle teologii i architektury sakralnej

Ewa Justyna Chłap-Nowakowa

Wanderers – Pilgrims – Soldiers – Emigrants. Themes in the War Poetry of the Second Polish Corps 151

Wędrowcy – Pielgrzymi – Żołnierze – Emigranci
Motywy poezji wojennej 2 Polskiego Korpusu

Tomasz Pawlikowski

Rola i znaczenie ks. Romana Darowskiego SJ (1935–2017) w badaniach dziejów filozofii polskiej 181

The Role and Importance of Father Roman Darowski SJ (1935–2017) in Research on the History of Polish Philosophy

Piotr Duchliński

- Tomistyczna filozofia człowieka o. prof. Romana Darowskiego SJ wobec wyzwań współczesnych nauk o człowieku. przyczynek do dyskusji nad aktualnością neotomistycznej filozofii człowieka** 199
- Thomistic Philosophy of Man by Prof. Roman Darowski SJ towards challenges of contemporary Science of Man. Contribution to the discussion on actuality of Neotomistic Philosophy of Man

MATERIAŁY I RECENZJE

Tomasz Graff

- Studia kulturowe*, red. Leszek Korporowicz, Agnieszka Knap-Stefaniuk, Łukasz Burkiewicz, seria *Słowniki Społeczne*, red. Wit Pasierbek, Bogdan Szlachta, t. VIII (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2022), ss. 410 (rec.)** 229

Janusz Smołucha

ORCID: 0000-0003-2633-7093
Akademia Ignatianum w Krakowie

Wstęp

W kolejnym tomie „Rocznika Filozoficznego Ignatianum” kilka pierwszych tekstów poświęconych zostało roli i znaczeniu architektury w kulturze. Od najdawniejszych czasów była ona środkiem wyrażania harmonii, proporcji i ludzkiego intelektu. Zarówno w dobie antyku, jak i w średniowieczu zadaniem architektury było odzwierciedlenie zasad równowagi i symetrii otaczającego świata. W dobie renesansu architektura przestała być klasyfikowana jako dziedzina wyłącznie techniczna i zaczęto ją postrzegać również w kontekście humanistycznym. Zauważono bowiem, że odpowiada ona nie tylko za prawidłową konstrukcję budynków, ale poprzez wykorzystywanie symboli i estetyki wywiera duży wpływ na kulturę i społeczeństwo. Zarówno budowle – świątynie, szkoły, siedziby władzy, jak i zwykle mieszkania – były projektowane w taki sposób, aby odzwierciedlać potrzeby społeczne danej epoki. Prostota i symetria w formach na przemian rywalizowały z ekstrawagancją, dynamiką, dramatyzmem. Poszukiwanie przyczyn tych zjawisk stanowi główną oś rozważań prezentowanych poniżej tekstów.

W rozpoczynającym niniejszy numer artykule Piotr Kmiecik dokonał analizy zmian, które zaszły na terenie jednej z pierwszych w Europie fortyfikacji nowożytnych – wrocławskiego bastionu Kleszczowego, opierając się na przeprowadzonych przez siebie pracach wykopaliskowych. W następnym tekście, jego Autorka, Grażyna Lasek, zajęła się znakami i symbolami zakodowanymi w „Walencinku” – sanktuarium św. Walentego w Bieruniu. Autorka wyodrębniła symbole i znaki współdecydujące o wyjątkowości i pięknie tego sanktuarium.

W kolejnym artykule Adam Palion odniósł się do kwestii rozumienia sztuki w chrześcijaństwie. Zauważył on, że choć w obrębie poszczególnych wyznań diametralnie może się ono różnić, to jednak w każdym z nich spotkanie ze sztuką opiera się zawsze na trzech płaszczyznach: na intencji autora, intencji dzieła i intencji odbiorcy.

Aleksandra Repelewicz swój tekst poświęciła stylistyce i symbolice współczesnych obiektów sakralnych archidiecezji częstochowskiej. Autorka w układzie chronologicznym przedstawiła przykłady budynków kościołów powstających po roku 1945 aż do czasów współczesnych, koncentrując swoją uwagę na ich stylistyce, geometrii oraz symbolice.

Częstochowie i ewolucji przestrzeni publicznych w tym mieście poświęcony został tekst Niny Sołkiewicz-Kos. Autorka zaprezentowała te przestrzenie placów miejskich, gdzie można odnaleźć odwołania do przeszłości oraz nawiązania do teraźniejszości. W kolejnym artykule Marco Lucchini postawił tezę, iż architekturę poznajemy głównie poprzez obrazy, a każdy obraz ma część widoczną i niewidzialną. Ta druga odnosi się do kultury, która leży u jej podstaw. Według Autora metafora jest ważnym narzędziem projektowym architekta pozwalającym połączyć obrazy, pomysły i doświadczenia twórcy.

W ostatnim artykule poświęconym architekturze Katarzyna Woszczenko zajęła się ukazaniem związków architektury z teologią poprzez opis drewnianych cerkwi na Podlasiu ze wskazaniem różnorodności kolorystycznej ich fasad. Jak Autorka zauważyła, kolory mają bogatą symbolikę teologiczną, która kojarzona jest najczęściej z kultem świętych.

W kolejnych fragmentach niniejszego tomu znalazło się także kilka artykułów poświęconych innej tematyce niż architektura. W jednym z nich, jego autorka Ewa Justyna Chłap-Nowakowa dokonała prezentacji wyobraźni poetyckiej i doświadczeń wojennych grupy twórców skupionej w 2 Korpusie Polskim. Autorka przeanalizowała tomiki poetyckie oraz inne publikacje literackie powstałe od czasu wyjścia armii generała Andersa ze Związku Sowieckiego aż do ostatniej stacji – emigracji na Zachodzie.

Dwa ostatnie teksty łączy osoba i dzieło zmarłego przed kilku laty krakowskiego filozofa – jezuitę ks. Romana Darowskiego SJ (1935-2017). W pierwszym z nich Tomasz Pawlikowski zajął się rolą i znaczeniem ks. Darowskiego jako badacza dziejów filozofii polskiej, podkreślając jego wkład w badanie historii filozofii polskich jezuitów od XVI do XX stulecia.

W ostatnim artykule tego tomu Piotr Duchliński dokonał analizy tomistycznej filozofii o. Darowskiego SJ w kontekście wyzwań współczesnych nauk o człowieku. W sposób szczególny uwzględniona została jego praca *Filozofia człowieka*, która poddana została przez Autora metodologicznej krytyce.

Janusz Smołucha

ORCID: 0000-0003-2633-7093
Jesuit University Ignatianum in Krakow

Introduction

In this, the latest volume of the *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, the first few texts are dedicated to the cultural significance of architecture. For time immemorial architecture has been a means of expressing ideas, harmony and proportion. In the ancient and medieval times the task of architecture was to reflect the principles of balance and symmetry found in the surrounding world. During the Renaissance architecture ceased being classified as a merely technical endeavor and began to be viewed also in a humanistic context. It was recognized that architecture is not merely proper building construction, but through the use of symbols and aesthetics it exerts a strong influence on culture and society. Both monumental structures (temples, university buildings, seats of power), as well as ordinary residences were designed to reflect the social needs of the time. Simplicity and symmetry vied with extravagance, dynamism and theatricality of form. The search for the root causes of these phenomena is the main thrust of the ideas presented in the texts below.

In the first article, Piotr Kmiecik analyzes the changes to the terrain of one of Europe's first modern fortifications, Wrocław's Tenaille Bastion, based on his own archaeological excavations. In the second article, Grażyna Lasek examines the signs and symbols encoded in the "Walencinek" – the sanctuary of St. Valentine in Bieruń. The author highlights the signs and symbols contributing to the uniqueness and beauty of this sanctuary.

In the next article, Adam Palion addresses the issue of understanding art in Christianity. He notes that although it may vary significantly within individual denominations, the encounter with art always depends on three interpretive planes: the author's intention, the work's intention, and the recipient's intention.

Aleksandra Repelewicz dedicates her text to the style and symbolism of contemporary sacred objects in the Archdiocese of Częstochowa. The author presents examples of church buildings from 1945 to the present, in chronological order, focusing on their style, geometry, and symbolism.

Częstochowa and the evolution of public spaces in the city are the subject of Nina Sołkiewicz-Kos's text. The author presents the spaces of urban public squares, where references to the past and connections to the present can be found. In the next article, Marco Lucchini puts forward the thesis that we understand architecture primarily through images, and every image has a visible and invisible dimension, with the latter pertaining to the culture that undergirds it. According to the author, metaphor is an important design tool for architects, allowing them to connect images, ideas, and the creator's experiences.

In the final article dedicated to architecture, Katarzyna Woszczenko explores the connections between architecture and theology by describing wooden churches in Podlasie, highlighting the diversity of their facade colors. As the author noted, colors have rich theological symbolism, often associated with the cult of saints.

Ewa Justyna Chłap-Nowakowa presents the poetic imagination and wartime experiences of a creative group found in the 2nd Polish Corps. The author analyzes poetry collections and other literary publications dating from General Anders' departure from the Soviet Union until their emigration to the West.

The last two articles focus on philosophical issues. Tomasz Pawlikowski examines the role and significance of Fr. Roman Darowski SJ (1935–2017) in the study of the history of Polish philosophy, particularly his contribution to research on the history of Jesuit philosophy in Poland from the 16th to the 20th century. In the final text of this volume, Piotr Duchliński conducts a Thomistic analysis of Darowski's philosophy in the face of contemporary challenges in humanistic studies. The author gives special consideration to his work titled *Filozofia człowieka* ("The Philosophy of Man"), subjecting it to methodological critique.

Piotr Kmiecik

ORCID: 0000-0003-1652-3933

Akademia Nauk Stosowanych Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu

Piękno w strukturze na podstawie wyników prac wykopaliskowych przy wrocławskim bastionie Kleszczowym (poł. XVI w.)

**The Beauty in Structure Based on the Findings
of the Excavations at the Wrocław Tenaille
Bastion (mid-16th century)**

Abstrakt

Artykuł ma na celu przeanalizowanie zmian zachodzących w percepcji obiektów militarnych wraz z ich rozwojem w ujęciu historycznym, a także poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o możliwości analizy takich obiektów w kontekście piękna architektury. Pretekstem do zadania takich pytań były przeprowadzone przez autora prace wykopaliskowe na terenie jednej z pierwszych w Europie fortyfikacji nowożytnych, czyli wrocławskiego bastionu Kleszczowego. Aby na nie odpowiedzieć, przeanalizowano – pod kątem piękna i symboliki – średniowieczne budowle obronne, uwzględniając zmianę ich roli w czasie. Następnie podobnej analizie poddano bastion Kleszczowy jako przykład fortyfikacji nowożytnej. Efektem tych działań było wykazanie, że rozpatrywanie nowożytnych obiektów militarnych w kontekście piękna architektury jest możliwe, jednak zdecydowanie trudniejsze i wymagające zastosowania innych koncepcji piękna.

Słowa kluczowe: fortyfikacje, piękno, bastion Kleszczowy, Wrocław

Abstract

The article aims to analyze changes in the perception of military objects along with their historical development and attempts to answer the question of the possibilities of analyzing such objects in the context of architectural beauty. The pretext for asking these questions was the author's archaeological excavations in one of the earliest modern fortifications in Europe, namely the Tenaille Bastion in Wrocław. In order to answer these questions, medieval defensive structures were analyzed in terms of beauty and symbolism, taking into account the change in their role over time. Subsequently, the Tenaille Bastion was subjected to a similar analysis as an example of a modern fortification. The result of these efforts was to demonstrate that considering modern military objects in the context of architectural beauty is possible but significantly more challenging, requiring the application of different concepts of beauty.

Keywords: fortifications, beauty, Tenaille Bastion, Wrocław

Współczesna recepcja średniowiecznych obiektów militarnych

Bardzo rzadko rozpatruje się obiekty militarne w kontekście piękna. Pewnym wyjątkiem mogą być zamki i inne budowle, które oprócz funkcji obronnej miały także znaczenie reprezentacyjne. Powodowało to, że stawały się one również nośnikami pewnych idei, co z kolei uzasadnia ich analizę pod kątem estetycznym. Należałoby zresztą wprowadzić tu pewne rozróżnienie, ponieważ najczęściej rozważamy aspekty estetyczne budowli obronnych w czasie, kiedy dawno straciły one swoją pierwotną funkcję. We współczesnej tkance urbanistycznej stanowią więc one wyłącznie relik, któremu nadajemy nowe znaczenie, posługując się kategoriami estetycznymi i poznawczymi (historycznymi). Nie jest to nowe zjawisko. Waler „malowniczości” średniowiecznych budowli został doceniony już w XVIII stuleciu¹. Można więc mówić o ich pięknie w kontekście proporcji, chociażby w skali urbanistycznej. Wojciech Eckert zauważa, że obecnie właśnie ze względu na swoje piękno obiekty obronne stanowią w krajobrazie miasta zauważalną i trwałą wartość². Definicję tej wartości opiera na wielkiej teorii piękna (nie odwołując się do niej bezpośrednio), zgodnie z którą – według Władysława

1 Mirosław Przyłęcki, „Trwałe ruiny historycznych obiektów w krajobrazie miast”, *Architektura Krajobrazu* 3 (2007): 25.

2 Wojciech Eckert, „System obronny Ośna Lubuskiego. Piękno do odkrycia”, *Czasopismo Techniczne. Architektura* 1-a (2009): 238.

Tatarkiewicza³ – piękno jest rozumiane jako doskonałość proporcji. W wypadku obiektów historycznych stosunkowo łatwo przywołać także emocjonalistyczną teorię piękna⁴ i przyjąć, że średniowieczne ruiny eksponowane w krajobrazie miejskim odwołują się do uczuć odbiorców i ich emocji – takich chociażby jak potrzeba przynależności i trwania historycznego, wiążące się bezpośrednio z poczuciem bezpieczeństwa i stabilizacji – ale także nostalgii i ciekawości. Stanowią również obiekt w pewnym sensie tajemniczy i ze względu na archaiczność swojej funkcji dla przeciętnego odbiorcy niezrozumiały, a więc intrygujący i wymagający pogłębienia wiedzy. Jednocześnie zaś są też swego rodzaju elementem archetypicznym, a więc na swoim podstawowym poziomie formalnym, mimo wszystko zrozumiałym. Takie zestawienie sprzyja dokonywaniu odkryć. Odpowiadają więc modernistycznej koncepcji piękna widzianego jako odkrycie, niespodzianka⁵. Co ciekawe, w czasach instytucjonalnej ochrony zabytków i dóbr kultury, obiekty te spełniają również założenia zarówno pierwotnej, jak i zrewidowanej przez twórcę po fali krytyki⁶ teorii piękna instytucjonalnego⁷ – są piękne, ponieważ zostały za takie uznane przez autorytety. Te ostatnie zdefiniował Arthur C. Danto⁸ jako wysoce wyspecjalizowane instytucje oraz osoby, które są związane z funkcjonowaniem sztuki (czy w tym wypadku architektury). Wioletta Kazimierska-Jerzyk nazywa co prawda tę teorię „jedną z bardziej cynicznych we współczesnej estetyce”⁹, jednak wydaje się, że akurat w kontekście architektury jej rozpatrywanie jest co najmniej uzasadnione. Niemniej jednak w świetle wszystkich wcześniejszych analizowanych koncepcji ta ostatnia, gdy chodzi o obiekty średniowieczne, może być traktowana jako jedynie pomocnicza, niewnosząca nic nowego do ich powszechnego odbioru.

3 Władysław Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć* (Warszawa: PWN, 2005), 141–147.

4 *Ibidem*, 187.

5 Tomasz Omieciński, *Teorie piękna we współczesnych nurtach architektonicznych*, praca doktorska pod kierunkiem dr hab. Artura Zaguły, prof. PŁ (Łódź: Politechnika Łódzka, 2021), 48.

6 Izabela Rosenfeld-Kowalska, „Moda w świetle instytucjonalnej koncepcji sztuki”, *Powidoki* 1 (2019): 71.

7 Bohdan Dziemidok, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej* (Warszawa: PWN, 2002), 129.

8 Arthur C. Danto, „The Artworld”, *Journal of Philosophy* XV (1964): 571–584.

9 Wioletta Kazimierska-Jerzyk, „O pięknie, które zdarza się bardzo rzadko”, *Principia* XLI–XLII (2005): 261.

Historyczny odbiór średniowiecznych obiektów obronnych

Jeśli przyjmiemy historyczny punkt widzenia, rzecz będzie wyglądała zupełnie inaczej. Wspomniany już dodatkowy walor reprezentacyjny (a więc i estetyczny) miał swoje uzasadnienie wyłącznie w przypadku niektórych obiektów (np. bram miejskich). Towarzyszy mu często obecność dodatkowego poziomu estetyki, polegającego na wprowadzeniu do architektury militarnej motywów zdobniczych, stanowiących ich program ikonograficzny. Doskonałym przykładem może tu być obiekt sąsiadujący ze – stanowiącym pretekst do niniejszych rozważań – bastionem Kleszczowym, czyli wrocławska brama Mikołajska trzecia (w swojej odsłonie z przełomu XV i XVI stulecia)¹⁰. Miała ona oczywiście, znaczenie militarne, ale była też zaopatrzona w niezwykle precyzyjnie dobraną i utrzymaną na wysokim poziomie artystycznym dekorację rzeźbiarską. W jej skład wchodziły herby rady miejskiej Wrocławia oraz Księstwa Wrocławskiego, kartusze herbowe z orłem Jagiellonów i czeskim lwem oraz grupa ukrzyżowania. W symbolice tej spletały się dwa główne wątki: heraldyczny – odnoszący się do władzy świeckiej i pasyjny – nawiązujący się do symboliki bramy jako przejścia i wskazujący krzyż jako bramę do zbawienia¹¹. Brama stanowiła więc użyteczne i praktyczne narzędzie do komunikacji ze światem zewnętrznym, ale jednocześnie też do budowania poczucia bezpieczeństwa i porządku, stanowiącego przeciwagę dla „chaosu natury” dominującego poza murami¹². Miała też zdecydowanie reprezentacyjny charakter, z którego często korzystano, np. przy organizacji uroczystych wjazdów do miasta¹³. Zarówno symboliką, jak i oddziaływaniem artystycznym tworzyła ona dla użytkowników przekaz kojącego, „naturalnego” i bezpiecznego środowiska antropogenicznego¹⁴. Pozostałe elementy systemów fortyfikacyjnych były jednak obiektami czysto użytkowymi, najczęściej całkowicie pozbawionymi elementów estetyzujących. Ich rolą nie było oswajanie przestrzeni. Eckert, analizując średniowieczne fortyfikacje Ośna Lubuskiego, stwierdził wręcz, że

10 Teresa Sokół, „Brama Mikołajska – funkcja i symbolika”, w: *Przedmieście Mikołajskie we Wrocławiu*, red. Halina Okólska (Wrocław: Gajt, 2011), 45–51.

11 *Ibidem*, 48–49.

12 Justyna Kleszcz, *Biopolis. Wizja miasta nieantropocentrycznego* (Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2020), 9.

13 Sokół, „Brama Mikołajska – funkcja i symbolika”, 46.

14 Władka Kijewska, „Zniesławiony ornament”, *Rzut* 7 (2015): 30.

„piękno było zbędne w tego typu budowlach”¹⁵. Cytat ten odnosi się jednak raczej do faktu, że opisywane obiekty nie miały być piękne w sposób intencjonalny, bowiem nie taki cel był stawiany przed nimi.

Średniowieczne budowle militarne, niezależnie od ich wartości estetycznej, stały się jednak również kulturowym nośnikiem pewnych wartości, takich jak siła czy bezpieczeństwo, ale także samorządność i prawna odrębność miasta – co z kolei doprowadziło do sytuacji, w której urosły do rangi symbolu¹⁶. Ułatwiała to ich forma – stosunkowo zwarta i ograniczona przestrzennie, wyraźnie wyznaczająca granicę między obszarem miejskim i tym, co poza miastem. Można założyć, że to dzięki tym wszystkim aspektom średniowieczne fortyfikacje zajęły stałe miejsce chociażby w heraldyce. Przykładem mogą tu być herby Krakowa, Poznania, Torunia, szwajcarskiego Wolhusen, austriackiej gminy Tyrol (Thurn), jak również herby rodowe, np. niemiecki Kaldern, polski Odwaga czy jedna z wersji herbu Korab. Warto tu wspomnieć także o elemencie znanym jako *corona muralis*, czyli zwieńczeniu herbu miejskiego mogącym określać rangę miasta. Ten element znany jest chociażby z herbu Opola czy Mioszowa.

Recepcja fortyfikacji nowożytnych

Sytuacja uległa diametralnej zmianie wraz z rozwojem sztuki wojennej. Nowe obiekty fortyfikacyjne projektowano coraz niższe, podporządkowywano je także coraz precyzyjniejszym zasadom wynikającym ściśle z ich zadań obronnych. Stawały się więc one mniej spektakularne, o niełatwych do oceny proporcjach i rytmach, malała także ich rola symboliczna. Ponieważ zajmowały coraz większą przestrzeń, trudno było wyznaczyć za ich pomocą wyraźną symboliczną granicę. Nie bez przyczyny wszakże rolę symboli w tym czasie utrzymały dawno już przecież przestarzałe fortyfikacje średniowieczne. Można powiedzieć, że tendencja ta utrzymała się do dziś. W powszechnej świadomości mury i zamki pozostają nadal symbolem budownictwa obronnego, chociaż można zaryzykować stwierdzenie, że nie niosą one już ze sobą przypisywanej im dawniej symboliki. Stały się więc niejako symbolami samych siebie, obejmując jednak także wszystkie wcześniejsze i późniejsze wersje rozwojowe.

Można więc zadać pytanie, w jaki sposób szukać piękna w nowożytnych obiektach militarnych, nieniosących ze sobą całego tego ładunku znaczeń, ale także nieoferujących odbiorcy perfekcyjnych proporcji,

15 Eckert, „System obronny Ośna Lubuskiego”: 238.

16 Przyłęcki, „Trwałe ruiny...”: 28.

harmonii i rytmu? Niewątpliwie znacznie bardziej adekwatna jest tu definicja piękna jako stosowności, odwołująca się do jedności funkcji estetycznych i technicznych dzieła¹⁷. Istotna staje się jednak odpowiedź na pytanie, czy wobec obecnie przyjętych kryteriów oceny możliwe jest kategoryzowanie nowożytnych obiektów militarnych właśnie w kategoriach piękna, czy można je oceniać jako piękne we współczesnych kategoriach tego pojęcia?

Próba odpowiedzi na tak postawioną tezę została oparta na wynikach badań wykopaliskowych prowadzonych w latach 2015–2019 pod kierunkiem autora, na terenie dawnego szpitala im. Babińskiego we Wrocławiu¹⁸. Jednym z celów działań na tym obszarze było odsłonięcie i przebadanie relikwów XVI-wiecznego bastionu Kleszczowego – jednej z najwcześniejszych w tej części Europy nowożytnych fortyfikacji. W efekcie przeprowadzonych prac odkryto pozostałości południowego barku, czoła i ostrza bastionu, a także liczne fragmenty jego części północnej.



Rysunek 1. Wrocław ok. 1550, w tle siatka ulic współczesnych dla ułatwienia orientacji. Oznaczenia na rysunku: I – pierwsza linia murów miejskich (bud. ok. poł. XIII w.); II – druga linia murów (bud. ok. poł. XIV w.); IIIa – brama Mikołajska, faza I; IIIb – brama Mikołajska, faza II; IV – bastion Kleszczowy; R – Rynek; O – Odra. Kolorem czerwonym oznaczono obszar objęty badaniami. Rys. aut.

17 Marcin Napiórkowski, „Nie to ładne, co ładne...”, *Rzut 7* (2015): 5.

18 Justyna Kleszcz, Piotr Kmiecik, „Sposób prowadzenia badań archeologiczno-architektonicznych a możliwości wykorzystania ich wyników w procesie projektowym na przykładzie byłego Szpitala im. Babińskiego we Wrocławiu”, *Budownictwo i Architektura 17* (2018): 169–175. DOI: 10.24358/Bud-Arch_18_171_20.

Obszar objęty badaniami znajdował się przy granicy średniowiecznego starego miasta we Wrocławiu, na północno-zachodnim krańcu terenu włączonego w obręb murów miejskich pod koniec XIV w. O jego istotnej roli w systemie obronnym miasta może świadczyć fakt, że najprawdopodobniej już pod koniec XIII stulecia książę Henryk Probus zainicjował w tym miejscu budowę zamku mającego wzmocnić możliwości obronne miasta¹⁹. Na przełomie XIII i XIV w. rozpoczęto budowę nowej linii wrocławskich murów mających chronić powiększony teren miasta od południa i zachodu²⁰. Prace budowlane ukończono ok. roku 1351. Pod koniec XV i na początku XVI w. przed starszą linią murów dobudowano kolejną z fortyfikacji bastejowych²¹. Odcinek między bramą Mikołajską a bastionem Kleszczowym powstał prawdopodobnie ok. 1530 roku²². Była to swojego rodzaju forma pośrednia, między średniowiecznymi murami a bardziej nowoczesnymi formami bastionowymi. Zmiany w architekturze militarnej są bowiem naturalną pochodną ewolucji broni i taktyk oblężniczych²³. Kiedy więc strzały i bełty zaczęła coraz skuteczniej wspomagać artyleria, wysokie i stosunkowo wąskie mury, dające obrońcom przewagę wysokości, a dla atakujących stanowiące ciężką do sforsowania przeszkodę, zaczęły być zastępowane przez konstrukcje coraz niższe i bardziej masywne, a przez to trudniejsze do trafienia i zniszczenia. Jednocześnie diametralnie wzrosła liczba zmiennych wpływających na trwałość i skuteczność bojową nowych form obronnych. Rosła siła ognia artyleryjskiego, któremu fortyfikacje musiały się oprzeć, oraz jego celność. Reagując na te zagrożenia, zauważono i doceniono rolę mas ziemnych w absorbowaniu energii pocisków. Stąd też stopniowy powrót do umocnień ziemnych, najpierw wspartych konstrukcjami murowanymi (jak w wypadku omawianego bastionu), a w końcu samodzielnych. W związku z tym w konstrukcjach murowo-ziemnych, oprócz odporności na uderzenia z zewnątrz, należało uwzględnić potężne parcie gruntu

19 Piotr Kmiecik, Robert Szwed, „The second left-bank castle in Wrocław in the light of the latest archaeological and architectural research”, *Archaeologia Historica Polona* 29 (2022): 43–67. DOI: 10.12775/AHP.2021.004.

20 Mateusz Goliński, „Fortyfikacje miejskie Wrocławia XIII-XIV w.”, *Studia i Materiały do Historii Wojskowości* 29 (1986): 23–41.

21 Edmund Małachowicz, „Bastejowe fortyfikacje Wrocławia”, w: *Bastejowe fortyfikacje w Polsce*, red. Marian Kloza (Wrocław: Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, 1975).

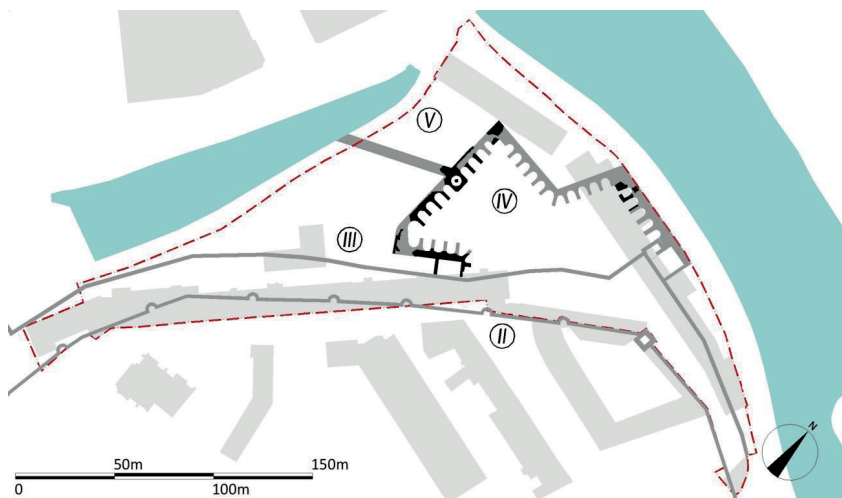
22 Mateusz Michalski, Karolina Babral, Karolina Wiatrzyk, „Studium rekonstrukcji bastejowych fortyfikacji Wrocławia”, *Architectus* 3 (2014): 13. DOI: 10.5277/arc140302.

23 Mirosław Przyłęcki, „Ewolucja i modernizacja fortyfikacji na Śląsku od XIII do XVII w.”, *Ochrona Zabytków* 46 (1993) 4: 295.

działające od środka konstrukcji, a także wpływ wody, w której bezpośrednio zanurzone były dolne partie obiektów.

Bastion Kleszczowy

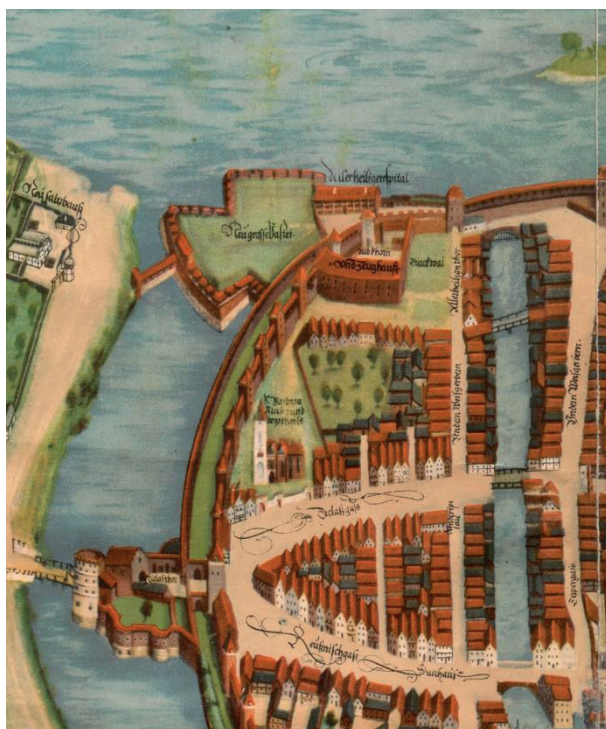
Najstarszy we Wrocławiu i jeden z najwcześniejszych w Europie bastionów, zwany pierwotnie Wielką Basteją, a obecnie bastionem Kleszczowym, wzniesiony został w widłach Odry i fosi miejskiej drugiego obwodu ok. 1544 roku. Jego zadaniem było dodatkowe wzmocnienie w tym punkcie XV-wiecznych umocnień, a także obrona znajdującej się ok. 300 m na południowy zachód bramy Mikołajskiej. Jego konstrukcja musiała już uwzględniać zmienne wymienione powyżej. Jest to prawdopodobnie moment, w którym należy zacząć mówić o nowej definicji piękna w budowlach obronnych. Tak jak uproszczony i odarty z jakichkolwiek warstw symbolicznych oraz estetycznych został ich ogólny ogląd, tak samo poszukiwanie perfekcji przeniesione zostało na detal. Istotna stała się sama struktura budowli, niosąca ze sobą całą ówczesną wiedzę dotyczącą fizyki, mechaniki i właściwości materiałów.



Rysunek 2. Teren badań, w tle współczesna zabudowa dla ułatwienia orientacji. Oznaczenia jak na rys. 1; V – grodzia bastionu. Kolorem czarnym oznaczono fragmenty bastionu odsłonięte w trakcie wykopalisk. Pozostałe zrekonstruowano za pomocą wyników kwerendy archiwalnej. Rys. aut.

Do momentu rozpoczęcia badań, w 2015 roku, wiedza na temat jego wyglądu była mocno ograniczona, a ta dotycząca konstrukcji – niemal

żadna. Forma bastionu znana była przede wszystkim ze źródeł kartograficznych, które umożliwiały również dokonanie podstawowej analizy dotyczącej jej ewolucji. Pierwszym znanym przedstawieniem bastionu w jego pierwotnej formie jest – pochodzący z 1562 roku – perspektywiczny plan miasta autorstwa Bertholda Weinerja²⁴. Kolejne przedstawienia nie są już tak precyzyjne, jednak ich porównanie umożliwia przedstawienie zmian, którym podlegał obiekt. Żadne z nich nie dało jednak możliwości dokładniejszego przyjrzenia się zastosowanym w nim rozwiązaniom technicznym.



Rysunek 3. Fragment planu Weinerja z 1562 roku. W górnej części widoczny bastion Kleszczowy, w dolnej – brama Mikołajska

Po rozpoczęciu badań okazało się, że konstrukcja obiektu była znacznie bardziej skomplikowana, niż można było się tego spodziewać po wynikach przeprowadzonej wstępnie kwerendy. Zastosowano cały

24 Berthold Weiner, „Contrafactur der Stadt Breslau.1562” (Breslau: Grass, Barth & Comp. W. Friedrich, 1929), <https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/36165/edition/39530> (accessed on 2nd June 2023).

szereg rozwiązań, aby przeciwdziałać parciu olbrzymich mas gruntu na mur zewnętrzny bastionu. Było to m.in. fundamentowanie w postaci dwumetrowych pali dębowych wbijanych w dno przed krawędzią kurtyny. Przekrój muru zyskał formę rozszerzającego się ku dołowi trapezu o kącie nachylenia lica ok. 7 stopni, a także dodatkowe oparcie w postaci potężnych arkadowych sięgaczy sięgających kilka metrów w głąb ziemnego rdzenia. Można przyjąć, że te ostatnie pełniły podwójną funkcję. Z jednej strony niwelowały parcie mas ziemnych, ale z drugiej, dzięki poziomym arkadom łączącym mur z sięgaczami, pozwalały również na optymalne rozłożenie skutków uderzenia pocisków na możliwie największej powierzchni.



Fotografia 1. Południowy bark bastionu. Widoczne arkadowe sięgacze stanowiące część systemu fundamentowego. Fot. aut.

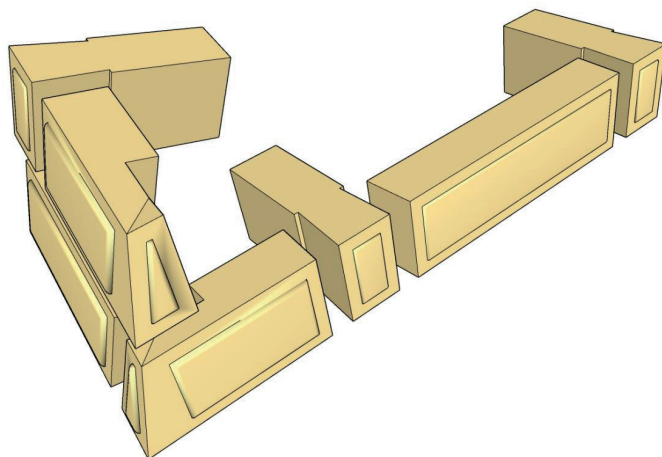
Lico murów podzielone zostało na sekcje. W wyższych partiach, gdzie ważne były odporność na uderzenia pocisków i łatwość naprawy, stosowano cegłę. Jednak w niższych, gdzie istotna stała się odporność na działanie wody, zastosowano okładzinę z bloków piaskowca. Sam piaskowiec, o charakterystycznie obrobionych powierzchniach, nie był we Wrocławiu niczym nowym. Takie same oblicówki stosowano już na znacznie wcześniejszych murach obwodu fortyfikacji bastejowych. Precyzyjne opracowanie lica ciosów nosi już jednak pewne znamiona estetyzacji, a więc próby „oswojenia” obiektu i nadania mu zewnętrznych cech odbieranych w kategoriach piękna, a przynajmniej wypełnienia pewnej pustki, która mogła być odbierana jako groźna i nieprzystępna²⁵. Jednak zewnętrzna forma ma tu znaczenie drugorzędne. Znacznie istotniejsze jest geometryczne opracowanie ciosów i ich wzajemnych połączeń, które

25 Nikos A. Salingeros, *A Theory of Architecture* (Solingen: Umbau-Verlag, 2006), 85–86.

osiągnęły na bastionie absolutną perfekcję. Dotyczy to zarówno łączenia i kotwienia poszczególnych elementów w kurtynie, jak i punktów szczególnych, takich jak chociażby narożników obiektu. Zastosowana tu zaawansowana geometria miała na celu precyzyjne i trwałe zespolenie elementów oblicówki tak, aby klinując się wzajemnie, zachowywała maksymalną możliwą szczelność i wytrzymałość.



Fotografia 2. Południowy bark bastionu. Widoczna doskonale zachowana kamienna oblicówka i pierwsze warstwy ceglanej okładziny powyżej maksymalnego poziomu wody. W całości ceglana partia na drugim planie przeznaczona była do zasypania, nie była narażona na działanie wody. Zwraca uwagę również nachylenie lica muru. Fot. aut.



Rysunek 4. Schemat zależności geometrycznych między blokami kamiennej oblicówki dolnej partii bastionu. Rys. aut.

Wewnętrzna struktura muru ceglanego nie była jednorodna na całej długości. Już sam fakt takiego zróżnicowania jest dowodem na ogromną świadomość techniczną budowniczych, stosujących optymalizację konstrukcji w zależności od zagrożenia danego odcinka bezpośrednim trafieniem. O ile nienarażone na ostrzał kurtyny barków wzniesione były po prostu jako lity mur z cegły, o tyle czoła bastionu miały strukturę warstwową. Za kamienną okładziną znajdowała się pierwsza warstwa cegieł ułożonych diagonalnie, co prawdopodobnie miało rozkładać energię trafienia na większą powierzchnię. W niej wyprofilowany był także skośny profil lica muru. Dopiero druga sekcja ułożona była prostopadle do lica, stanowiąc główną konstrukcję nośną.



Fotografia 3. Mur czoła bastionu. Podkreślone kierunki układu cegieł. Z prawej strony zdjęcia widoczna pozostałość sięgacza kotwiącego kamienną oblicówkę. Fot. aut.

Wyraz piękna nowożytnych form militarnych

Zestawienie w całość sumy niewielkich decyzji projektowych i rozwiązań detalu skutkowało powstaniem struktury niosącej ze sobą zupełnie inny zestaw znaczeń niż średniowieczne mury obronne. Bastion stanowił renesansową pochwałę nauki i techniki, najnowszych osiągnięć inżynierskich i precyzji wykonawczej. To w zasadzie jest spójne ze zmianą, która w nowożytności objęła pojmowanie piękna. W tym czasie piękno rozumiane przez pojęcie substancji zastąpiło bowiem pojęcie funkcji²⁶. Sposób opracowania poszczególnych elementów, ich połączenia

26 Steffen Dietzsch, „Antropologiczna granica piękna. Dwanaście tez”, w: *Przyszłość kultury: od diagnozy do prognozy*, red. Alicja Kisielewska, Andrzej Kisielewski, Monika Kostaszuk-Romanowska (Białystok: Prymat, 2017), 92.

i zestawienia, wynikają tu wprost z militarnego (a więc cechującego się podejściem skrajnie utylitarnym) charakteru obiektu, a jednak na końcu tworzą strukturę, która zachwyca. Co jednak istotne – zdecydowana większość tych rozwiązań ukryta jest we wnętrzu bastionu i niewidoczna dla przeciętnego odbiorcy. Dopiero gruntowna analiza architektoniczna umożliwi ich rozpoznanie i zrozumienie. Analizując odsłonięte relikty, trudno oprzeć się wrażeniu, że wprowadzane na przestrzeni wieków zasady (wynikające przecież nie tylko ze zmian w sztuce oblężniczej, ale także z coraz lepszego zrozumienia zasad fizyki i mechaniki) coraz bardziej zbliżały budowle militarne do doskonałości – rozumianej jako perfekcyjne wykorzystanie posiadanych możliwości i wiedzy. Bastion Kleszczowy, ze swoją złożoną i starannie zaprojektowaną strukturą wewnętrzną, stanowi wyraz piękna wynikającego z doskonałego dopasowania konstrukcji do jej celu. Ewolucja, która doprowadziła do jego powstania (pod wpływem postępów w dziedzinie sztuki wojennej, nauki i techniki) zaowocowała integracją naukowej wiedzy, inżynierskiej pomysłowości i precyzyjnego rzemiosła. Połączenie tych elementów stworzyło harmonijne i funkcjonalne architektoniczne arcydzieło, będące przykładem renesansowych ideałów, które ceniły postęp i doskonałość w każdej z dziedzin wiedzy. Estetyczne walory bastionu wynikają z harmonijnego połączenia formy i funkcji, które sprawia, że obiekt nie tylko spełnia swoją funkcję obronną, ale także zachwyca skomplikowanymi detalami i innowacyjnymi rozwiązaniami. W ten sposób, w rozumieniu autora, rozwój architektury militarnej zatoczył krąg, osiągając piękno poprzez precyzję formy. Biorąc jednak pod uwagę, że cała ta wewnętrzna struktura nie jest dostępna dla przeciętnego współczesnego odbiorcy, w wypadku recepcji nowożytnej architektury militarnej ogromne (aby nie powiedzieć „kluczowe”) znaczenie zyskuje koncepcja piękna instytucjonalnego. W tym wypadku wręcz niezbędna do oceny architektury staje się opinia i objaśnienie eksperta mającego wgląd w zawłości konstrukcyjne i potrafiącego ocenić ich przełożenie na doskonałość funkcjonalną.

Bibliografia

Książki i monografie

- Dietzsch Steffen, „Antropologiczna granica piękna. Dwanaście tez”, w: *Przyszłość kultury: od diagnozy do prognozy*, red. Alicja Kisielewska, Andrzej Kisielewski, Monika Kostaszuk-Romanowska (Białystok: Prymat, 2017), 87–98.
- Dziemidok Bohdan, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej* (Warszawa: PWN, 2006).

Piękno w strukturze na podstawie wyników prac wykopaliskowych...

- Kleszcz Justyna, *Biopolis. Wizja miasta nieantropocentrycznego* (Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2020).
- Małachowicz Edmund, „Bastejowe fortyfikacje Wrocławia”, w: *Bastejowe fortyfikacje w Polsce*, red. Marian Kloza (Wrocław: Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, 1975).
- Omiecinski Tomasz, *Teorie piękna we współczesnych nurtach architektonicznych*, praca doktorska pod kierunkiem dr hab. Artura Zaguły, prof. PŁ (Łódź: Politechnika Łódzka, 2021).
- Salinger Nikos A., *A Theory of Architecture* (Solingen: Umbau-Verlag, 2006).
- Sokół Teresa, „Brama Mikołajska – funkcja i symbolika” w: *Przedmieście Mikołajskie we Wrocławiu*, red. Halina Okólska (Wrocław: Gajt, 2011), 45–51.
- Tatarkiewicz Władysław, *Dzieje sześciu pojęć* (Warszawa: PWN, 2005).

Czasopisma

- Dantho Arthur Coleman, „The Artworld”, *Journal of Philosophy* XV (1964): 571–584.
- Eckert Wojciech, „System obronny Ośna Lubuskiego. Piękno do odkrycia”, *Czasopismo Techniczne. Architektura* 1-a (2009): 235–238.
- Goliński Mateusz, „Fortyfikacje miejskie Wrocławia XIII–XIV w.”, *Studia i Materiały do Historii Wojskowości* 29 (1986): 23–41.
- Kazimierska-Jerzyk Wioletta, „O pięknie, które zdarza się bardzo rzadko”, *Principia* XLI–XLII (2005): 261–277.
- Kijewska Władka, „Zniesławiony ornament”, *Rzut* 7 (2015): 30–38.
- Kleszcz Justyna, Kmiecik Piotr, „Sposób prowadzenia badań archeologiczno-architektonicznych a możliwości wykorzystania ich wyników w procesie projektowym na przykładzie byłego Szpitala im. Babińskiego we Wrocławiu”, *Budownictwo i Architektura* 17 (2018): 169–175. DOI: 10.24358/Bud-Arch_18_171_20.
- Kmiecik Piotr, Szwed Robert, „The second left-bank castle in Wrocław in the light of the latest archaeological and architectural research”, *Archaeologia Historica Polona* 29 (2022): 43–67. DOI: <https://doi.org/10.12775/AHP.2021.004>.
- Michalski Mateusz, Babral Karolina, Wiatrzyk Karolina, „Studium rekonstrukcji bastejowych fortyfikacji Wrocławia”, *Architectus* 3 (2014): 11–21. DOI: 10.5277/arc140302.
- Napiórkowski Marcin, „Nie to ładne, co ładne...”, *Rzut* 7 (2015): 4–7.
- Przyłęcki Mirosław, „Ewolucja i modernizacja fortyfikacji na Śląsku od XIII do XVII w.”, *Ochrona Zabytków* 46 (1993) 4: 295–304.
- Przyłęcki Mirosław, „Trwałe ruiny historycznych obiektów w krajobrazie miast”, *Architektura krajobrazu* 3 (2007): 25–34.
- Rosenfeld-Kowalska Izabela, „Moda w świetle instytucjonalnej koncepcji sztuki”, *Powidoki* 1 (2019): 70–74.

Źródła internetowe

Weiner Berthold, „Contrafactur der Stadt Breslau.1562” (Breslau: Grass, Barth & Comp. W. Friedrich, 1929), <https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/36165/edition/39530> (accessed on 2nd June 2023).

Grażyna Lasek

ORCID: 0009-0007-4595-1677

Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Nysie

Znaki i symbole zakodowane w „Walencinku” wyrazem wyjątkowości i fenomenalnego piękna sanktuarium św. Walentego w Bieruniu

The Signs and Symbols Encoded
in the “Walencinek” as an Expression
of the Uniqueness and Phenomenal Beauty
of the St. Valentine’s Sanctuary in Bieruń

Abstrakt

Celem pracy będzie zbadanie historii kościoła św. Walentego w Bieruniu na Górnym Śląsku oraz określenie warstw znaczeniowych i symbolicznych, które w istotny sposób współdecydują o wyjątkowości oraz pięknie sanktuarium. Omawiany drewniany kościół należy do parafii św. Bartłomieja Apostoła, a pierwsza historyczna wzmianka o jego istnieniu pochodzi z 1628 r. Świątynia, w której znajdują się relikwie św. Walentego, przyciąga każdego roku rzesze pielgrzymów. W pracy przyjęto metodę badawczą polegającą na połączeniu analizy pojęć z zakresu sztuki sakralnej z lokalnym kontekstem historycznym oraz szerszą perspektywą kulturową. Celem badania jest wyodrębnienie symboli i znaków współdecydujących o wyjątkowości i pięknie sanktuarium.

Słowa kluczowe: Bieruń, kościół św. Walentego, piękno, sacrum, symbolika chrześcijańska

Abstract

The aim of the work is to examine the history of the church of St. Valentine in Bieruń in Upper Silesia and define the layers of meaning and symbolism that significantly determine the uniqueness and beauty of the sanctuary. The wooden church belongs to the parish of St. Bartholomew the Apostle, and the first historical mention of its existence comes from 1628. The church, which enshrines the relics St. Valentine, attracts crowds of pilgrims every year. The research method adopted in this study combines the analysis of sacred art with a local historical background and a broader cultural perspective. Its aim is to isolate symbols and signs that determine the uniqueness and beauty of the sanctuary.

Keywords: Bierun, St. Valentine's Church, beauty, sacrum, Christian symbolism

Podstawowe dane historyczne

Kościół pw. św. Walentego w Bieruniu¹, w dzielnicy Bieruń Stary, prawdopodobnie został zbudowany w drugiej połowie XVI w. Nie znamy dokładnej daty jego powstania. Pierwszy historyczny dokument, w którym zamieszczono informację o nim, pochodzi z 1628 r. Jest to sprawozdanie z wizytacji dekanatu ostatniego ewangelickiego dziekana pszczyńskiego Johanna Hoffmana². Drugim dokumentem potwierdzającym istnienie kościoła jest *Ichnoortographia Plesniaca* – wielkoskalowa mapa gospodarcza ziemi pszczyńskiej Andreasa Hindenberga z 1636 r., znajdująca się w Archiwum Ksiąząt Pszczyńskich w Pszczyźnie. „W przedstawionej na tej mapie sylwetce miasta Bierunia wyraźnie

1 Rzetelne badania dotyczące kościołów bieruńskich – kościoła parafialnego pw. św. Bartłomieja Apostoła oraz drewnianego kościoła pw. św. Walentego wykonał ksiądz prałat Jerzy Nyga. Wykorzystał w tym celu źródła archiwalne oraz dostępną literaturę przedmiotu. Jerzy Nyga, „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Kościół Św. Bartłomieja i Kościół Św. Walentego”, *Zeszyty Bieruńskie* 24 (1981), 2.

Zob. także: Ludwik Musioł, *BIERUŃ. Miasto, kościół i parafia. Monografia historyczna* (Bieruń: Bieruński Ośrodek Kultury, 1999).

2 „Ostatni ewangelicki dziekan pszczyński Johannes Hoffman w swoim sprawozdaniu z wizytacji dekanatu pisze: »Miasteczko Bieruń ma dwa kościoły, jeden w mieście i drugi poza miastem«. Dalej opisuje już tylko kościół w mieście. W notatce tej nie podano niestety ani wezwania kościoła, ani innych bliższych danych poza tym jednym określeniem, że znajduje się on »poza miastem«, co było prawdą, gdyż zwarta zabudowa miasta sięgała wtedy faktycznie tylko do obecnej rzeczki, niegdyś odpływu stawu bieruńskiego». Nyga, „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Kościół Św. Bartłomieja i Kościół Św. Walentego”, 15.

widać dwa kościoły”³. Nazwa „kościół św. Walentego” po raz pierwszy została zamieszczona w księdze wydatków *Expensa Ecclesiae Beronensis (...)* ab Anno 1679⁴. Z kolei pierwsza dokładniejsza wzmianka o świątyni pochodzi dopiero z 1720 r. W protokole wizytacyjnym zanotowano wówczas: „...»Poza miastem jest drewniana kaplica p.w. św. Walentego (-) Cmentarz otoczony jest drewnianem ogrodzeniem, tak jak i kaplica dobrze zamykanym, o jej uposażeniu nic nie wiadomo«”⁵.

Na miejsce lokalizacji omawianego obiektu wybrano działkę położoną poza obrębem zwartej zabudowy ówczesnego miasta Bieruń. Ksiądz prałat Jerzy Nyga w swojej pracy badawczej poświęconej bieruńskim kościołom wskazuje, że powody takiej lokalizacji

...mogły być oczywiście różne, np. mógł on stanowić wotum za ocalenie w czasie zarazy, co tłumaczyłoby równocześnie wezwanie i kult św. Walentego jako patrona chorych, lub być formą ekspiacji, zadośćuczynienia⁶.

Zarazem wotywny charakter kościoła autor uznaje za stosunkowo najlepiej tłumaczący jego pochodzenie. Powyższe domniemanie uzasadnienia wyboru działki wpisuje się w badania Józefa Matuszczaka, który

...w swojej książce pt. „Z dziejów architektury drewnianej na Śląsku” pisze „Najbardziej wydaje się tajemnicza lokalizacja poza obrębem wsi. Często decydowała o tym jakaś legenda czy cudowne wydarzenie, które posłużyło za powód wybudowania w takim miejscu świątyni”⁷.

Ksiądz Nyga w swoim wywodzie o lokalizacji przytacza także badania drewnianych kościołów w Europie autorstwa prof. Josef Strzygowskiego oraz XVI-wieczną *Gentis Silesiae annales* Joachima Cureusa, w których wskazano na związek pomiędzy wyborem miejsca lokalizacji świątyni chrześcijańskiej a miejscem lokalizacji świątyni pogańskich i czczeniem bóstw⁸. Następnie dodaje:

3 *Ibidem*, 15.

4 *Ibidem*, 16.

5 *Ibidem*, 16.

6 *Ibidem*, 12.

7 *Ibidem*, 12.

8 „...prof. J. Strzygowski, badacz drewnianych kościołów w Europie, zaznacza, iż do budowy pierwszych chrześcijańskich świątyni wybierała ludność miejsca, na których już dawniej w czasach pogańskich wznosiły się świątynie. Podobnie już w XVI w. Joachim Cureus autor »Gentis Silesiae annales« twierdzi, że np. klasztor lubiąski założono

Można i tu puścić wodze fantazji i jak chce jedna ze współczesnych na ten temat wypowiedzi uznać, że kościółek zbudowano niegdyś z drewna dębów świętego gaju, poświęconego pogańskiemu bóstwu Perunowi (Perun = Bieruń), a wezwanie św. Walentego wzięło się stąd, że imię to wywodzi się od łacińskiego słowa *valens*, tzn. silny, mocny, gdyż okazał się ten święty mocniejszy niż Perun⁹.

Jeśli chodzi o historię kościółka, należy także wskazać na następujące ważne daty oraz związane z nimi wydarzenia:

- lata 1725–1726 – realizacja gruntownego remontu obiektu. „Być może wówczas kościół uzyskał swój dzisiejszy, nieco barokowy wygląd”¹⁰;
- 1786 r. – pierwsza wzmianka o sygnaturce na dachu¹¹;
- 1845 r. – w miejsce niewielkiego przedsionka kościoła dobudowano kruchtę¹².

Do lat 70. XX w. kościółek przetrwał kataklizmy takie jak powodzie¹³ oraz dwa wielkie pożary miasta (w 1677 i 1845 r.). 2 maja 1971 r. wydarzyła

w miejscu, gdzie oddawano cześć posągowi bóstwa pogańskiego, którym miał być według dawnej opinii Mars”. *Ibidem*, 12.

9 *Ibidem*, 12.

10 *Ibidem*, 16.

– 1776 r. oraz lata 80. XVIII w. – kolejny gruntowny remont kościoła.

11 Koniec XVIII w. – wymiana na kamienną podmurówkę drewnianych krawędziaków na których pierwotnie spoczywały ściany kościoła.

12 Dalej:

– 1847 r. – montaż kamiennej posadzki z płyt piaskowca;

– 1929 r. oraz lata II wojny światowej – kolejne poważne remonty.

Aktualnie od kilku lat w kościele realizowane są gruntowne prace konserwatorskie.

W historii drewnianej świątyni dwa razy podjęto próbę budowy kościoła muranego, który miał zastąpić istniejący obiekt. Za pierwszym razem było to w latach 30. XIX w. Wówczas zgody na taki stan rzeczy nie wyraził książę Ludwig von Anhalt-Köthen. Kolejny raz – na początku XX w. Do realizacji zamierzenia tym razem nie doszło ze względu na brak środków.

13 Z Bieruniem wiąże się historia Wielkiego Stawu Bieruńskiego zwanego niegdyś także Jeziolem Bieruńskim. Szeroko zakrojone prace inżynieryjno-wodne związane z budową akwenu prowadzono w XVI w., a w szczególności w jego latach 30. i 40. Istniał do początków XIX w., kiedy to po załamaniu się koniunktury gospodarczej został osuszony. W okresie swojej największej świetności zajmował powierzchnię ok. 600–625 ha. Normalny poziom wód w zbiorniku nie przekraczał 3 metrów. W stawie prowadzono hodowlę ryb na skalę przemysłową. W celu zapewnienia miastu ochrony przeciwpowodziowej zbudowano Grobel zwaną także „Grobel” – wał ziemny o 5-metrowej wysokości, o 18-metrowej szerokości podstawy, koronie o szerokości od 3 do 5 m oraz o długości ok. 1800 m. Do dzisiaj wraz z Potokiem Stawowym są one najważniejszymi i zarazem najbardziej czytelnymi w krajobrazie pozostałościami Wielkiego Stawu Bieruńskiego.

się tragedia – w wyniku zwarcia instalacji elektrycznej przed tablicą rozdzielczą doszło do pożaru kościoła. Zniszczeniu uległy przede wszystkim dach sygnaturka i sufit. Odbudowę zakończono już w listopadzie 1971 r. Po raz drugi kościół płonął 14 marca 1972 r. – tym razem został celowo podpалony. Podobnie jak wcześniej bardzo szybko rozpoczęto i zrealizowano odbudowę obiektu.

W tym miejscu należy także wskazać na inne istotne fakty:

Dnia 14.X.1929 r. nastąpiło urzędowe uznanie kościoła św. Walentego za zabytek. (...) Dnia 28.V.1966 r. decyzją Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej – Wydział Kultury w Katowicach (KL III-680/478/66) kościół św. Walentego w Bieruniu Starym wpisany został do rejestru zabytków województwa katowickiego (nr rejestru 674/66 wznów. R/46). W uzasadnieniu podano: „Obiekt posiada wielką wartość artystyczną i historyczną o dużym znaczeniu dla kultury polskiej”¹⁴.

A ponadto:

- 28 listopada 1961 r. wydano dokument poświadczający autentyczność relikwii św. Walentego, w których posiadaniu jest bieruńskie sanktuarium.
- Arcybiskup katowicki Jego Ekscelencja Damian Zimoń pod wpływem próśb i przy akceptacji władz cywilnych miasta zatwierdził wybór św. Walentego, biskupa i męczennika, na patrona miasta Bieruń. 20 grudnia 2003 r. wybór został zatwierdzony przez Kongregację do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. 13 lutego 2004 r., w dniu poprzedzającym odpust, odbyło się uroczyste przekazanie tego aktu¹⁵.
- 13 lutego 2015 r. świątynia została podniesiona do godności sanktuarium św. Walentego.

W trakcie istnienia tak dużego zbiornika wodnego co jakiś czas dochodziło do przewrania Grobli i powodzi. Powódź z 10 lipca 1803 r. opisuje kronikarz Bierunia Franciszek Mialski. Wskazuje na jej rozmiar, podkreśla, że ludność mogła się wówczas schronić w kościółku św. Walentego.

Grażyna Lasek, „Wielki Staw Bieruński – kontekst historii, tradycji, miejsca”, w: *Innowacyjne rozwiązania Rewitalizacji Terenów Zdegradowanych*, t. 8, red. Jan Skowronek (Katowice: Instytut Ekologii Terenów Uprzemysłowionych, 2016), 223–232; Roman Marcinek, „Wielki Staw Bieruński i jego pozostałości”, *Zeszyty Bieruńskie* 30 (1993).

14 Jerzy Nyga, ks., „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Kościół Św. Bartłomieja i Kościół Św. Walentego”, 18.

15 Zobacz: „Św. Walenty patronem Bierunia”, *Rodnia. Dwutygodnik społeczno-kulturalny Bierunia* 20 (2004): 1, 16.

Sztuka, symbole i znaki

Szczegółową charakterystykę architektury kościoła pw. św. Walentego w Bieruniu zamieszcza ks. prałat Jerzy Nyga w swoich badaniach naukowych wydanych pt. *Pamiętki Przeszłości Bierunia. Kościół Św. Bartłomieja i Kościół Św. Walentego*¹⁶. Przytaczając pracę Józefa Matuszczaka *Z dziejów architektury drewnianej na Śląsku*¹⁷, ks. Nyga podsumowuje ją następującym wnioskiem:

kościół św. Walentego ma wszystkie cechy charakterystyczne dla górnośląskiej drewnianej architektury kościelnej, wyróżniającej się na tle polskiego budownictwa tego typu, specyficznymi rozwiązaniami technicznymi i przestrzennymi. (...) Całą jego ozdobą jest harmonijnie skomponowana bryła budynku, nisko opadające dachy i przydaszki, co zarazem tworzy bardzo malowniczą całość¹⁸.

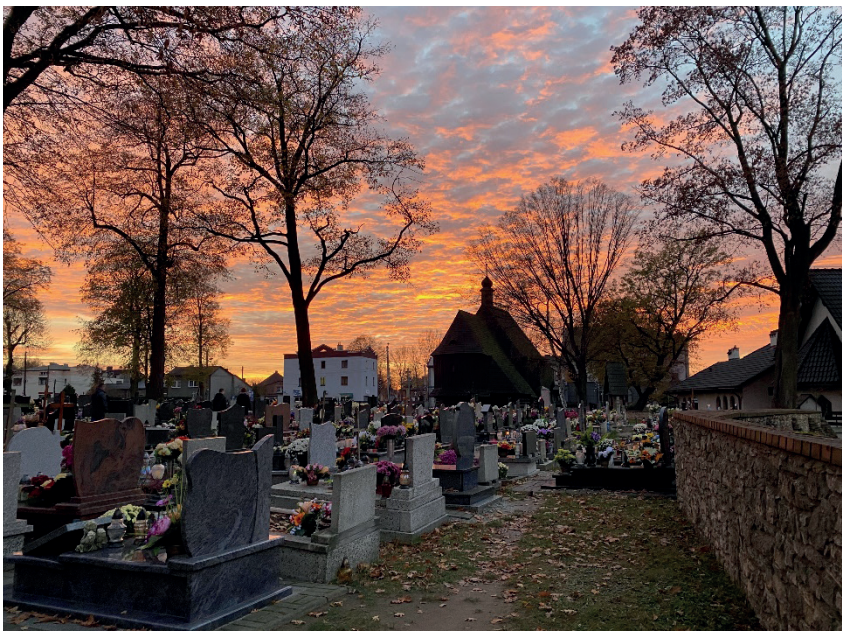


Fotografia 1. Widok kościoła pw. św. Walentego w Bieruniu. Fot. aut.

16 Ks. Nyga analizuje kościół kompleksowo. Nyga, „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Kościół Św. Bartłomieja i Kościół Św. Walentego”: 10–26.

17 Józef Matuszczak, *Z dziejów architektury drewnianej na Śląsku* (Bytom: Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, 1971).

18 Nyga, „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Kościół Św. Bartłomieja i Kościół Św. Walentego”: 11.



Fotografia 2. Widok kościoła pw. św. Walentego w Bieruniu od strony zlokalizowanego przy nim cmentarza parafialnego. Fot. aut.

Przyjrzyjmy się zatem cechom charakterystycznym dla orientacji, ukształtowania rzutu, a także budowy struktury przestrzennej omawianej świątyni w kontekście symboliki chrześcijańskiej oraz znaków oddziałujących na człowieka i współdecydujących o pięknie obiektu. Każdy obiekt kościelny zbudowany jest na podobieństwo świata, jako jego obraz. Jak stwierdza Jean Hani:

Świątynia jest jednak nie tylko „realistycznym” obrazem świata, lecz przede wszystkim jest obrazem „strukturalnym” w tym sensie, że odtwarza ona strukturę wewnętrzną i matematyczną universum. W tym tkwi jej wysublimowane piękno. Ponieważ piękno formy – mówi Platon w *Filebosie* – „nie jest tym, co się za piękne powszechnie uznaje, jak na przykład obiekty żyjące lub ich reprodukcje (obrazy), lecz coś, co przyjmuje kształt prostokąta lub koła dzięki cyrkłowi, sznurowi i linii. Ponieważ formy piękne nie są piękne w taki sposób jak inne, to znaczy pod pewnymi względami, lecz są piękne zawsze w sobie” (51C) (...) Każda architektura sakralna sprowadza się w efekcie do operacji „kwadratury koła”, przekształcania koła w kwadrat¹⁹.

19 Jean Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej* (Kraków: Znak, 1998), 27.

Cele sztuki kościelnej ściśle związane są z zagadnieniem piękna, w ramach którego kościół akcentuje to, co się za nim kryje, czyli jego podział na piękno transcendentalne i piękno kategorialne (estetyczne), na który z kolei wskazuje filozofia²⁰. Symbolika chrześcijańska oraz znak korzystają z funkcji języka, który jest zakodowany w sztuce sakralnej, w tym także i w architekturze kościelnej. Umożliwia on odczytanie komunikatu przekazywanego pomiędzy twórcą a odbiorcą. W celu ułatwienia człowiekowi odczytania symboli teologicznych zawsze odnoszono je do symboli o charakterze kosmologicznym, dlatego też wykorzystywano cechy środowiska naturalnego do przekazu treści teologicznych poprzez symbole porządku kosmologicznego. Już samo słowo „świątynia” jest rozumiane jako symbol góry w sensie elementu krajobrazowego, jest miejscem spotkania m.in. ziemi z niebem²¹. Symbole teologiczne i kosmologiczne uwidaczniają się w grupach problemowych takich jak: uwarunkowania programowo-ideowe, ukształtowania rzutów i formy struktury przestrzennej, wpisywania w nie liczb, figur, brył, wykorzystania kolorystyki, detalu, struktur przeszklonych.

20 Problematyka była przedmiotem autorskich badań, Zob. Grażyna Lasek, „Problematyka piękna w dokumentach Kościoła katolickiego a praktyka architektury sakralnej – wybrane zagadnienia”, w: *Piękno w architekturze. Tradycja i współczesność. Realizacje*, red. Bogusław Szuba, Tomasz Drewniak (Nysa, Oficyna Wydawnicza PWSZ, 2018), 67–76.

21 W kościołach idea świątyni-góry jest czytelna zwłaszcza w katedrach gotyckich, w ich konstrukcji, strzelistości i w znaczeniu osi pionowych. Stanowiąc jej kondensację, integrują mikrokosmos z makrokosmosem. Zob. Juan Eduardo Cirlot, „Świątynia”, w: *Słownik symboli* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2000), 408–409. Zob. także: John Baldock, *Symbolika chrześcijańska* (Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis”, 1994), 138.

Znaki i symbole zakodowane w „Walencinku”...

Analiza warstw symboliki chrześcijańskiej oraz znaku zakodowanych w architekturze kościoła pw. św. Walentego w Bieruniu jako elementów, które w sposób istotny współdecydują o pięknie obiektu ²²	
Cechy charakterystyczne dla architektury świątyni	Znaczenie cech/elementów na płaszczyznach symboliki oraz znaku (wybrane zagadnienia)
Orientacja	
<ul style="list-style-type: none"> Kościół zorientowany jest na osi wschód-zachód, przy czym prezbiterium zostało w kierunku wschodnim. 	Tradycja orientowania kościołów jako zasada obowiązywała do późnego średniowiecza i była związana m.in. ze znaczeniem i symboliką słońca. Jean Hani wskazuje, że: „...orientacja ustala związek między porządkiem kosmologicznym a porządkiem ziemskim albo między porządkiem boskim a porządkiem ludzkim” ²³ .
Układ rzutu	
<ul style="list-style-type: none"> Prezbiterium – prostokątne, zamknięte trójbocznie od strony wschodniej; Nawa – o rzucie zbliżonym do kwadratu i szerokości szerszej niż prezbiterium; Kruczta – prostokątna, przylegająca do nawy od strony zachodniej; Zakrystia – przylegająca do prezbiterium od strony północnej; Schody na chór muzyczny – przylegające do nawy od strony północnej. 	W ukształtowanie przestrzeni sakralnej wpisana jest m.in. symbolika figur geometrycznych występujących zarówno w postaci dwu, jak i trójwymiarowej. „Figury wieloboczne, jak trójkąt, kwadrat, pentagon, heksagon, oktagon (pięciokąt, sześciokąt, ośmiokąt) itd., stanowią najczęściej geometryczne projekcje określających je liczb i dzielą ich symboliczne znaczenie [np. (...) kwadrat (4) = ziemia; oktagon (8) = odrodzenie]. Te same zasady odnoszą się do brył geometrycznych – kuli, piramidy, stożka, sześcianu itd.” ²⁴
Bryła	
<ul style="list-style-type: none"> Prezbiterium – w swojej strukturze przestrzennej jest niższe od nawy, kryte dwuspadowym dachem, który w części nad jego trójbocznym zamknięciem także przechodzi w układ trójboczny; Nawa – kryta dwuspadowym dachem. Na wschodnim krańcu dachu nad nawą zlokalizowana jest sygnaturka posiadająca prześwit, zwieńczenie cebulastym, pokrytym gontem hełmem oraz krzyżem, a na swoim wyposażeniu – dzwon²⁵; 	W ukształtowaniu struktury przestrzennej obiektu kościelnego wpisana jest m.in. symbolika kierunków: „wertykalnego” oraz „horyzontalnego”, na których została ona oparta. Adam Maria Szymiski wyjaśnia je w następujący sposób: „Pierwszy, dynamizujący przestrzeń, jest kierunkiem kosmicznym. Wyraża emocjonalny stosunek do Natury. Jest kierunkiem: »ku niebu«. Drugi jest wyrazem postawy racjonalnej i ma charakter statyczny.

22 M.in. problematyka symboliki chrześcijańskiej była przedmiotem autorskich badań doktorskich. Grażyna Lasek, *Współczesne tendencje w architekturze sakralnej z uwzględnieniem czynników proekologicznych*, rozprawa doktorska, promotor prof. dr hab. inż. arch. Adam Lisik (Gliwice: Politechnika Śląska, Wydział Architektury, 2005).

23 Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, 27.

24 Baldock, *Symbolika chrześcijańska*, 153.

25 40-kilogramowy dzwon z 2018 r. poświęcony został pochodzącemu z Bierunia ks. kard. Stanisławowi Nagyemu. Zastąpił wcześniejszy dzwon.

Bryła	
<ul style="list-style-type: none"> • Kruchta – kryta dwuspadowym dachem o wysokości kalenicy przebiegającej poniżej linii okapu zadaszenia nad nawą; • Zakrystia – kryta dachem, który jest przedłużeniem jednej z połączy zadaszenia prezbiterium; • Schody na chór muzyczny – kryte daszkiem, dostawionym do elewacji i rozwiązaniem niezależnie od zadaszenia kościoła; • Przydaszki – wokół znacznej części rzutu kościoła, na wysokości przebiegającej poniżej podstawy okien zastosowano przydaszki o konstrukcji wspornikowej, co zarazem jest bardzo charakterystyczne dla śląskich kościołów drewnianych. 	<p>Kierunek »wertikalny« wyraża stosunek emocjonalny w relacji »człowiek – Bóg« i »ziemia – kosmos«. Kierunek »horyzontalny« – stosunek racjonalny w relacji »człowiek ↔ człowiek«, »człowiek ↔ Bóg = człowiek« i »ziemia ↔ ziemia«²⁶.</p> <p>W architekturze sakralnej kierunki układów, na których zostały oparte obiekty, odgrywają także rolę użytkową. Polega ona na tworzeniu układów porządkujących kompleksy o różnych założeniach programowo-ideowych.</p>
Materiały i konstrukcja	
<ul style="list-style-type: none"> • Podmurówka – kamienna; • Prezbiterium, nawa i zakrystia – drewniana o konstrukcji wieńcowej z wiązaniem na nakładkę i z tzw. ostatkami; • Kruchta – drewniana, o konstrukcji szkieletowej; • Dach – w konstrukcji storczykowej; • Pokrycie dachu – gont. 	<p>Przykładowo:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Symbolika kamieni odnosi się do „kamieni niebieskich”²⁷; • Drewno. Jest uważane za „...pierwszą materię (<i>materia prima</i>), z którą łączy się wszelki początek i koniec”²⁸.
Doświetlenie wnętrza	
<ul style="list-style-type: none"> • Na osi kościoła, w środkowej, czołowej ścianie trójbocznego zamknięcia prezbiterium zastosowano jedno okno o niewielkich rozmiarach, prostokątne, zwieńczone łukiem; • Prezbiterium i nawę doświetlono od strony wschodniej czterema prostokątnymi oknami zwieńczonymi spłaszczonym łukiem. • Chór muzyczny doświetlono także od strony południowej niewielkim, kwadratowym okienkiem. 	<p>Ze sposobem oświetlenia kościoła związana jest m.in. symbolika światła (jego koloru, który zmienia się, wpadając do wnętrza obiektu poprzez witraże), a także symbolika kształtu otworów okiennych.</p>

Tablica 1. Analiza warstw symboliki chrześcijańskiej oraz znaku zakodowanych w architekturze kościoła pw. św. Walentego w Bieruniu jako elementów, które w sposób istotny współdecydują o pięknie obiektu (wybrane zagadnienia). Oprac. własne

26 Adam Maria Szymski, *Kanon formy architektonicznej w kościele katolickim. Tradycja i współczesność architektury sakralnej*, „Prace Naukowe Politechniki Szczecińskiej. Instytut Architektury i Planowania Przestrzennego” 496 (2000) 36, 69.

27 Zobacz: „Kamień”, w: Manfred Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych* (Poznań: Pallotinum, 1989), 44.

28 „Drewno”, w: *ibidem*, 44.

Znaki i symbole przemawiające za wyjątkowością i fenomenalnym pięknem sanktuarium św. Walentego w Bieruniu możemy wskazać także w elementach wyposażenia i wystroju wnętrza kościoła. W jego skład wchodzi liczne zabytkowe oraz współczesne dzieła sztuki²⁹. Autorka artykułu zwraca uwagę na niektóre z nich. Wydaje się, że to właśnie one poprzez swoją treść, jak gdyby „współpracując” z innymi elementami współtworzącymi strukturę przestrzenną kompleksu sakralnego, w istotny sposób przyczyniają się do wyeksponowania i podkreślenia sensu istnienia obiektu, jego funkcji, znaczenia, piękna, nierozzerwalnie związanych z nimi warstw symboliki chrześcijańskiej oraz znaku.

W ołtarzu głównym umieszczono dwa obrazy, które są pokazywane na zmianę.

Starszy obraz z 1722 lub 1723 r. przedstawia św. Walentego w sutannie biskupa. Towarzyszą mu ludzie chorzy oraz kalecy³⁰.

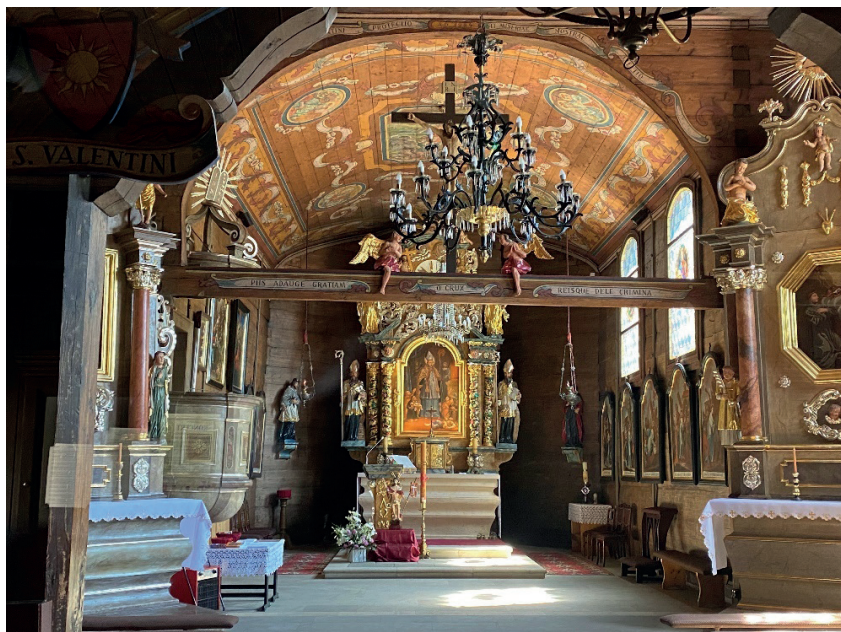
Drugi obraz wotywny w 1907 r. namalował miejscowy artysta malarz Jan Nyga starszy. Przedstawia on scenę, w trakcie której św. Walenty, stojący przed ołtarzem jako kapłan w cudowny sposób uzdrawia niewidomą dziewczynkę, przywracając jej wzrok. Dzieło powstało po zaistnieniu tego faktu na zlecenie ojca dziecka³¹.

29 Szczegółowo opisuje je ksiądz prałat Jerzy Nyga. Zobacz: Nyga, „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Kościół Św. Bartłomieja i Kościół Św. Walentego”, 20–24.

30 „Na odwrocie tego obrazu (na płótnie) znajduje się inskrypcja: »EX VOTO T:W:1722 den 3 Dezember F: A: pinxit« zaś na desce, na której płótno to jest rozpięte, inskrypcja: »Ex Voto T.V. Piota A.1723 F.A.P.Z.«. Różnica w datach powstania malowidła wynosi jeden rok. Inicjałów w fundatora i malarza niestety nie udało się rozszyfrować”. *Ibidem*, 21.

31 *Ibidem*, 20–21.

O tym wydarzeniu opowiada także artysta plastyk Roman Nyga w filmie *Zwiedzamy Bieruń. Odcinek 2 Walencinek*. Wystąpił Roman Nyga, scenariusz Agnieszka Szymula, Wiktor Nyga, realizacja Wojciech Wikarek (producent: Muzeum Miejskie w Bieruniu (w organizacji), Miasto Bieruń, <https://youtu.be/xvcDGuiC-bU> (dostęp: 26.08.2023).



Fotografia 3. Widok nawy w kościele pw. św. Walentego w Bieruniu. Fot. aut.

W pożarach z 1971 i z 1972 r. uszkodzeniu uległy m.in. zabytkowe drewniane stropy. Po odbudowie obiektu, w 1984 r. artysta malarz Roman Nyga wykonał na nich nową polichromię. Ksiądz prałat Jerzy Nyga stwierdza, że:

Polichromia ta doskonale dopasowana jest do charakteru wnętrza określonego barokowym wystrojem. Ponadto treść kompozycji figuralnych podkreśla specyficzne znaczenie tego kościoła, jako miejsca pielgrzymkowego i ośrodka kultu św. Walentego w skali diecezji, a równocześnie nawiązuje do tradycji i miejscowych podań³².

32 Nyga, „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Kościół Św. Bartłomieja i Kościół Św. Walentego”, 21. O polichromii opowiada jej autor w filmie *Zwiedzamy Bieruń. Odcinek 2 Walencinek*.



Fotografia 4. Widok centralnie zlokalizowanego dużego obrazu stanowiącego jeden z elementów polichromii na stropie nad prezbiterium w kościele pw. św. Walentego w Bieruniu. Fot. aut.

Polichromia na stropie nad prezbiterium składa się z centralnie zlokalizowanego dużego obrazu otoczonego narożnikowo czterema medalionami przedstawiającymi św. Annę, św. Jadwigę, św. Bartłomieja i św. Klemensa. Całość połączono ornamentem z pasów, wstęg, motywów roślinnych. Pośrodku głównego obrazu ukazany jest Chrystus Zmartwychwstały w czasie sądu ostatecznego. Po Jego lewej stronie stoi św. Walenty, nad którym unosi się anioł. Za postacią świętego namalowano drewniany kościółek pw. św. Walentego w Bieruniu, a poniżej świątyni – herb kopca. Chrystus, wysuwając lewą rękę w stronę św. Walentego i kościółka, prawą dłonią jak gdyby zagarnia rodzinę z dziećmi udającą się do sanktuarium. Można powiedzieć, że tym samym wskazuje on na właściwą decyzję człowieka będącego na ziemi w drodze do zbawienia. W dolnej części malowidła, w kierunku przeciwnym do pozostałych osób, idzie człowiek. Ma ciemną karnację ciała, jest zgarbiony, przytłoczony, odwrócony od Chrystusa i Kościoła. Leżący u stóp ludzi szkielet ludzki symbolizuje śmierć. Tło obrazu przedstawia historyczny krajobraz Bierunia i okolic. Współtworzy go Wielki Staw Bieruński wraz z jedną z jego wysp – Orłą Górką. W oddali, po przeciwnej stronie w stosunku do

postaci świętego, dominuje nad nimi Góra Klimont w Łędzinach ze zbudowanym na szczycie kościołem pw. św. Klemensa papieża i męczennika. Po prawej stronie świątyni stoi kapłan Klemens z uniesionymi ku górze rękami, po lewej umieszczono krzyż. Po zboczach wzgórz do kościoła podąża grupa ludzi. Z nieba wydobywa się grzmot, który uderza w Orlą Górkę. W wyniku zdarzenia rosnący na niej Święty Dąb zaczyna płonąć. Po jeziorze płynie łódź z pasażerami na pokładzie. Swoją symbolikę mają także inne elementy: jeleni, który biegnie po okolicznych łąkach, łabędź latający nad Chrystusem, orzeł śląski wznoszący się nad Orlą Górką³³.

W polichromii zakodowano treść bieruńsko-łędzińskiego podania spisane w XIII w. przez zakonniką Pilgrimusa³⁴. Mówi ono o wprowadzeniu chrześcijaństwa na tych terenach i budowie kościoła pw. św. Walentego. Zgodnie z *Legendą o Klimoncie wg. XIII wiecznego przekazu*, którą zamieszcza i ilustruje Roman Nyga w książce *Stworoki. Wizerunki stworoków śląskich*:

Śląsk, kraina, w której znajdował się kiedyś mityczny Raj, miał szeroko znane miejsca pogańskiego kultu. Były to Święte Góry takie jak Sobótka, Chełmska (Góra Św. Anny) i Klimont.

Klimont porośnięty lasem wznosił się nad Wielkim Stawem Bieruńskim. Z górki widok był przepiękny, sięgający dalekich gór.

Okolice zamieszkiwały plemiona łądzinioków i bierunioków żyjące w nieustannej waśni.

Łędzinioki czcili bożków – Bliźniaków, a Bierunioki Święty Dąb na wysepce stawowej zwaną Orlą Górką.

Niezgoda plemion nie podobała się Wszechmogącemu. Ukarzał więc ludzi dokuczliwą dla kraju suszą.

33 W herbie Bierunia jest czarny jeleni w skoku na złotej murawie ukształtowanej w formie dwóch pagórków oraz biały ptak – łabędź albo czapla.

34 „Na Górze Klemensowej w Łędzinach powstała jedna z pierwszych na Górnym Śląsku parafii chrześcijańskich. Zachował się zbiór średniowiecznych kazań raciborskiego zakonniką, brata Pilgrimusa (XIII wiek), który walcząc zapewne z relikami pogaństwa, przytaczając z potępiającą pasją ich przykłady, mimowolnie zachował i utrwalił prastarą dawność tej ziemi. Wiele występujących w tym regionie motywów wierzeniowych wyróżnia się zdumiewającym podobieństwem do tych, jakie występują w mitologii celtyckiej: czczono na przykład święte źródła i dęby, praktykowany był rytuał zaklania deszczu. Osobliwość bieruńskiego ludku przejawiała się również tym, iż obnosząc publicznie swoją głęboką pobożność, skrywał w sobie i troskliwie pielęgnował przywiązanie do dawnych pogańskich zwyczajów. Nie lubiono się do tego przyznawać, twierdzono oficjalnie, iż duchów nie ma, przywiarki kłamią, w głębi duszy jednak ludzie ci zachowali w sobie sentyment do dawnych praktyk kultowych swoich przodków, chociaż wobec obcych nigdy tego nie ujawnili?”

Eugeniusz Zaczek (tekst), Roman Nyga (rysunki) Jerzy Nyga (przekład tekstów na język niemiecki), *Stworoki. Wizerunki stworoków śląskich* (Bieruń: Bieruński Ośrodek Kultury w Bieruniu, 1994), 50–52.

Znaki i symbole zakodowane w „Walencinku”...

Kapłani pogańscy byli bezradni.

W tym czasie przybył na Górę z Moraw chrześcijański misjonarz i począł głosić nową wiarę.

Jego modły okazały się skuteczne, wyzwolił uwięzione wody. W zboczu Klimonta otworzyła się jaskinia zwana Jaskinią Skarbu. Z niej wytrysnęła wartki strumień: Bystrzyk.

Wpływając z hukiem do stawu, szybko podniósł w nim wodę. Z nieba spadł ulewny deszcz.

Wtedy kapłani skradli z otwartej jaskini skarb i uciekli z nim w łódce na staw. Wszechmogący ukarał ich jednak, niszcząc łódź.

Potopili się wraz z skarbem. Zniszczony też został przez piorun Święty Dąb.

Odtąd Góra zaczęła służyć nowej wierze.

Nadano jej nazwę Klimont, czyli Klemens. Zbudowano na niej prawdopodobnie najstarszy na Górnym Śląsku kościół, zaś w Bieruniu z drzewa zniszczonego dębu kaplicę – Walencinek (łac. *Valens*), co znaczy:

Mocny, potężniejszy od pioruna.

Między plemionami zapanowała wieczysta zgoda, zaś resztki pogan odeszły do Zabrzega, gdzie znajdował się jeszcze Święty Gaj³⁵.



Fotografia 5. Widok centralnie zlokalizowanego dużego obrazu stanowiącego jeden z elementów polichromii na stropie nad nawą w kościele pw. św. Walentego w Bieruniu. Fot. aut.

35 *Ibidem*, 42. Położony nad Wisłą Zabrzeg jest obecnie jedną z dzielnic Bierunia.

Także kompozycja polichromii na stropie nad nawą składa się z centralnego dużego obrazu otoczonego narożnikowo czterema medalionami przedstawiającymi Matkę Boską z Lurt (Ourdes), Matkę Boską z Fatimy, Matkę Boską z Piekar oraz Matkę Boską z Pszowa. Całość, analogicznie jak w przypadku malarstwa na stropie nad prezbiterium, połączono ornamentem z pasów, wstęg i motywów roślinnych.

Pośrodku głównego obrazu ukazana jest Matka Boska Bieruńska. Na prawym ramieniu trzyma ona w objęciach Boże Dziecię, które w geście błogosławieństwa unosi prawą dłoń. Maryja drugą ręką wskazuje na stojące przed nią dziecko podnoszące do niej obydwie ręce. Nad nimi, a zarazem także i nad wszystkimi pozostałymi postaciami oraz elementami krajobrazu, widnieje symbol Trójcy Świętej. W kierunku św. Walentego wypływają promienie. Święty Walenty – jako biskup – stoi po prawej stronie Matki Boskiej. Rozkłada obydwie dłonie nad obłożnie chorymi ludźmi, prosząc o ich uzdrowienie. Mężczyzna leżący bliżej św. Walentego, kieruje wzrok w jego stronę, a z kolei drugi, znajdujący się w postawie leżącej bliżej centralnej, pionowej osi obrazu, wpatruje się w Matkę Boską i Jezusa. Nad głową wymienionego w kolejności pierwszego mężczyzny płacze dziecko, u stóp drugiego klęczy kobieta. Pomędzy Matką Boską Bieruńską a świętym Walentym, a zarazem także i nad głową człowieka zajmującego miejsce na noszach bliżej Maryi, siedzi skazaniec zwrócony w stronę postaci świętego. Nad jego głową, na tle lędzińskiej góry Klimont ze zbudowanym na szczycie kościołem pw. św. Klemensa papieża i męczennika, artysta namalował bryłę bieruńskiego kościoła parafialnego pw. św. Bartłomieja Apostoła. Powyżej nich anioł trzyma herb Bierunia. Po prawej stronie obrazu kompozycję domyka przydrożny krzyż. Pomędzy nim a Matką Bożą grupa pielgrzymów udaje się do świętego Walentego. Na dalszy plan składają się także inne elementy charakterystyczne dla współczesnego krajobrazu. Kościół parafialny pw. św. Bartłomieja Apostoła w Bieruniu sąsiaduje z zabudową miejską. Nad jedną z kamienic dominuje komin z zakładów FCA Poland, a w oddali można dostrzec okoliczne wzgórza. Za pielgrzymami widzimy wieżowce i szyb kopalni węgla kamiennego w Lędzinach. Nad nimi unosi się anioł z herbem.

Dalszą część analiz podjętej problematyki należy poprzedzić przytoczeniem dwóch dokumentów.

Pierwszy z nich, Konstytucja o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II, podaje, że:

Do najszlachetniejszych dzieł ducha ludzkiego słusznie zalicza się sztuki piękne, zwłaszcza sztukę religijną i jej szczyt, mianowicie sztukę kościelną. Z natury swej dążą one do wyrażenia w jakiś sposób w dziełach ludzkich nieskończonego piękna Bożego. Są one tym bardziej poświęcone Bogu i pomnażaniu Jego czci i chwały, im wyłącznie zmierzają tylko do tego, aby swoimi dziełami dusze ludzkie pobożnie zwracać ku Bogu.

Z tych przyczyn czcigodna Matka Kościół zawsze był przyjacielem sztuk pięknych, stale szukał ich szlachetnych usług i kształcił artystów, aby należące do kultu przedmioty były godne, ozdobne i piękne, jako znaki i symbole rzeczywistości nadziemskiej...³⁶

Z kolei w Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy, że:

Sztuka sakralna jest prawdziwa i piękna, gdy przez formę odpowiada swojemu właściwemu powołaniu, jakim jest ukazywanie i uwielbienie, w wierze i adoracji, transcendentnej tajemnicy Boga, niewidzialnego, najwyższego piękna, Prawdy i Miłości, objawionego w Chrystusie (...). Prawdziwa sztuka sakralna skłania człowieka do adoracji, modlitwy i miłowania Boga Stwórcy i Zbawiciela, Świętego i Uświęcającego³⁷.

Wydaje się, że taka właśnie jest sztuka drewnianego kościółka pw. św. Walentego w Bieruniu. Jak wskazują dokumenty Kościoła katolickiego, wyraża ona nieskończone piękno Boga, zwracając ku Niemu człowieka. Jest znakiem i symbolem rzeczywistości nadziemskiej. Jest prawdziwa i piękna, gdyż w pełni odpowiada swojemu powołaniu poprzez realizację wszystkich stawianych przed nią celów. Na polichromię na stropie możemy także spojrzeć w kategoriach swoistego pomostu rozpiętego pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, pomostu między *axis mundi* i *axis personae*. I właśnie na tych płaszczyznach możemy doszukiwać się tego, na czym polegają wyjątkowość oraz fenomenalne piękno bieruńskiego sanktuarium uzewnętrzniające się wielowątkowo, możliwe do odczytania poprzez język znaków i symboli chrześcijańskich.

Struktura przestrzenna wraz ze wszystkimi współtworzącymi ją elementami w pełni realizuje cel budowy tego typu obiektów, którym jest przede wszystkim cel religijny. Jak wskazuje w swojej pracy ks. prałat Jerzy Nyga, za tym, jak ważne dla ludności jest to właśnie sanktuarium, przemawia fakt, że jest

36 *Sobór Watykański II Konstytucje Dekrety Deklaracje, Tekst łacińsko-polski* (Poznań: Pallottinum, wyd. II, 2002), KL 122, 93.

37 *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 1994), ust. 2502, 560–561.

(...) to przede wszystkim pradawne miejsce kultu. Sanktuarium na skale diecezji. Miejsce pielgrzymek wszystkich cierpiących i szukających „ucieczki w różnych przypadkach, osobliwie w wielkiej chorobie” ludzi z bliższej i dalszej okolicy. „Nabożeństwo do św. Walentego, kapłana i męczennika we wszystkich złych zdrowia afekcjach osobliwego i doświadczonego patrona” znane bowiem było w Polsce i na Śląsku od dawna, jak świadczą o tym stare modlitewniki z XVII i XVIII wieku. Już w średniowieczu zaliczano św. Walentego do tzw. czternastu świętych wspomóżycieli. Jako uzdrowiciela i wspomóżyciela przywykli go traktować wszyscy tutejsi jego czciciele.

Dokumentem wiary mieszkańców Bierunia, a zarazem swoistym zabytkiem wywodzącym się z czasów średniowiecza, jest śpiewana tu po dziś dzień pieśń o św. Walentym:

O tym świętym Walencinie
wielka sława o nim słyńie
Jaki on to przesłiczny byś
Oliwnemu drzewu podobien był
Panny mu się dziwowały
Wielkie dary mu dawały

Stanisław Rospond w swoich »Dziejach Polszczyzny Śląskiej«, cytując powyższą pieśń, pisze: „Takie ośmiosylabowce i taka rytmika cofa nas do pierwocin XV-wiecznej poezji maryjnej”. Jest to zatem też pewnego rodzaju dowód na dawność kościółka, ale też i na dawność kultu św. Walentego w Bieruniu³⁸.

Za wyjątkowością i fenomenalnym pięknem obiektu przemawiają także inne fakty, znaki i symbole:

- Identyfikacja oraz swoista głęboka więź miejscowej ludności ze świętym Walentym i z kościółkiem. Uzasadnieniem tego jest m.in. fakt, że gdy ktoś o nim mówi, to najczęściej używa słowa „Walencinek”, a więc wyrażenia pieśzcotliwego, które skierowałibyśmy do kogoś, kto jest nam bardzo bliski, np. do dziecka.
- Podniesienie świątyni do godności sanktuarium św. Walentego, które nastąpiło 13 lutego 2015 r.
- Ustanowienie w 2003 r. św. Walentego patronem Bierunia i uroczyste przekazanie tego aktu 13 lutego 2004 r.
- W 2008 r. w sąsiedztwie drewnianego kościółka zbudowano skwer – tzw. plac św. Walentego. W jego centrum zlokalizowano kolumnę – pomnik św. Walentego Patrona Miasta Bierunia.

38 Nyga, „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Kościół Św. Bartłomieja i Kościół Św. Walentego”, 24–25.

Świadczy on o wyjątkowości wcześniejszych wydarzeń związanych z ustanowieniem św. Walentego patronem miasta. Plac jest poniekąd przedłużeniem miejsca kultu stanowiącym zarazem uobecnienie postaci patrona w przestrzeni miasta i szczególnym sposobem wyrażenia przez mieszkańców wdzięczności. Główne dojście do centralnego punktu placu flankowane jest dwoma niewysokimi cokołami, na których po obydwu stronach umieszczono granitowe płyty z rysunkami oraz podpisami: „miłość – czystość”, „czyńmy dobro”, „wiara – modlitwa”, „łaska – cud”. Tym samym dodatkowo nawiązano jeszcze do wartości i cech związanych z postacią św. Walentego³⁹.

Na cokole pomnika św. Walentego Patrona Miasta Bierunia także umieszczono granitowe płyty z rysunkami i tekstami. Na frontowej napisano:

S. VALENTINUS
PATRONUS
CIVITATIS BIERUNENSIS
14.02.2004
PATRON MIASTA BIERUŃ
Z SANKTUARIUM
„WALENCINEK”
BIERUŃ A.D. 2008

Na płytach zamieszczonych po bokach cokołu wyryto herby – na jednej Bierunia, na drugiej Sołectwa Kopiecznego. Kopiec – sztucznie usypany pagórek – wraz z gródkiem dał załążek podgrodzium, które z kolei stało się załążkiem miasta Bieruń. Sołectwo Kopieczne istniało do 1870 r.⁴⁰

Na ostatniej płycie, zamieszczonej na tylnej ścianie cokołu, napisano:

SPOŁECZNY
KOMITET BUDOWY
POMNIKA
WŁADZE MIASTA
OFIARODAWCY
HONOROWY PATRONAT:

39 Zob. Grażyna Lasek, „Bieruńskie »Genius loci« – szczególny przypadek miejsca węzłowego miasta”, w: *Budownictwo i Architektura* 17 (2018) 3: 005–014.

40 Zob. Jerzy Nyga, „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Zabudowa miejska. Kopiec”, *Zeszyty Bieruńskie* 11 (1989).

*KS. KARDYNAŁ
STANISŁAW NAGY
KS. ARCYBISKUP
METROPOLITA
DAMIAN ZIMONŃ*

Plac, gdzie znajduje się pomnik, powstał dzięki zabiegom Stowarzyszenia Miłośników 600-letniego Bierunia, wsparciu ówczesnych władz miasta, organizacji społecznych i mieszkańców. Autorami projektu są: mgr art. plastyk Roman Nyga, mgr art. rzeźbiarz Stanisław Hochuł, mgr inż. arch. Michał Kuczmiński oraz dr inż. arch. Grażyna Lasek.



Fotografia 6. Widok skweru – tzw. placu św. Walentego w Bieruniu z centralnie zlokalizowaną kolumną – pomnikiem św. Walentego Patrona Miasta Bierunia. Fot. aut.

W tkance miejskiej Bierunia możemy wskazać na następujące węzły i punkty centralne: kopiec, rynek wraz z najstarszym tutejszym kościołem parafialnym pw. św. Bartłomieja Apostoła. Trzecim jest drewniany kościół pw. św. Walentego, przy którym znajduje się cmentarz oraz sąsiadujący z nimi skwer – tzw. plac św. Walentego. Stanowią one pewnego rodzaju całość (kompleks) poprzez współtworzące je, właściwe, specyficzne dla nich, wyróżniki krajobrazowe i funkcjonalne oraz symboliczne

wpisane w urbanistykę, architekturę, jak również detal. W ich strukturze funkcjonalno-przestrzennej możemy odnaleźć i odczytać korzenie tożsamości lokalnej społeczności. Wraz z układem urbanistycznym, Bramą Krakowską, Bramą Wrocławską, Groblą a także z pozostałościami dawnego kompleksu stodoł zbudowanych za zwartą zabudową staromiejskiej części miasteczka są elementami szczególnymi w krajobrazie. Decydują o jego pięknie. Stanowią załączek wytworzenia się harmonii miejsca w środowisku przestrzennego ich zlokalizowania⁴¹.

Podsumowanie

Podsumowując rozważania, należy stwierdzić, że struktura symboliczna sanktuarium św. Walentego w Bieruniu, wraz ze wszystkimi współtworzącymi ją elementami, organizuje przestrzeń architektoniczną i wyznacza jej podstawowe odniesienia w aspekcie ontologicznym, aksjologicznym, kulturowym, społecznym i obyczajowo-duchowym. Odnajdujemy w niej kwintesencję trzech nierozzerwalnie związanych ze sobą komponentów – piękna, architektury i etosu, co jest piękne w swej istocie. Stanowi ona istotne ogniwo kontinuum społeczno-kulturowego, którego szczególnym wyrazem było ustanowienie św. Walentego patronem Bierunia, podniesienie kościołka do godności sanktuarium, a także fakt, że wraz z cmentarzem i skwerem – tzw. placem św. Walentego – jest jednym z trzech punktów węzłowych miasta. Jest pięknym świadectwem wiary i kultury lokalnej społeczności, w której rzeczywistość została ukształtowana m.in. poprzez religijność, wielowiekowe zwyczaje łączące się z pielgrzymowaniem oraz wielopokoleniową tradycję. Zawarte w niej znaki i symbole przekazują całokształt związanej z tym problematyki.

Treść polichromii na stropach nad prezbiterium oraz nawą należy odczytać jako swoisty, piękny, symboliczny „pomost” rozpięty pomiędzy przeszłością, terażniejszością i przyszłością. Nie jest on jednak tylko „wehikułem czasu” przenoszącym nas w przeszłość i przyszłość. W obrazach znajdujemy fundamenty wiary, sens naszego życia, symbol Trójcy Świętej, Dzieciątka Jezus, Chrystusa w trakcie sądu ostatecznego. Towarzyszą im Maryja oraz święci. Polichromie obrazują nie tylko głęboką wiarę, ale również i lokalną tradycję mieszkańców Bierunia, i jego okolic, która z kolei jest wyrazem charakterystycznej dla nich obyczajowej oraz kulturowej odrębności. Przenoszą nas one do korzeni tej właśnie

41 Więcej na ten temat w: Lasek, „Bieruńskie »Genius loci«”; Lasek, „Problematyka piękna”.

społeczności, w której podania przekazuje się z pokolenia na pokolenie. Są dowodem na to, jak bardzo ważny zawsze był – i nadal jest – dla nich właśnie ten kościółek i święty Walenty. Do niego pielgrzymowano, tutaj szukano schronienia w trakcie powodzi, zarazy... i zawsze go tam odnajdowano. Gdy w wielkich pożarach Bierunia spłonęło niemalże całe miasto – kościółek ocalał. Wielowiekowość obiektu, praktycznie niezmiennosc architektury, jej piękny kształt, stan artystyczny i techniczny są dowodem dbałości mieszkańców.

Bibliografia

Książki i monografie

- Baldock John, *Symbolika chrześcijańska* (Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis”, 1994).
- Hani Jean, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej* (Kraków: Znak, 1998).
- Lasek Grażyna, „Bieruńskie »Genius loci« – szczególny przypadek miejsca węzłowego miasta, w: *Budownictwo i Architektura* 17 (2018) 3: 005–014.
- Lasek Grażyna, „Problematyka piękna a elementy szczególne w krajobrazie – studium przypadków w otoczeniu miasta Bieruń”, w: *Piękno w architekturze. Harmonia miejsca*, red. Bogusław Szuba, Tomasz Drewniak (Wrocław: Presscom Sp. z o.o., 2021), 179–193.
- Lasek Grażyna, „Problematyka piękna w dokumentach Kościoła katolickiego a praktyka architektury sakralnej – wybrane zagadnienia”, w: *Piękno w architekturze. Tradycja i współczesność. Realizacje*, red. Bogusław Szuba, Tomasz Drewniak (Nysa, Oficyna Wydawnicza PWSZ, 2018), 67–76.
- Lasek Grażyna, „Wielki Staw Bieruński – kontekst historii, tradycji, miejsca”, w: *Innowacyjne rozwiązania Rewitalizacji Terenów Zdegradowanych*, t. 8, red. Jan Skowronek (Katowice: Instytut Ekologii Terenów Uprzemysłowionych, 2016), 223–232.
- Marcinek Roman, „Wielki Staw Bieruński i jego pozostałości”, *Zeszyty Bieruńskie* 30 (1993).
- Matuszczak Józef, *Z dziejów architektury drewnianej na Śląsku* (Bytom: Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, 1971).
- Musioł Ludwik, *BIERUŃ. Miasto, kościół i parafia. Monografia historyczna* (Bieruń: Bieruński Ośrodek Kultury, 1999).
- Nyga Jerzy, ks., „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Kościół Św. Bartłomieja i Kościół Św. Walentego”, *Zeszyty Bieruńskie* 24 (1981).
- Nyga Jerzy, ks., „Pamiętki Przeszłości Bierunia. Zabudowa miejska. Kopiec”, *Zeszyty Bieruńskie* 11 (1989).
- Szymski Adam Maria, *Kanon formy architektonicznej w kościele katolickim. Tradycja i współczesność architektury sakrum*, „Prace Naukowe Politechniki

Znaki i symbole zakodowane w „Walencinku”...

Szczecińskiej. Instytut Architektury i Planowania Przestrzennego” 496 (2000) 36: 11–587.

Zaczyk Eugeniusz (tekst), Nyga Roman (rysunki) Nyga Jerzy (przekład tekstów na język niemiecki), *Stwórkki. Wizerunki stworoków śląskich* (Bieruń: Bieruński Ośrodek Kultury w Bieruniu, 1994).

Dokumenty

Katechizm Kościoła Katolickiego (Poznań: Pallottinum, 1994), ust. 2502, 560–561.

Sobór Watykański II Konstytucje Dekrety Deklaracje, Tekst łacińsko-polski (Poznań: Pallottinum, wyd. II, 2002), KL 122, 93.

Czasopisma

„Św. Walenty patronem Bierunia”, *Rodnia. Dwutygodnik społeczno-kulturalny Bierunia* 20 (2004) 4: 1, 16.

Materiały filmowe

Zwiedzamy Bieruń. Odcinek 2 Walencinek. Wystąpił Roman Nyga, scenariusz Agnieszka Szymula, Wiktor Nyga, realizacja Wojciech Wikarek (producent: Muzeum Miejskie w Bieruniu (w organizacji), Miasto Bieruń, <https://youtu.be/xvcDGuiC-bU> (dostęp: 26.08.2023).

Inne

Cirlot Juan Eduardo, *Słownik symboli* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2000).

Lasek Grażyna, *Współczesne tendencje w architekturze sakralnej z uwzględnieniem czynników proekologicznych*, rozprawa doktorska, promotor prof. dr hab. inż. arch. Adam Lisik (Gliwice: Politechnika Śląska, Wydział Architektury, 2005).

Lurker Manfred, *Słownik obrazów i symboli biblijnych* (Poznań: Pallottinum, 1989).

Adam Palion

ORCID: 0000-0002-8903-9424

Akademia Ekumeniczna w Katowicach

Sztuka jako język ubogacający *homo oecumenicus* w budowaniu jedności w wielości

Art as a Language Enriching *homo oecumenicus* in Creating Unity in Diversity

Abstrakt

Rozumienie sztuki w chrześcijaństwie nie jest jednolite. Kościoły różnie podchodzą do tej kwestii, tłumacząc się przestrzeganiem II przykazania dekalogu (Wj 20, 3–4). Ważne tu jest jednak podejście do danego dzieła sztuki: czy patrzymy na nie jako na obraz Boży, czy raczej jako na okno do transcendencji. Spotkanie ze sztuką opiera się na trzech płaszczyznach: na intencji autora, intencji dzieła i intencji odbiorcy. W bogactwie różnorodności ekumenicznej sztuka jest jak symbol, który stał się narzędziem umożliwiającym dostęp do Boga i całej rzeczywistości niedającej się w pełni poznać przez współczesny język werbalny i rozum ludzki. Jej głównym zadaniem jest doprowadzenie aktu myślenia człowieka poprzez podobieństwa do zrozumienia jakiejś rzeczy lepiej i pełniej niż przez rozpoznanie zmysłami.

Słowa kluczowe: sztuka, różnorodność, ekumenizm, transcendencja, piękno, człowiek, prawosławie, ikona

Abstract

The understanding of art in Christianity is not uniform. The churches approach this issue in different ways, explaining themselves by observing the second commandment of the Decalogue (Exodus 20:3-4). But what is important here is the approach to a given work of art, whether we look at it as an image of God, or rather as a window opened to transcendence. The encounter with art is based on three levels: the intention of the author, the intention of the work, and the intention of the recipient. In the richness of ecumenical diversity, art is like a symbol that has become a tool that enables access to God and to all reality that cannot be fully known by modern verbal language and human reason. Its main task is to lead the act of thinking of man through similarities to understand some things better and more fully than to recognize by the senses.

Keywords: art, diversity, ecumenism, transcendence, beauty, man, orthodoxy, icon

Wstęp

Wobec wielości nurtów filozoficznych i różnych religii odbiorca dzieła może odczuwać zakłopotanie, które może stać się impulsem do poszukiwania wspólnych elementów. Różnorodność, z którą styka się człowiek, wpływa na ubogacenie jego życia i daje możliwość szerszego spojrzenia na rzeczywistość. Rozmaitość instytucji duchowych i filozoficznych może przysłużyć się współczesnym twórcom sztuki – rozumianej bardzo szeroko: od dzieł literackich, poprzez obraz, muzykę, rzeźbę, aż po architekturę – do ukazania piękna stworzonego świata.

Papież Jan Paweł II w *Liście do artystów*¹ (1999) napisał, że nie ma bardziej odpowiedniej osoby, potrafiącej zrozumieć, a zarazem wytłumaczyć, czym był ów *pathos*², z jakim stwórciel przyglądał się dziełu, które stworzył każdego dnia, jak tylko artysta, który jest genialnym naśladowcą Bożego stwórcy piękna³.

Aby dobrze zrozumieć sztukę, przypomnijmy znaczenie tego pojęcia, sięgając do *Słownika języka polskiego*, gdzie czytamy, że „jest to dziedzina

1 Jan Paweł II, „List do artystów”, w: *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, red. Barbara Drożdż-Żytyńska, Magdalena Goławska, Piotr Kawałko, Agnieszka Oleszczuk (Lublin: Gaudium, 2006), 30–57.

2 Gr. πάθος (*pathos*) – doznanie, bierność; stąd namiętność: Rdz 1,26; Kol 3,5; 1 Tes 4,5, w: Remigiusz Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1995), 455.

3 Por. *ibidem*, 30.

ludzkiej działalności polegająca na tworzeniu czegoś, co daje ludziom przyjemność, wzruszenia i pobudza ich do myślenia”⁴. Jej bogactwo możemy poznać dzięki różnorodności religii, wyznań i myśli filozoficznych. Może się ona stać „dobrym językiem” dla dzisiejszego człowieka, pozwalającym mu odnaleźć sens życia, a zarazem zetknąć się z transcendencją, co może przemienić się w fascynującą drogę wiodącą do odkrycia piękna w otaczającym nas świecie.

Różnorodność historyczna, obyczajowa czy religijna przyczynia się do tworzenia narzędzi budowania jedności w wielości. Dlatego też piękno zawarte w dziełach pracy rąk i umysłu ludzkiego, nieraz wspieranego najnowszą technologią, powinno być elementem otwartości, szacunku dla tego, co nowe.

Wielobarwność języka sztuki zależy jedynie od ograniczeń odbiorcy, ponieważ każde dzieło sztuki jest samoistną „księgą”, otwartą na różnorodne interpretacje człowieka. Przykładowo, Jacques Derrida⁵ postuluje niestabilność wszelkiego znaczenia, pozwala odbiorcy danego dzieła sztuki na wytworzenie nieograniczonych i niepodlegających jakiemuś kluczowi skojarzeń czy myśli. Zaś ks. prof. Tadeusz Dzidek⁶ w swoich rozważaniach na temat hermeneutyki dzieła sztuki opowiada się za sensownością poszukiwania prawdy zawartej w danym dziele, które można oprzeć na trzech poziomach: po pierwsze, na intencji autora; po drugie, na intencji samego dzieła i po trzecie, na intencji adresata⁷.

Okiem autora, twórcy, artysty

Intencja autora często wydaje się oczywista dla odbiorcy danego dzieła. Odkrywanie powodu i okoliczności jego powstawania, a także celu, jakim się kierował artysta podczas procesu twórczego, przybliży patrzącemu idee powstania dzieła. Takiemu poznawaniu mogą się przysłużyć różnego rodzaju zapiski, dzienniki czy korespondencja artysty, twórcy, architekta. Pozwalają one wnikać w zakamarki jego serca, a zarazem można poznać myśl, z jaką stwarzał dane dzieło. To świat doświadczeń

4 Hipolit Szkiłdź, Stanisław Bik, Barbara Pakosz, Celina Szkiłdź (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 3 (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989), 428.

5 Jacques Derrida (1930–2004) – francuski filozof, uważany za przedstawiciela postmodernizmu.

6 Ks. prof. Tadeusz Dzidek (1961–), kanonik R.M., profesor Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, gdzie sprawuje funkcję kierownika Katedry Chrystologii.

7 Por. Tadeusz Dzidek, *Funkcja sztuki w teologii* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 37.

i przeżyć, które mogą w pewnej mierze znaleźć swą ekspresję w ukończonym dziele⁸.

Znając zamysł artysty, twórcy, architekta, warto zachować ostrożność, gdyż „prywatne życie autorów empirycznych jest pod pewnym względem bardziej niezgłębione niż ich teksty”⁹. Albowiem idea powstania dzieła rozwija się nie tylko na płaszczyźnie świadomości, ale także na poziomie podświadomości, gdzie znajdują swe odbicie zewnętrzne bodźce, zdarzenia czy słowa. Ten nieświadomiony świat zewnętrzny stanowi nie tylko dla samego autora, artysty, ale też dla odbiorcy danego dzieła tajemnicę¹⁰.

Zdaniem Hansa Ursa von Balthasara¹¹, artystę ku swojemu dziełu kierują często trudne doświadczenia życiowe i zawodowe. Być może te wyjątkowe sytuacje, nieraz związane z przeżyciami duchowymi, religijnymi, wymagają uzewnętrznienia się również w sferze twórczej. Wysiłek, jaki czyni artysta w przebijaniu się do swojego wnętrza, pomaga autorowi w stawaniu się coraz bardziej sobą. Dzięki takiej postawie może się realizować w procesie powstawania dzieła¹². Ważne też jest, jak zauważył Balthasar, aby artysta nie zapominał o tradycji, w którą jest wpisany, ponieważ „płyne w rzece pokoleń”¹³, wobec której pełni funkcję służebną. „Artysta tylko przez przypadek jest osobistym narzędziem wielkiej ewolucji tkwiącego w świecie sensu”¹⁴.

W analizie dzieła cenne są informacje dotyczące twórcy, a także spojrzenie na jego podejście do wiary. Jak dostrzegł Balthasar, „twórca, jeśli rzeczywiście jest subiektywny religijnie, na swój materiał, obojętnie, czy religijny, czy świecki, patrzy już oczami człowieka religijnego. W doborze i ujęciu przedmiotu odgrywa więc rolę działający twórczo moment religijny”¹⁵. Ale też odwrotnie – kryzys wiary, jej zanik, bunt religijny, a nawet niewiara mogą mieć swoje przełożenie na powstające dzieło, ponieważ twórca przez akt stwórczy wyraża swoje wnętrze i to, czym żyje w danej chwili.

8 Dzidek, *Funkcja sztuki w teologii*, 29–30.

9 Umberto Eco, „Pomiędzy autorem a tekstem”, w: Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. Tomasz Bieroń (Kraków: ZNAK, 2008), 100.

10 Dzidek, *Funkcja sztuki w teologii*, 38.

11 Hans Urs von Balthasar (1905–1988) – teolog szwajcarski, duchowny katolicki.

12 Por. Hans Urs von Balthasar, *Pisma wybrane. Pisma z zakresu sztuki i religii*, t. 2, przeł. Marek Urban, Danuta Jankowska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007), 62, 96.

13 von Balthasar, *Pisma wybrane*, 61.

14 *Ibidem*, 51.

15 Hans Urs von Balthasar, *Sztuka religijna*, w: *ibidem*, t. 2, 94.

Sztuka jako język ubogacający *homo oecumenicus*...

Jeśli istotą działania twórcy dzieła jest wprowadzanie myśli w materię, poddanie materii prawom ducha, co wiąże się z trudem, zmaganiem się z oporną materią, kamieniem czy drewnem, której trzeba nadać kształt pochodzący od ducha. Może się tu nasunąć analogia między twórczością artysty wytwarzającego dzieło sztuki a tworzeniem się człowieka (auto-kreacją), w której materią jest on sam – podmiot. Można tu przytoczyć słowa z nowotestamentowego Listu Jakuba *factores verbi*, oznaczające „wprowadzający słowo w czyn” (por. Jk 1,22)¹⁶.

„Intencja” samego dzieła

Sztuka jako dzieło ukończone ma możliwość przemówienia do odbiorcy swoim autonomicznym językiem, który jest zbudowany ze słów czy – szerzej – ze znaków wyrażających jego istnienie. Szanując powstałe dzieło, odczytujący je powinien mieć świadomość, że nie jest ono nieokreślonym światem, w którym interpretator może się doszukiwać nieskończonej liczby wzajemnych odniesień. Dlatego tak ważne jest, by odbiorca poznał słowa czy znaki określające granice, w ramach których może się poruszać, a zarazem odnajdywać odpowiednie znaczenie powstałego dzieła sztuki czy architektury¹⁷.

Zastanawiając się nad kryteriami interpretacji *intentio operis*, można się posłużyć trzema wskazaniem Umberto Eco zawartymi w tekście *Historia i interpretacja*¹⁸.

Pierwszą z nich jest racjonalizm, tzn. przekonanie o poznawalności świata. Człowiek potrafi dotrzeć do prawdy i odkryć informacje zawarte w danym akcie stworzenia. Czyni to za pomocą rozumu oraz kierując się logiką myślenia. Już od starożytności wiemy, że aby każda rzecz była prawdziwa, powinna dać się wyjaśnić. U starożytnych filozofów – Platona, Arystotelesa czy innych – wiedza oznaczała zrozumienie przyczyn powstania. Należy też tu wspomnieć, że jest możliwa postawa niepoznawalności tego, co istnieje i co chcemy wyjaśnić. Również i ta koncepcja upowszechniła się w kulturze greckiej, gdzie dostrzegalny był zachwy

16 Wszystkie cytaty z Biblii są zaczerpnięte z: *Biblia Ekumeniczna, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce, 2017). Por. Zofia Józefa Zdybicka, *Religia i religioznawstwo* (Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992), 210.

17 Dzidek, *Funkcja sztuki w teologii*, 38.

18 Umberto Eco, „Historia i interpretacja”, w: Eco et al., *Interpretacja i nadinterpretacja*, 32–33.

aperionem – nieskończonością. Nieskończony świat podlega nieustannej przemianie, a wszystkie jej elementy pozostają pomiędzy sobą w nieskończonych konstelacjach i są do siebie podobne¹⁹.

Drugie kryterium zrozumienia intencji dzieła, jego bycia, jest zaczerpnięte z filozofii Thomasa Kuhna²⁰, który głosił, że aby „jakaś teoria została uznana za paradygmat, musi wydawać się lepsza od innych teorii²¹”. Zatem idzie o lepsze wyjaśnienie, odczytanie danego dzieła sztuki, architektury.

Ostatnie kryterium polega na osadzeniu dzieła w danym kontekście kulturowym, społecznym, narodowym, religijnym. To kryterium bardzo dobrze pasuje do różnorodności religijno-wyznaniowej. Bogactwo symboli, jakie znajduje się w chrześcijaństwie, czy różnorodność zawierająca się w religiach, jest dla autora, architekta biblioteką pomysłów. Dla wydobycia intencji dzieła ważne jest uchwycenie jego relacji ze światem, z jakiego twórca czerpie bogactwo.

Intencja odbiorcy

Ostatnim, trzecim poziomem jest intencja odbiorcy dzieła sztuki. Proces analizy danego dzieła rozpoczyna się od nałożenia na interpretację doświadczeń, przeżyć, oczekiwań odbiorcy, bagażu doświadczeń, przeżyć, oczekiwań odbiorcy. Często nie używa się tu spojrzenia czysto rozumowego, ale posługuje się spojrzeniem „przedrozumowym”, nierzadko opartym na naszym instynkcie. Inaczej ujmując, jest to nasze wewnętrzne nastawienie na odczytanie danego dzieła. Proces zależności polega na powiązaniu interpretowanych znaków dzieła z kategoriami, w których obecnie wyrażamy osobiste doświadczenia. To nasze odczucie i rozumienie, które nie musi być obiektywne²².

Pojedynczy odbiorca danego dzieła nie powinien zachowywać się tak, jakby był samotną wyspą, ponieważ jego interpretacja wpisuje się w strumień innych spostrzeżeń. Dlatego też warto nieraz uwzględnić recepcję innych odbiorców analizowanego dzieła. Spowoduje to ubogacenie się różnorodnością czerpaną z danej tradycji religijnej czy wyznaniowej. Nieraz zdarza się, że dzieło jest neutralne religijnie, a odbiorca narzuca mu wymowę religijną. Do takiej perspektywy odnosi się niemiecki

19 Dzidek, *Funkcja sztuki w teologii*, 40.

20 Thomas Samuel Kuhn (1922–1996) – amerykański fizyk, historyk i filozof nauki, twórca pojęcia paradygmatu naukowego.

21 Dzidek, *Funkcja sztuki w teologii*, 40.

22 *Ibidem*, 43–44.

teolog Karl Rahner²³ stwierdzając, że z teologicznego punktu widzenia narzucanie religijnej interpretacji neutralnemu dziełu jest uzasadnione prawdą o Bogu-stwórcy – „Bogu, który jest wszędzie”²⁴.

Warto tu podkreślić, że to, co jest dozwolone przeciętnemu odbiorcy danego dzieła, nie powinno być elementem też głoszonych przez znawców (krytyków, teologów). Aby interpretacja mogła być bardziej obiektywna, warto się pochylić nad wszystkimi trzema aspektami intencji, počawszy od zrozumienia autora danego dzieła, poprzez to, co komunikuje samo dzieło, skończywszy na odbiorze, jaki odczytuje patrzący na dane dzieło.

Sztuka uczy dostrzegania

Mówiąc o sztuce, że jest wiedzą czy poznaniem, formułujemy ryzykowne stwierdzenie. Ale wglębiając się w filozofię nauki, dostrzegamy dwa typy poznania oraz dwa systemy znaków językowych. Pierwszy z nich stanowi naukę, która wypowiada się dyskursywnie, zaś drugi typ jest domeną sztuki, która jest wyrażana poprzez prezentację. Aby ukazać bogactwo wewnętrznych doświadczeń, potrzebny jest język sztuki – prezentacji, kształtu, symbolu i metafory. Wiadomo też, że nauka opiera się na doświadczeniu, ale uwzględniany przez nią rodzaj doświadczeń stanowi jedynie niewielki wycinek z całości, jaki może przekazać język sztuki²⁵.

Przy odczytywaniu sztuki jako wiedzy ważne będzie dobre odczytanie symbolu, który stał się nośnikiem informacji. Daje się on poznać w kontekście znaków, które charakteryzują się w odniesieniu do czegoś, co nie jest nam dane bezpośrednio. Jak zauważył Martin Heidegger²⁶ w książce *Bycie i czas*, odczytywanie znaku może się dokonywać na wiele sposobów, počawszy od odnalezienia intencjonalności przybliżania i kierunkowania, dzięki której rzeczy są rozumiane, poprzez ich związek z życiem

23 Karl Josef Erich Rahner (1904–1984) – niemiecki teolog i duchowny katolicki, w 1963 powołany został przez Jana XXIII na teologa II Soboru Watykańskiego.

24 Dzidek, *Funkcja sztuki w teologii*, 45.

25 Por. Józef Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991), 58.

26 Martin Heidegger (1889–1976) – niemiecki filozof zajmujący się fenomenologią, hermeneutyką i egzystencjalizmem; jego *Myśl* uznaje się za jeden z najważniejszych nurtów filozofii XX w.

człowieka. Ta intencjonalność wytwarza treści, które dalej rozwijają się w konkretne pojęcia przestrzeni²⁷.

Można zatem postawić pytanie: czy konfesyjność stanowi ważny aspekt sztuki? Tak, odgrywa ona niezwykle istotną rolę, ponieważ wnosi do procesu twórczego wiele elementów charakterystycznych tak dla danej epoki, jak konkretnej wrażliwości teologicznej. Dzięki tej wrażliwości można najpełniej ukazać transcendencję, tak bardzo dziś potrzebną światu. Stąd też twórczość związana z duchowością wschodniego chrześcijaństwa czy protestantyzmem, czerpiąca z innych źródeł filozoficznych, korzysta z odmiennych pryncypiów.

Język znaku może też wskazać na inną rzeczywistość, a zarazem być jej reprezentacją. Przykładem tak użytego języka może być obraz religijny, a dokładniej ikona²⁸. Jak zauważa Paul Evdokimov²⁹, teolog prawosławny, „ikona nie ma własnej rzeczywistości (...), całą swoją teofaniczną wartość czerpie ze swego uczestnictwa w tym, co zupełnie inne³⁰”. Tę inność można porównać do tryptyku, którego skrzydłami są artysta, dzieło i obserwator. Dlatego też odbiorca, interpretując ikonę, będzie musiał poruszać się w trójkącie estetycznego immanentyzmu, a zarazem będzie korzystał z bagażu posiadanych poglądów teologicznych oraz doświadczeń życiowych. Ikona jest bogata w język symboli, który prowadzi człowieka do odkrycia piękna zakorzenionego w Bogu; jest niejako oknem na inną, nieziemską rzeczywistość, jak głosili w swoich wystąpieniach św. Jan Damasceński i św. Teodor Studyta oraz jak potwierdził tę naukę sobór w Nicei (787 r.)³¹.

Zarysowując znaczenie ikony dla obrządku wschodniego, warto też wspomnieć o architekturze budynku sakralnego, który dla wiernego jest sam w sobie symbolem, a zarazem zawiera inne symbole. Patrząc na wnętrza, zauważymy liczne freski, ikony, ornamenty, które mają symbolizować „niebo na ziemi; raj utracony”³². Jednak nie tylko wnętrza

27 Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 109–118.

28 Por. Paul Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, przeł. Alina Liduchowska (Kraków: Wydawnictwo M, 2000).

29 Paul Evdokimov (1901–1970) – świecki teolog prawosławny, znany z działalności ekumenicznej, jego praca naukowa, dzieła i postawa wzbudzały szacunek protestantów i rzymskich katolików, a także przedstawicieli innych religii.

30 Paul Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. Maria Żurowska (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów MIC, 2006), 156.

31 Konstanty Bondaruk, *O nabożeństwie prawosławnym* (Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna, 2020), 129–132.

32 Bondaruk, *O nabożeństwie prawosławnym*, 131.

świątyni posiada wiele symboliki, ale również jej architektura, która też jest przesiąknięta bogactwem symboli i piękna. Jest ona powiązana z symboliką kosmologiczną, która przedstawia całe stworzenie, odnowiony i przemieniony kosmos, obraz jedności świata, a zarazem nawiązuje do wiary i nauki prawosławnej³³. Przy całym bogactwie symboli i znaczeń w budynku cerkwi zwróć uwagę tylko na jeden element, którym są kopuły (płaskie bądź cebulaste), symbolizujące firmament niebieski, Boga, świat anielski. Również liczba kopuł na budynku cerkwi nie jest przypadkowa i mają one swoje symboliczne znaczenie, np.: 1 kopuła symbolizuje jednego Boga, 2 kopuły oznaczają 2 natury Jezusa Chrystusa – boską i ludzką, 9 kopuł wskazuje na 9 stopni anielskich³⁴.

Piękno wpisane w architekturę cerkwi, a zarazem jej wystrój wewnętrzny, jest przepełnione bogactwem symboli, które mają za zadanie ukierunkować człowieka, wiernego na transcendencję. Dlatego też świątynię można nazwać ikoną, gdzie dokonuje się spotkanie człowieka z Bogiem.

To bogactwo mistyki i duchowości kościołów wschodnich można przeciwstawić spojrzeniu na rozumienie architektury sakralnej czy wyposażenia kościołów na zachodzie Europy na płaszczyźnie reformacji.

Marcin Luter podkreślał, że miejsca kultu religijnego powinny być miejscami modlitwy o przeznaczeniu głównie praktycznym³⁵. Jego postawa wobec znaczenia świątyni była neutralna i skupiała się przede wszystkim na aspektach edukacyjnych. W przekonaniu protestantów, którzy poszli za tym tokiem rozumowania, kościół nie był już – jak dla katolików – Domem Boga. Dla luteran budowla taka była rozumiana jako miejsce spotkania ludzi z Bogiem, gdzie głosi się słowo Boże i sprawowane są sakramenty. Używane przez nich pojęcie „zbór” odnosi się do społeczności wiernych, czyli zgromadzenia ludzi wierzących w religijnej wspólnocie. Niemniej jednak budowa miejsca kultu, która była wynikiem wspólnego wysiłku społeczności, odgrywała kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości wspólnoty. Uważano bowiem, że każda odmiana

33 Por. Władimir Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. Izabela Brzeska (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007), *passim*; por. Adam Palion, „»Seminarium to też budynek«. Zarys historyczny powstania budynków Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie i w Katowicach”, w: *Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne 1924–2004*, red. Józef Kupny (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2004), 139.

34 Bondaruk, *O nabożeństwie prawosławnym*, 110–112.

35 Piotr Jaskóła, „Protestantyzm w kulturze Śląska”, *Roczniki Teologii Ekumenicznej*, t. 3(58), 2011, 120; Stosunek Lutra znaczenia budowli sakralnej określa się pojęciem *adiafora* – czyli „obojętne” w religii, które nie są ani nakazane, ani zakazane przez autorytatywne źródła wiary. Por. Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem* (Warszawa: Wydawnictwo MUZA SA, 1980), 19.

sakralności potrzebuje formowania emocjonalności danej zbiorowości. Aby to nastąpiło, potrzebny jest bliski związek z przedmiotami zewnętrznymi³⁶. W szczególny sposób przyczyniało się do tego wspólne wznoszenie domu modlitwy dzięki wysiłkowi wiernych należących do zboru³⁷.

O wiele dalej poszedł szwajcarski nurt reformacji, który był wyraźnie przeciwny dziełom sztuki, a szczególnie obrazom w kościołach. Tamtejsi protestanci twierdzili z całym przekonaniem, że są one sprzeczne z Dekalogiem. Ta niechęć do religijnej sztuki została sformalizowana w Katechizmie Heideberskim³⁸, który dla kalwinistów był równie ważny, co katechizmy Lutera dla luteran³⁹. Kalwinizm, rozprzestrzeniając się, często prowadził do aktów niszczenia obrazów, co sprawiło, że ikonoklazm i kalwinizm stały się pojęciami wzajemnie powiązanymi. W związku ze sporem z Kościołem katolickim w dobie kontrreformacji luteranie uściślili swoje wcześniejsze, elastyczne stanowisko w kwestii adiaforów. Przedstawili je w tzw. Formule zgody⁴⁰, w którym to dokumencie zapisano potrzebę obrony tradycyjnych elementów kultu, atakowanych przez kalwinów⁴¹.

Analizując idee Lutera, można utwierdzić się w przekonaniu, że sztuka miała funkcję prawie wyłącznie edukacyjną. Nowo powstałe ołtarze często przedstawiały ważne momenty biblijne, takie jak Ostatnia Wieczerza czy Zmartwychwstanie. Te właśnie motywy były popularne w różnych regionach dawnej Polski i z nią sąsiadujących, jak Śląsk, Pomorze czy Prusy Królewskie. Inne elementy, takie jak chrzcielnice czy ambony, były dekorowane scenami biblijnymi i religijnymi symbolami⁴².

Kolejnym ważnym obszarem w kulturze protestanckiej była sztuka pogrzebowa. Przetrwiała ona nawet w kościołach, które powróciły do

36 Por. Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. Anna Zadrożyńska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1990), 350.

37 Por. Przemysław Czernek, „Protestancka architektura sakralna na Śląsku Cieszyńskim w XX i XXI wieku”, *Rocznik Historii Sztuki* 42 (2017): 193.

38 Katechizm Heideberski, katechizm Palatynatu – jedna z ksiąg wyznaniowych Kościołów ewangelicko-reformowanych, opublikowana 1563 r. Por. Stanisław Napiórkowski, „Heideberski Katechizm”, w: *Encyklopedia Katolicka* t. 6, red. Jan Walkusz (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993), 631–632.

39 Mały i Duży Katechizm Lutera napisane przez ks. dr. M. Lutera w 1529 r. Por. *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego* (Bielsko-Biała: Augustana, 2011), 16.

40 Formuła zgody swój ostateczny kształt przybrała w 1577 r. podczas konwentu teologicznego w Bergen k. Magdeburga, a wcześniej w Torgawie (1576). Por. *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, 373–386.

41 Katarzyna Cieslak, *Luterska sztuka kościelna w Gdańsku (1540-1793)*, <http://www.reformacja-pomorze.pl/wp-content/uploads/2016/09/Cieslak.pdf> (dostęp: 15.04.2023).

42 Piotr Birecki, *Sztuka protestancka w Polsce*, <https://teologiapolityczna.pl/piotr-birecki-sztuka-protestancka-w-polsce> (dostęp: 15.04.2023).

katolicyzmu. Również w nich można znaleźć różne elementy związane z protestantyzmem, takie jak płyty nagrobne czy witraże⁴³.

Także w świeckich budowlach na terenie Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku znajdowały się elementy religijne i moralizujące. W zależności od bogactwa fundatora lub właściciela miały one odpowiednią wartość artystyczną i formalną. Tematyka tych dzieł łączyła chrześcijańską tradycję i wyobrażenia biblijne z ówczesnymi problemami społecznymi i cywilizacyjnymi. Wiele z tych dzieł sztuki tworzonych było przez wybitnych lokalnych artystów, tworzących na zamówienia z danych ziem i regionów. Niektóre elementy były importowane z zagranicznych warsztatów, co świadczy o bogactwie kultury artystycznej tamtej epoki⁴⁴.

Ku transcendencji

Z teologii chrześcijańskiej wynika, że świat jest dziełem Boga, gdzie w DNA *Homo vivens* są zapisane ślady stwórcy. Da się z nich odczytać potęgę i bóstwo wszechmogącego (por. Rdz 1,8–32). Charakterystycznym śladem Bożym jest piękno świata, które zarazem stanowi odbicie piękna stwórcy (por. Mdr 13.1–9). W tym całym stwórczym dziele Boga-stwórcy szczególne miejsce zajmuje człowiek, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26–27). Dzięki tym boskim elementom człowiek ma możliwość rozpoznania i zrozumienia śladów Boga w otaczającym świecie.

W bogactwie różnorodności ekumenicznej sztuka jest jak symbol, który stał się narzędziem umożliwiającym dostęp do Boga i całej rzeczywistości niedającej się w pełni poznać przez współczesny język werbalny i rozum ludzki. Jej głównym zadaniem jest doprowadzenie aktu myślenia człowieka poprzez podobieństwa do zrozumienia jakiejś rzeczy lepiej i pełniej niż przez rozpoznanie zmysłami.

Transcendencja w sztuce jest drogą, której nie da się osiągnąć w pełni, ponieważ identyfikuje się z Bogiem, o którym pisał Pseudo-Dionizy Areopagita, że „ani jest, ani nie jest”⁴⁵, a Mikołaj z Kuzy określał Go jako „zgodność przeciwstawień”⁴⁶. Niemiecki filozof Hans-Georg Gadamer

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*.

45 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w *Pisma teologiczne*, przeł. Maria Dzielska, t. 1 (Kraków: ZNAK, 1997), 164.

46 Mikołaj z Kuzy, „De Non-aliud”, w: *Philosophisch-theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch*, Bd. 2 (Wien: Herder, 1996), 454.

twierdził zaś, że przez symbol, przez doświadczenie symboliczności dzieła sztuki to, co jest w nim ukazane jako jednostkowe, szczególne, jawi się jako częśćka bytu, zaś to, co z nim koresponduje, uzupełnia poszukiwaną całość, jest transcendencją⁴⁷.

Tym przekąźnikiem, który umożliwia kierowanie się w stronę transcendencji, może stać się bogactwo piękna danego dzieła sztuki. Albowiem jest ono wytworem pracy, rąk i umysłu człowieka, który przez to nadał mu odpowiednią formę. Piękno, jakie zawarł w ukończonym dziele, może dostarczyć przeżycia estetycznego zamkniętego w ograniczonym kształcie i ukazać odbiorcy iskrę absolutu.

Piękno nie jest jedyną drogą, która umożliwia poznanie transcendencji. Przy zetknięciu się z dziełem sztuki można doświadczyć świata jako całości i odnaleźć swoje *esse* w nim. Dzięki takiemu zabiegowi sztuka może zaprezentować świat jako symbol, może mieć w sobie ogrom rzeczywistości, jak również wpisany w nią byt pojedynczego człowieka. Symboliczność dzieła sztuki daje okazję do odnalezienia poszukiwanej przez człowieka części boskiego ideału pasującego do naszego życia. W tym przypadku sztuka ukazuje nie tylko świat, ale odbiorcę jako symbol⁴⁸.

Akt twórczy można wyrazić jako *ekstasis*, polegającą na przełamywaniu istniejących granic. Dlatego też sztuka jest „dzieckiem” danej epoki i tęsknoty za czymś innym, doskonalszym, toteż powstanie jej wynika nie tylko z obecności tu i teraz, ale z intencji, aby przerosnąć dzisiaj. Artysta, twórca nie może być więc ograniczony niczym, ponieważ kreatywność może powstawać tylko w wolności. Dzięki takiej postawie autor dzieła kieruje swoje odczucia ku bytowi najdoskonalszemu. Taki kierunek może spowodować u odbiorcy dzieła sztuki, że będzie mógł zaobserwować Bożą obecność w ukończonym dziele. Zaangażowanie i kontemplacja odbiorcy dzieła pozwala uwrażliwić na nowe doznania i zaobserwować, że świat, jaki można w dziele odczytać, jest światem innym.

Zakończenie

Sztuka jako narzędzie potrafi połączyć racjonalne z irracjonalnym oraz subiektywne z obiektywnym. Pozwala artyście na osobisty rozwój, a zarazem umożliwia autorowi nadanie danej formy, aby odbiorcę ubogacić i umożliwić jego rozwój. Dlatego też dzięki różnorodności podejścia

47 Por. Hans-Georg Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i światło*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: Oficyna Naukowa, 1993), 49.

48 Gadamer, *Aktualność piękna*, 58–60.

do dzieła sztuki przez różne Kościoły w chrześcijaństwie czy różne rozumienie w religiach, może się dokonać zjednoczenie tego, co cielesne, i tego, co duchowe. Może to spowodować jedność między doczesnością i nadprzyrodzonością. Dzieło sztuki powinno upodobnić się do „kapłana”, chociaż ich drogi są różne. Ale obaj podążają do Boga i powinni być dla współczesnego czytelnym znakiem piękna jedności w różnorodności. Zaś sztuka, będąc piękna, staje się bliska światu ducha – religii⁴⁹.

Sztuka jako język wyrazu głębi oglądu świata powinna ubogacać *homo oecumenicus*, ponieważ dzięki pełnemu spojrzeniu na dzieło dotyka transcendencji, zarazem ucząc szacunku dla inności.

Bibliografia

- Balthasar von Urs Hans, *Pisma wybrane. Pisma z zakresu sztuki i religii*, t. 2, przeł. Marek Urban, Danuta Jankowska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007).
- Bondaruk Konstanty, *O nabożeństwie prawosławnym* (Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna, 2020).
- Czernek Przemysław, „Protestancka architektura sakralna na Śląsku Cieszyńskim w XX i XXI wieku”, *Rocznik Historii Sztuki* 42 (2017): 193–230.
- Durkheim Émile, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. Anna Zadrożyńska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1990).
- Dzidek Tadeusz, *Funkcja sztuki w teologii* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013).
- Eco Umberto, „Pomiędzy autorem a tekstem”, w: Eco Umberto, Rorty Richard, Culler Jonathan, Brooke-Rose Christine, *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. Bieroń Tomasz (Kraków: ZNAK, 2008).
- Evdokimov Paul, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, przeł. Alina Liduchowska (Kraków: Wydawnictwo M, 2000).
- Evdokimov Paul, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. Maria Żurowska (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów MIC, 2006).
- Gadamer Hans-Georg, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i światło*, przeł. Krzemieniowa Krystyna (Warszawa: Oficyna Naukowa, 1993).
- Górna Małgorzata, „Hans Urs von Balthasar i jego rozważania muzyczno-teologiczne”, *Pro Musica Sacra* 13 (2015): 169–178.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994).
- Jan Paweł II, „List do artystów”, w: *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, red. Barbara Drożdż-Żytyńska, Magdalena Goławska, Piotr Kawałko, Agnieszka Oleszczuk (Lublin: Gaudium, 2006), 30–57.

49 Małgorzata Górna, „Hans Urs von Balthasar i jego rozważania muzyczno-teologiczne”, *Pro Musica Sacra* 13 (2015): 173.

- Jaskóła Piotr, „Protestantyzm w kulturze Śląska”, *Roczniki Teologii Ekumenicznej*, t. 3(58), 2011, 120.
- Kopaliński Władysław, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem* (Warszawa: Wydawnictwo MUZA SA, 1980).
- Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego* (Bielsko-Biała: Augustana, 2011).
- Łoski Władimir, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. Izabela Brzeska (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007).
- Mikołaj z Kuzy, „De Non-aliud”, w: *Philosophisch-theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch*, Bd. 2 (Wien: Herder, 1996).
- Napiórkowski Stanisław, „Heidelberski Katechizm”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. Jan Walkusz (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993), 631–632.
- Palion Adam, „»Seminarium to też budynek«. Zarys historyczny powstania budynków Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie i w Katowicach”, w: *Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne 1924-2004*, red. Józef Kupny (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2004), 139–174.
- Popowski Remigiusz, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1995).
- Pseudo-Dionizy Areopagita, „Teologia mistyczna”, w: *Pisma teologiczne*, przeł. Maria Dzielska, t. 1 (Kraków: ZNAK, 1997).
- Špidlik Tomáš, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego wschodu. Przewodnik systematyczny*, przeł. Rodziewicz Lucyna (Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów Bratni Zew, 2006).
- Szkiłdź Hipolit, Bik Stanisław, Pakosz Barbara, Szkiłdź Celina (red.), *Słownik języka polskiego* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989).
- Tischner Józef, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991).
- Zdybicka Zofia Józefa, *Religia i religioznawstwo* (Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992).

Aleksandra Repelewicz

ORCID: 0000-0003-3578-7547
Politechnika Częstochowska

Stylistyka i symbolika współczesnych obiektów sakralnych archidiecezji częstochowskiej

Stylistics and Symbolism of Contemporary Sacred Buildings of the Archdiocese of Czestochowa

Abstrakt

Kościół katolickie wybudowane na terenie archidiecezji częstochowskiej od roku 1945 do współczesności cechuje duża różnorodność stylistyczna. Celem pracy jest przedstawienie rozwoju form i stylistyki obiektów sakralnych we wskazanym okresie. Praca powstała w wyniku badań własnych autorki przeprowadzonych na obszarze archidiecezji częstochowskiej. Obiekty sakralne powstające zaraz po II wojnie światowej realizowane były w dwóch różnych konwencjach estetycznych. Wznoszono kościoły o charakterze zachowawczym, nawiązujące do stylistyki poprzednich epok, budowane w stylu zwanym synkretyzmem, oraz budowle modernistyczne. W latach 60. i 70. ubiegłego stulecia dominującą w budownictwie sakralnym tendencją stylistyczną pozostał modernizm. Lata 80., to czas, gdy pojawiały się już projekty kościołów postmodernistycznych i modernizm zaczynał mieć charakter zachowawczy. Jednak na terenie archidiecezji częstochowskiej nadal powstawało w tym czasie wiele obiektów modernistycznych. Równocześnie, zaczynając od późnych lat 80. XX w., pojawiają się

na terenie archidiecezji pierwsze kościoły postmodernistyczne. Budowle sakralne powstające po roku 1989, gdy budownictwo kościelne przeżywało okres wielkiego rozkwitu po latach licznych przeszkód i restrykcji charakterystycznych dla czasów PRL, cechuje największa różnorodność: od obiektów neohistorycznych po neomodernistyczne, a także kościoły wznoszone w stylu regionalnym. W pracy przedstawiono w sposób chronologiczny przykłady budynków kościołów powstających w poszczególnych dekadach od roku 1945 aż do czasów współczesnych, skupiając się na ich stylistyce, geometrii oraz symbolice.

Słowa kluczowe: architektura sakralna, budownictwo sakralne, budynki kościołów, archidiecezja częstochowska

Abstract

Catholic churches built in the Archdiocese of Częstochowa from 1945 to the present are characterized by a large stylistic diversity. The aim of the paper is to present the development of the forms and style of sacral buildings in the indicated period. This was created as a result of the author's own research carried out in the area of the Archdiocese of Częstochowa. Religious buildings erected immediately after World War II were implemented in two different aesthetic conventions. Conservative churches were erected, referring to the style of previous epochs, built in a style called syncretism, and modernist buildings. In the 1960s and 1970s, modernism remained the dominant stylistic trend in sacral architecture. The 1980s was the time when postmodernist church designs were already emerging and modernism was beginning to have a conservative character. However, many modernist buildings were still being built in the Archdiocese of Częstochowa at that time. At the same time, starting from the late 1980s, the first postmodernist churches appeared in the archdiocese. Religious buildings erected after 1989, when church construction was experiencing a period of great prosperity after years of numerous obstacles and restrictions characteristic of the communistic times, are characterized by the greatest variety: from neo-historical to neo-modernist buildings, as well as churches erected in the regional style. Examples of church buildings erected from 1945 to the present day are presented in a chronological manner, focusing on their style, geometry and symbolism.

Keywords: sacred architecture, sacred buildings, church buildings, the Archdiocese of Częstochowa

Cel i zakres pracy

Celem pracy jest analiza powojennego budownictwa sakralnego na terenie archidiecezji częstochowskiej pod kątem stylistyki oraz symboliki obiektów. Dla każdego z badanych budynków kościołów wykonana została inwentaryzacja budowlana oraz dokumentacja fotograficzna. W związku z tym przeprowadzono kwerendę w archiwach parafialnych (dokonano analizy istniejących dokumentacji projektowych oraz korespondencji z władzami, prowadzonej w celu uzyskania pozwolenia na budowę, zachowanych dzienników budowy, kronik parafialnych i innych dokumentów). Zebrane dane pozwoliły wyciągnąć szereg wniosków dotyczących powojennego budownictwa sakralnego na terenie archidiecezji częstochowskiej, z których część zostanie przedstawiona w prezentowanej pracy.

Stan badań

Istnieje niewiele publikacji na temat budownictwa sakralnego w diecezji, a później archidiecezji częstochowskiej. W roku 50-lecia diecezji ukazał się artykuł opisujący szczegółowo budownictwo sakralne na terenie (1975) diecezji w latach 1925–1975, a zatem częściowo jeszcze przed II wojną światową, a następnie w pierwszym powojennym trzydziestoleciu¹. Z lektury wynika, że w czasie piętnastu przedwojennych lat na terenie diecezji wzniesiono więcej kościołów niż przez dwukrotnie dłuższy czas po wojnie.

Pojedyncze artykuły, dotyczące konkretnych obiektów na terenie Częstochowy i okolic, ukazywały się w tygodniku „Niedziela” najczęściej w formie sprawozdań z placu budowy lub z konsekracji budowli sakralnej².

W roku 2000, na 75-lecie wyodrębnienia najpierw diecezji, a potem archidiecezji częstochowskiej ukazał się album fotograficzny ze wstępem Katarzyny Woynarowskiej³. Na 215 stronach prezentowane są barwne

1 Jan Nowak, „Budownictwo sakralne w 50-leciu diecezji częstochowskiej 1925-1975”, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 1 (1975): 266–270.

2 Janusz Braun, „...Stał się bramą. Rzecz o budowie kościoła”, *Niedziela* 12 (1983): 3; „Budowa Wyższego Seminarium Duchownego w Częstochowie”, *Niedziela* 24 (1983): 7 oraz *Niedziela* 36: 1, 6, 7; Stanisław Pośpieszański, „Kościół w polu”, *Niedziela* 50 (1983): 2, 6; Wojciech Skrodzki, „Z budowy Wyższego Seminarium Duchownego w Częstochowie”, *Niedziela* 50 (1984): 6; Ireneusz Skubiś, „Konsekracja kościoła św. Wojciecha w Częstochowie”, *Niedziela* 44 (1985): 1, 4.

3 Stanisław Markowski, *Kościół częstochowski* (Częstochowa: Biblioteka „Niedzieli”, 2000).

fotografie obiektów sakralnych – od kościołów po kapliczki przydrożne, rzeźby, obrazy i witraże, a nawet uroczystości religijne odbywające się w kościołach archidiecezji. Ostatnie siedem stron dzieła zawiera zwięzłe informacje o prezentowanych obiektach.

Po roku 2000 na rynku wydawniczym ukazywały się prace dotyczące wybranych pojedynczych obiektów sakralnych, co związane było najczęściej z obchodami jubileuszowymi tych ośrodków duszpasterskich⁴. O kościołach archidiecezji częstochowskiej zaprojektowanych przez Antoniego Mazura przeczytać można w książce, którą o swoich realizacjach napisał sam autor⁵. Opisane tu zostały trzy kościoły parafialne i kaplica polowa, a także zaprojektowane przez autora wyposażenie dwóch prezbiteriów w istniejących już starszych obiektach. Praca jest bogato ilustrowana fotografiami autorstwa G. Zygiera.

Wybrane informacje o budynkach kościołów parafialnych archidiecezji odnaleźć można w ukazujących się co kilka lat katalogach archidiecezjalnych. Wśród szeregu innych danych dotyczących parafii i jej działalności zamieszcza się tam rys historyczny, z którego często można dowiedzieć się o dacie erygowania parafii, latach budowy kościoła, dacie konsekracji ukończonego obiektu, a sporadycznie nawet o nazwisku projektanta⁶. Najnowsze tego typu wydawnictwo ukazało się w roku 2011.

Jedną z ciekawszych pozycji traktujących o budownictwie sakralnym archidiecezji jest zbiór dokumentów dotyczących problemów realizacji inwestycji sakralnych na terenach dawnej diecezji częstochowskiej⁷. W opracowaniu prezentowane są materiały źródłowe zgromadzone w zasobach Archiwum Oddziału IPN w Katowicach oraz Archiwum

4 Wojciech Skrodzki, *Archikatedra Świętej Rodziny w Częstochowie* (Częstochowa: Tygodnik Katolicki „Niedziela”, 2000); Władysław Właźlak, *50-lecie parafii Najświętszej Maryi Panny Zwycięskiej w Częstochowie (1957-2007)* (Częstochowa: Wydawnictwo AP, 2007); Jan Kowalski, *Żrenica oka Diecezji. Siedemdziesięciolecie Wyższego Seminarium Duchownego Kościoła Częstochowskiego (1926-2001)* (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2001).

5 Antoni Mazur, *Moje kościoły 1952-2002* (Kraków: Wydawnictwo „Czuwajmy”, 2003).

6 Marian Mikołajczyk, Józef Mielczarek (red.), *Archidiecezja Częstochowska. Katalog 1993* (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 1993); Marian Mikołajczyk, Józef Mielczarek (red.), *Archidiecezja Częstochowska. Katalog 2000* (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2000); Marian Mikołajczyk, Józef Mielczarek (red.), *Archidiecezja Częstochowska. Katalog 2011* (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2011).

7 Andrzej Sznajder, Władysław Właźlak (red.), *Postanowiono załatwić odmownie. Budownictwo sakralne archidiecezji częstochowskiej (1957-1989). Wybór dokumentów* (Katowice–Częstochowa–Rzeszów: Oddział Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, 2008).

Kurii Metropolitalnej w Częstochowie. We wstępie zamieszczono krótką analizę prezentowanych w dalszej części dokumentów. Publikacja, rzucając światło na trudności w procesie otrzymywania pozwoleń na budowę obiektów sakralnych, nie porusza jednak bezpośrednio tematyki architektoniczno-budowlanej. Podobną tematykę podejmuje książka księdza Mikołajczyka⁸. Jest to zapis zmagania Kościoła częstochowskiego z władzą PRL w latach 1944–1989.

Po roku 1989 zaczęły się ukazywać prace dotyczące pojedynczych obiektów⁹, budowli usytuowanych w niewielkich miastach regionu¹⁰ oraz poświęcone historii diecezji i archidiecezji¹¹. Informacje o zabytkowych obiektach sakralnych Częstochowy znalazły się w katalogu zabytków miasta¹², brak tam jednak opisów współczesnych kościołów.

W roku 2016 opublikowano pracę zbiorową pt. *Architektura VII dnia*¹³, poświęconą powojennej architekturze sakralnej całej Polski, ale znaleźć w niej można m.in. informacje o obiektach archidiecezji częstochowskiej. Jest to swoisty przewodnik po powojennej architekturze sakralnej, zilustrowany dziesiątkami fotografii obiektów, również fotografiami wykonywanymi przez drony. Na koniec wspomnieć należy o artykułach i monografiach autorki¹⁴, powstałych w wyniku prowadzonych od lat badań

8 Marian Mikołajczyk, *Władza ludowa a Diecezja Częstochowska* (Częstochowa: Kuria Metropolitalna w Częstochowie, „Tygodnik Niedziela”, 2000).

9 Zdzisław Musialik, *Moja walka o utworzenie parafii Popów, Olsztyn k. Częstochowy* (Częstochowa, 1993); Beata Frankowska, *Parafia pod Wezwaniem Św. Maksymiliana Marii Kolbego w Radomsku* (Radomsko, 2000); Józef Słomian, *Czas świadków. Z historii zmagania o powstanie parafii i kościoła św. Wojciecha w Częstochowie* (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2005); Władysław Właźlak, *Dzieje parafii Borowno* (Częstochowa, 2007); Władysław Właźlak, *Duchowienstwo parafii NMP Zwycięskiej w Częstochowie w 50-lecie parafii Najświętszej Marii Panny Zwycięskiej w Częstochowie (1957-2007)*, red. Władysław Właźlak (Częstochowa: „Educator” 2007), 13–25.

10 Andrzej Sznajder, „Budownictwo kościołów w Myszkowie i powiecie myszkowskim w okresie PRL”, *Zeszyty Myszkowskie* 3 (2016): 121–139.

11 Władysław Właźlak, *Rozwój sieci parafialnej i dekanalnej w diecezji częstochowskiej na przestrzeni jej historii*, w: *Błogosławione choć trudne czasy*, Jan Kowalski (red.) (Częstochowa, 2000); Władysław Właźlak, *Dzieje diecezji częstochowskiej w okresie działalności biskupa Zdzisława Golińskiego (1951-1963)* (Kraków: 2000).

12 Zofia Rozanow, Ewa Smulikowska (red.), *Katalog zabytków sztuki. Miasto Częstochowa. Część 1* (Warszawa: PAN, 1995).

13 Izabela Cichońska, Karolina Popera, Kuba Snopek, *Architektura VII dnia* (Wrocław: Fundacja Bęc Zmiana, 2016).

14 Aleksandra Repelewicz, *Współczesne budownictwo sakralne Radomska* (Częstochowa: Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, 2012); Aleksandra Repelewicz, *Contemporary Churches of Czestochowa – Architectural and Urbanistic Aspects*, w: *Environmental Challenges in Civil Engineering*, eds. Zbigniew Zembaty, Damian Bęben,

na obszarze archidiecezji częstochowskiej, w których znaleźć można dotyczące różnych aspektów analizy powojennych budynków kościołów.

Historia budownictwa sakralnego archidiecezji częstochowskiej

Diecezja częstochowska została erygowana 28 października 1925 roku. Po 67 latach – 25 marca 1992 roku – została utworzona metropolia częstochowska obejmująca archidiecezję częstochowską oraz diecezje radomską i sosnowiecką. Archidiecezja częstochowska od początku swego istnienia dzieli się na cztery regiony duszpasterskie: częstochowski, radomszczański, wieluński i zawierciański. Jej powierzchnia wynosi 6 925 km², a liczba jej mieszkańców to 805 150¹⁵.

Obecnie na terenie całej archidiecezji istnieje 312 parafii¹⁶, z których 159 posiada budynki kościołów parafialnych wybudowane po roku 1945. Poza tym na terenach niektórych parafii istnieją kościoły filialne (obiekty wchodzące w skład parafii, ale niebędące jej kościołem głównym). Na terenie regionu częstochowskiego archidiecezji częstochowskiej istnieje 85 budynków kościołów wzniesionych po roku 1945. W regionie radomszczańskim jest 61 takich obiektów, w wieluńskim 50, a w zawierciańskim 37.

W latach 1945–1956 na terenie ówczesnej diecezji częstochowskiej zbudowano od podstaw tylko trzy kościoły i kontynuowano prace przy rozpoczętych przed wojną dwóch budowach. W roku 1956, na fali politycznej odwilży, udało się uzyskać pozwolenie na budowę czterech świątyń, które to pozwolenia po kilku miesiącach cofnięto pod bardzo mało wiarygodnymi pretekstami. Do roku 1964 nie wydano już żadnego pozwolenia na budowę. Rok później pozwolono jedynie na odbudowę spalonego kościoła w Białej Górzej. Inne starania o nowe kościoły były przez ówczesne władze ignorowane. Aż do roku 1970 nie uzyskano, mimo intensywnych starań, żadnego pozwolenia na budowę. Po wydarzeniach

Zbigniew Perkowski, Adam Rak, Giovanni Bosco, Pranshoo Solanki (Springer, 2021): 153–165; Aleksandra Repelewicz, „Improving the energy efficiency of church buildings”, *Zeszyty Naukowe Politechniki Częstochowskiej. Budownictwo* 177 (2021) 27: 209–212; Aleksandra Repelewicz, „Sacral Architecture in Poland after 1945 with Particular Reference to the Archdiocese of Częstochowa”, *Religions* 12 (2021) 11; Aleksandra Repelewicz, „Rural churches of Archdiocese of Częstochowa”, *Architecture in Perspective* 13, eds. Martina Perinkova, Sandra Juttnerova, Lucie Videcka (Ostrava: Technical University of Ostrava, 2021), 244–247.

15 <https://archic zest.pl/> (dostęp: 24.03.2023).

16 *Ibidem*.

grudniowych w roku 1970 pojawiła się nadzieja, że nowe władze partyjne i państwowe zapoczątkują zmiany w stosunkach państwo – Kościół. Zręcznym posunięciem propagandowym władz wojewódzkich w Katowicach było wydanie (pod koniec roku) pozwolenia na świątynię we Wrzosowej koło Częstochowy. Było to kuriozalna decyzja, gdyż o ten kościół władze kościelne w ogóle nie wnioskowały. Wnioskowano za to o kilkadziesiąt innych, bardziej potrzebnych budynków, m.in. o kościół dla 20-tysięcznej dzielnicy Tysiąclecie, której mieszkańcy nie mieli ani jednej świątyni. W roku 1972 wydano pozwolenie na budowę jednego kościoła w Zawierciu. Pierwsze pozwolenie na terenie stolicy diecezji – Częstochowy – wydano w roku 1973 i znów nie był to kościół dla najbardziej potrzebującej go dzielnicy Tysiąclecia. Tę zgodę, po bardzo intensywnych wieloletnich staraniach, uzyskano dopiero trzy lata później – w roku 1977. Bardzo znamienity był rok 1980, kiedy nastąpił czas przemian społeczno-politycznych związanych z powstaniem „Solidarności”. W listopadzie 1980 roku, podobnie jak w latach poprzednich, kuria częstochowska przedstawiła plan budownictwa sakralnego na rok 1981. Występowano o budowę dziewięciu kościołów w największych miejskich ośrodkach diecezji. Tym razem wydano pozwolenie na budowę jednego kościoła w dzielnicy Błeszno w Częstochowie. Przełomowy w zakresie wydawania pozwoleń na budowę był rok 1981. Zezwolono na wzniesienie dwóch kościołów w Częstochowie i jednego w miejscowości Kuleje, kaplicy mszalne w wsi Nierada, a także na budowę seminarium duchownego w Częstochowie, o które władze kościelne zabiegały od lat. Podobnie było w roku 1982, na osiem zaproponowanych projektów na terenie ówczesnego województwa częstochowskiego wojewoda udzielił wstępnego pozwolenia na dwie budowy: w Częstochowie i Myszkowie. Także wojewoda katowicki z przedstawionych przez kurię trzynastu propozycji kilka zaopiniował pozytywnie. W latach 1985–1990 przedstawiono władzom obu województw szereg propozycji budowy kościołów i uzyskano pozwolenia na większość z nich. W roku 1989, uznawanym za oficjalny koniec komunizmu w Polsce, na terenie diecezji częstochowskiej prowadzono jednocześnie kilkadziesiąt budów, nadrabiając wieloletnie braki. W tym czasie w samej stolicy metropolii Częstochowie wzniesiono siedemnaście nowych kościołów. Od tego czasu nie istniały już żadne formalne utrudnienia w zakresie inwestycji sakralnych i bez przeszkód uzyskiwano pozwolenia na budowę świątyń katolickich. W XXI w., po okresie wielkiego boomu budowlanego, na skutek zaspokojenia większości potrzeb parafii liczba wznoszonych kościołów znacząco się zmniejszyła.

Przedsoborowe kościoły archidiecezji częstochowskiej, 1945–1965

Stylistyka obiektów sakralnych, które wzniesiono po roku 1945, jest bardzo różnorodna. Budynki z lat 50. ubiegłego wieku prezentują w większości synkretyzm, nawiązując do stylów historycznych. Ta zachowawcza stylistyka była szczególnie chętnie stosowana w budownictwie sakralnym, gdzie obowiązywał pewien konserwatyzm, który ustąpił dopiero w epoce posoborowej. Powojenny synkretyzm podzielić można, w zależności od źródeł inspiracji, na synkretyzm o proveniencji starożytności, średniowiecznej, nowożytnej, klasycystycznej i neoromanetycznej¹⁷. Przykładem takiego budynku jest kościół Podniesienia Krzyża św. w Częstochowie (fot. 1).

Jest to obiekt neorenesansowy, którego projekt wykonał w 1949 roku inż. Sachse z Dąbrowy Górniczej. Geometria korpusu głównego tego obiektu jest mało skomplikowana – prostopadłością przykrytą dachem dwuspadowym. Najciekawsze pod względem geometrycznym są sploty wolutowe umieszczone nad ścianami frontową i tylną. Na schodkowo zakończonym murze umieszczono spiralnie zwinięte elementy kamienne. Prostopadłościenna wolnostojąca dzwonnica, wzniesiona na wzór włoskiej campanelli, połączona jest z korpusem świątyni krążgankami. Otwory wejściowe krążganków mają kształt prostokątów przylegających do połówek koła. Ten sam kształt pojawia się w otworach dzwonnicy na poziomie dzwonów.



Fotografia 1. Kościół Podwyższenia Krzyża św. w Częstochowie. Fot. aut.

17 Andrzej Majdowski, *Inwestycje kościelne i współczesna architektura sakralna w Polsce. Metodologia i zarys problematyki badawczej* (Toruń, 2008).

Jednocześnie wznoszono także budowle modernistyczne. Już w roku 1948 powstał projekt kościoła Opatrzności Bożej w Częstochowie wykonany przez Edwarda Usakiewicza, reprezentujący konstruktywizm o korzeniach funkcjonalistycznych (fot. 2). W latach 1957–1958 Jan Bajda i Władysław Kobzdej zaprojektowali kościół pw. św. Teresy od Dzieciątka Jezus (fot. 3). Oba obiekty cechuje graniaste ukształtowanie korpusu, prostota formy, brak jakichkolwiek ozdób.



Fotografia 2. Kościół pw. Opatrzności Bożej w Częstochowie. Fot. aut.

W obu wypadkach wieże kościelne stanowią wyraźną dominantę i są najbardziej skomplikowane w sensie geometrycznym, choć obie różnią się od siebie zasadniczo. Usytuowana centralnie nad wejściem wieża kościoła św. Teresy nawiązująca do tradycji budownictwa sakralnego jest graniastosłupem o podstawie ośmiokąta foremnego z dachem w postaci ostrosłupa o identycznej podstawie. Ażurowa, żelbetowa wieża kościoła Opatrzności Bożej jest usytuowana z lewej strony korpusu w okolicy części prezbiterialnej i składając się z prostopadłościennych słupków, stanowi właściwie symbol wieży, nie pełniąc żadnej funkcji użytkowej.



Fotografia 3. Kościół pw. św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Częstochowie. Fot. aut.

Kolejnym obiektem modernistycznym jest kościół wzniesiony w latach 60. ubiegłego wieku w Białej Górnjej, zaprojektowany przez Mariana Witka i Stanisława Wocha (fot. 4). Kościół ten, mimo swego stylu, poprzez swój podłużny korpus i tradycyjną wieżę nawiązuje do tradycyjnego wzorca świątyni rzymskokatolickiej. Kościół wzniesiono na rzucie prostokąta i jest on przekryty płaskim stropodachem. Jedynym elementem stanowiącym urozmaicenie prostopadłościenną bryłę świątyni są schodkowo ukształtowane ściany boczne, co skutkuje skierowaniem okien bocznych w kierunku ołtarza, powodując jego lepsze doświetlenie.



Fotografia 4. Kościół pw. św. Stanisława BM w Białej Górnjej. Fot. aut.

Posoborowe kościoły XX w.

Lata 70. XX w. to na terenie całej Polski czas powstania stosunkowo dużej liczby obiektów sakralnych o namiotowym ukształtowaniu korpusu. Jednym z pierwszych i nowatorskich w skali całego kraju jest częstochowski kościół pw. św. Wojciecha BM (1975–1990), zaprojektowany przez Antoniego Mazura (fot. 5). Przy projektowaniu tego kościoła architekt wykorzystał koncepcję mijających się graniastosłupów o przekroju trójkąta nierównoramiennego. Dominantą tej monumentalnej budowli jest ażurowa dzwonnica zintegrowana z wielobryłową strukturą kościoła. Górne części graniastosłupów są także ażurowe, co wykorzystane jest do oświetlenia kościoła, z zachowaniem w oknach rysunku kratownic ramowych¹⁸. Symbolika obiektów namiotowych jest dość oczywista, dopatrzeć się w niej można nawiązania zarówno do Starego (Arka Przymierza), jak i Nowego Testamentu (namioty na pustyni, namiot na górze Tabor). Jest znakiem domu zgromadzeń, namiotu modlitwy. W elewacji frontowej kościoła św. Wojciecha autor chciał ponadto zawrzeć symbol maryjny – inicjał imienia Maryi.



Fotografia 5. Kościół pw. św. Wojciecha w Częstochowie. Fot. aut.

Dość typowym przykładem modernizmu lat 70. XX w. jest kościół pw. Najświętszej Marii Panny Królowej Polski w Zawierciu (1974–2000), którego projektantem był Andrzej Zdzienicki (fot. 6). Jest to budynek bez jakichkolwiek zewnętrznych cech sakralnych. Można byłoby go uznać np. za budynek kina lub teatru. Jedynie krzyż przymocowany do kalenicy

18 Antoni Mazur, *Moje kościoły 1952-2002* (Kraków: Wydawnictwo „Czuwajmy”, 2003).

w najwyższej części budynku dachu wskazuje na funkcję obiektu. Według autora projektu kościół swą formą ma przypominać Arkę Noego. Dookoła budynku znajdują się faliste zadaszenia przedstawiające fale, na których stoi arka. Ową arką jest zapewne graniastosłup o podstawie sześciokąta, spoczywający ścianą boczną bryły na prostopadłościenną część przyziemia. Mocno przeszklona strefa wejściowa może się kojarzyć z przejrzystością wód potopu.



Fotografia 6. Kościół pw. NMP Panny Królowej Polski w Zawierciu. Fot. aut.

Częstochowski architekt Marian Kruszyński zaprojektował kościół pw. św. Maksymiliana Kolbego (1984–1999) w Kulejach (fot. 7). Obiekt ten ma ciekawą geometrię. Został zaprojektowany na rzucie zbliżonym do koła. Linie zabudowy budynku wyznaczają dwie krzywe otwarte, stanowiące części okręgów, przesuniętych względem siebie. Ściany zewnętrzne odchylają się ku górze, tworząc w poziomie dachu linię krzywą, załamana pod zmiennym kątem. Kościół tworzy zwartą asymetryczną bryłę, w zamyśle twórcy przypominającą koronę maryjną. Część ściany przylegającej do prezbiterium wystaje ponad połac dachową i tworzy element wieżowy zwieńczony krzyżem.



Fotografia 7. Kościół pw. św. Maksymiliana Kolbego w Kulejach. Fot. aut.

Lata 80. XX w. to czas, gdy pojawiały się już projekty kościołów postmodernistycznych i modernizm zaczynał mieć charakter zachowawczy. Jednak na terenie archidiecezji częstochowskiej nadal powstawało w tym czasie wiele obiektów modernistycznych. Pojawiło się m.in. kilka ciekawych pod względem geometrycznym obiektów o rzucie w postaci koła lub jego wycinka. Aleksander Holas zaprojektował dwa takie obiekty w Częstochowie: w 1981 roku kościół pw. św. Alberta Chmielowskiego (fot. 8) i w roku 1990 kościół pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego (fot. 9). Oba prezentują bardzo wyraźnie symbol korony, choć o różniących się kształtach.



Fotografia 8. Kościół pw. św. Alberta Chmielowskiego. Fot. aut.



Fotografia 9. Kościoła pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego w Częstochowie. Fot. aut.

Rzut poziomy kościoła św. Barbary w Rudnikach, także autorstwa Aleksandra Holasa, stanowi natomiast wycinek koła (fot. 10). Dach o dużym kącie nachylenia posiada spadek w kierunku niskich łukowych ścian, w których umieszczono wejście główne. Ściany ograniczające wycinek koła mają zmienną wysokość i kształt przylegających trójkątów. W najwyższym punkcie dachu usytuowany jest krzyż. Zwarta bryła kościoła św. Barbary przypomina kształtem namiot lub szałas podparty punktowo w najwyższej części dachu. Podobnie jak wszystkie kościoły nawiązujące do symboliki namiotu jest znakiem domu zgrupowań, namiotu modlitwy.



Fotografia 10. Kościół pw. św. Barbary DM w Rudnikach. Fot. aut.

Równoległe z dużymi kościołami parafialnymi powstawały w latach 80. ubiegłego wieku niewielkie obiekty sakralne – kościoły filialne. Obiekty te leżą na terenie parafii, ale nie są jej kościołami głównymi. Program funkcjonalny takich budynków jest zazwyczaj uboższy od kościołów parafialnych.

Przykładem tego typu obiektu jest kościół filialny NMP Częstochowskiej w Załączu Wielkim, wzniesiony w latach 1980–1982 (fot. 11). Nie zachował się projekt budynku, dlatego projektant pozostaje anonimowy. Kościół ten ma bardzo prostą formę geometryczną korpusu: prostopadłościan przekryty dachem dwuspadowym. Ściany boczne przecina ją wydłużone, wąskie okna z pionowymi wypukłymi obramowaniami. Zróżnicowanie kolorystyczne tych prostopadłościennych wypukłych obramowań oraz fakt, że okna kończą się tuż nad gruntem, dodaje ścianom niezwykłej lekkości. Ażurowa symboliczna wieża znajdująca się przy wejściu głównym potęguje to wrażenie. Widać wyraźnie geometryczne zainteresowania architekta, mimo że użyte formy są bardzo proste i wyłącznie graniaste.



Fotografia 11. Kościół NMP Częstochowskiej w Załączu Wielkim. Fot. aut.

Równocześnie z opisywanymi powyżej obiektami modernistycznymi, zaczynając od lat 80. XX w., powstawały na terenie archidiecezji częstochowskiej kościoły postmodernistyczne. Jednym z pierwszych był kościół pw. św. Stanisława Kostki projektu Jerzego Kopyciaka (fot. 12), wybudowany w latach 1986–1988. Usytuowany na niewielkiej narożnej działce, w zwartej zabudowie miejskiej, zajmuje dokładnie całą powierzchnię działki, a nawet nadwieszeniem nad wejściem głównym wysuwa się przed linię zabudowy ulicy, przy której jest usytuowany. Nadwieszenie ma kształt części walca eliptycznego, a jego podstawy mają formę połówek

elips. Walec ma wycięty dwoma pionowymi płaszczyznami fragment znajdujący się centralnie nad wejściem. Ta ciekawa forma wyróżnia obiekt z otaczającej kubicznej zabudowy miejskiej.



Fotografia 12. Kościół pw. św. Stanisława Kostki w Częstochowie. Fot. aut.

Kolejnym przykładem postmodernizmu w budownictwie sakralnym jest wzniesiony w latach 1987–2000 kościół pw. św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Marii Panny w parafii bł. Michała Kozala w Radomsku, projektu Zygmunta Fagasa (fot. 13). Rzut poziomy obiektu stanowią przenikające się koła i wycinki koła, pozwalające dopatrywać się symboliki związanej z Duchem Świętym. Także wieża kościoła, wznosząca się spiralnie, podkreśla tę symbolikę. Zwarty korpus obiektu nawiązuje wyraźnie do form organicznych.



Fotografia 13. Kościół pw. św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Marii Panny w parafii bł. Michała Kozala w Radomsku. Fot. aut.

W podobnym stylu architektonicznym, w roku 1994, Włodzimierz Domagała zaprojektował kościół pw. Miłosierdzia Bożego w Radomsku (fot. 14). Wielobok rzutu kościoła jest symetryczny, mający symbolizować złożone ręce. W korpusie świątyni występują wyłącznie formy graniasto-słupowe i ostrosłupowe, przecinane płaszczyznami o starannie dobranych kątach nachylenia. Dzięki temu symetryczna bryła obiektu jawi się jako bardzo harmonijna. Efektowny schodkowy portal, górne części okien, a także zwieńczenie centralnie usytuowanej ażurowej dzwonnicy są nachylone do poziomu pod kątem 45° , tworząc z sąsiadującym elementem kąt 90° . Kąt ten podkreśla kwadrat usytuowany w górnej części okna nad wejściem, tworząc swoiste skojarzenie z manswerkami kościołów gotyckich.



Fotografia 14. Kościół pw. Miłosierdzia Bożego w Radomsku. Fot. aut.

Kolejnym obiektem sakralnym zaprojektowanym przez Domagałę jest kościół pw. Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa w Częstochowie, wybudowany w latach 1995–2000 (fot. 15). Dość czytelna jest symbolika uniesionych z hostią dłoni kapłana, powtarzających się pięciokrotnie. Bardzo prosta jest przy tym geometria tego symbolu – symetryczny siedmiokąt, w którym zewnętrzne obrysy boczne zostały pogrubione i zróżnicowane kolorystycznie. Prostota tego rozwiązania jest ogromnym atutem budynku.



Fotografia 15. Kościół pw. Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa w Częstochowie. Fot. aut.

Innym wartym opisanym obiektem jest kościół pw. Zesłania Ducha Świętego w Lindowie autorstwa Zbigniewa Piśniaka (fot. 16), wzniesiony w latach 1996–1998. Można się w nim dopatrzeć inspiracji projektem kościoła Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie. Fasada tego budynku nieodparcie kojarzy się z fasadą pierwowzoru przez kształt, ale przede wszystkim przez proporcje rozłożystego wielokąta płaskiego, jaki stanowi ściana frontowa kościoła. W obu wypadkach ściana ta jest jakby przyklejona do całego korpusu budowli i usytuowanie ścian bocznych nie jest związane z kształtem fasady.



Fotografia 16. Kościół pw. Zesłania Ducha Świętego w Lindowie. Fot. aut.

Przykładem świątyni reprezentującej regionalizm w architekturze sakralnej jest kościół pw. św. Jana Kantego w Częstochowie, zaprojektowany przez Marię Musiałską w roku 1997 (fot. 17). Stromy dach wielospadowy, trójkątne lukarny, podcienie i trójkątne zwieńczenia okien nawiązują do architektury regionalnej. Ściany przyziemia stanowią graniastosłup o podstawie niesymetrycznego, rozbudowanego wielokąta. Ciekawe pod względem geometrycznym, choć zapewne dyskusyjne w sensie estetycznym, są elementy dachu, stanowiące fragmenty wielościągów wklęsłych (gwiazdzistych). Znajdują się one na połaciach bocznych dachu i nad wejściem, a jeden stanowi zadaszenie ażurowej wieży kościelnej.



Fotografia 17. Kościół pw. św. Jana Kantego w Częstochowie. Fot. aut.

Kościóły XXI w.

Po roku 2000 w archidiecezji częstochowskiej powstało stosunkowo niewiele nowych kościołów. Jednym z nich jest kościół pw. św. Jana Sarkandra, wybudowany w latach 2002–2004 w Częstochowie (fot. 18). Zaprojektowany przez Ziemowita i Włodzimierza Domagałów, jest budynkiem postmodernistycznym. W obiekcie tym współistnieją zarówno formy graniastosłupowe, jak i walcowe, przenikając się harmonijnie. Ten niewielki, zwarty obiekt prezentuje dużą różnorodność sumujących się form geometrycznych. Efektowny graniasty portal przechodzi w rodzaj centralnie sytuowanej nad wejściem wieży kościelnej, choć jego forma zupełnie odbiega od tradycyjnych kształtów wież. Jedynym dosłownym odniesieniem jest krzyż górujący nad całością.



Fotografia 18. Kościół pw. św. Jana Sarkandra w Częstochowie. Fot. aut.

Znajdujący się w Zawierciu kościół pw. Miłosierdzia Bożego, wzniesiony w latach 2001–2008, został zaprojektowany przez Agnieszkę Bednarską-Szkarłat w stylu neohistorycznym (fot. 19). Tradycyjnie ukształtowana bazylika z pseudotranseptem w systemie wiązanym już rzutem poziomym obiektu nawiązuje do historycznych wzorów. Rzut ten oparty jest na krzyżu łacińskim. Kopia z latarnią, okrągłe okna oraz zaokrąglone portale i okna są charakterystyczne dla starochrześcijańskiej architektury łacińskiej.



Fotografia 19. Kościół pw. Miłosierdzia Bożego w Zawierciu. Fot. aut.

Jednym z najnowszych obiektów sakralnych w archidiecezji częstochowskiej jest kościół św. Faustyny Kowalskiej, zaprojektowany w roku 2010 przez Marka Kuczmińskiego (fot. 20). W zamyśle architekta frontowa elewacja ma przypominać szkaplerz (kaptur) św. Faustyny Kowalskiej, patronki parafii. Nad wejściem głównym wznosi się wieża kościelna, zwieńczona krzyżem. Do bryły budynku od strony zachodniej przylega plebania. Kościół pw. Św. Faustyny Dziewicy zaprojektowano jako kaplicę jednonawową, na rzucie prostokątnym. Przed prezbiterium przewidziano niewielki transept. Kościół nie jest jeszcze w całości wykończony.



Fotografia 20. Kościół pw. św. Faustyny Kowalskiej w Częstochowie. Fot. aut.

Podsumowanie

Słowo symbol (z gr. *symbolon*) zgodnie ze swoją etymologią oznacza łączenie się. Symbol łączy dwie rzeczywistości i poprzez jedną z nich otwiera się na inną. W przypadku dzieł sztuki sakralnej, w tym architektury sakralnej, dzięki symbolowi odczuwa się i przeżywa rzeczywistość nadprzyrodzoną. Symbole wprowadzają wiernych w tajemniczy wymiar wiary i jest to jedno z zadań architektury sakralnej. Język symboliki jest najlepszym sposobem, by dotrzeć do tego, co nieuchwytnie¹⁹.

Analizując rozwój budownictwa sakralnego w archidiecezji częstochowskiej od roku 1945 do współczesności, można zauważyć, że stylistyka budynków kościołów zmieniała się wraz ze zmianami dokonującymi się w zakresie panujących w danym okresie stylów architektonicznych, choć czasem kościelne realizacje miały charakter zachowawczy. Obiekty modernistyczne często były pozbawione symboliki, a ich projektanci skupiali się wyłącznie na funkcjonalności. W ramach tego stylu pojawiały jednak się kościoły, którym stosunkowo łatwo przypisać określoną symbolikę. Są to kościoły o ukształtowaniu dachosciennym – namiotowe – oraz te o kołowym rzucie, nawiązujące do kształtu korony. Ta bardzo dosłowna symbolika wydaje się nawet nadużywana.

Zmiana dotycząca podejścia do symboliki dokonała się wraz z nastaniem w architekturze postmodernizmu. W modernizmie używanie symboli uważane było za wyraz nieszczerości, natomiast w postmodernizmie – wręcz przeciwnie. Obiekty architektoniczne coś symbolizują i tym samym dają do myślenia, odsyłając obserwatora w różne miejsca w kulturowej czasoprzestrzeni, co może być prawdziwą intelektualną przygodą. Budynki powinny coś znaczyć, dlatego powinny odsyłać obserwatora do różnych miejsc w obrębie uniwersum symbolicznego²⁰. Tę tendencję można wyraźnie zauważyć w postmodernistycznych kościołach wzniesionych na terenie archidiecezji częstochowskiej. Zauważalna jest też zmiana skali i tendencja, aby budynki sakralne były zaprojektowane na miarę człowieka. W latach 90. i później kościoły są wyraźnie mniejsze, lepiej dostosowane do wielkości parafii.

Najnowsze kościoły archidiecezji projektowane były w różnorodnych stylach od obiektów neohistorycznych po neomodernistyczne, a także w stylu regionalnym. Ich symbolika sięga do tradycji chrześcijańskich

19 Jerzy Uścińowicz, *Struktura symboliczna architektury świątyni: wprowadzenie do teologii wyrazu sztuki sakralnej* (2011), <https://repozytorium.uwb.edu.pl> (dostęp: 24.03.2023).

20 Angelika Mus, Piotr Nowak, „Skala i symbolika współczesnej architektury”, *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne* 7 (2013) 2.

różnych epok. W szczególności obiekty neohistoryczne nawiązują m.in. do tradycyjnego rzutu w kształcie krzyża łacińskiego, a także innych odniesień głęboko zakorzenionych w tradycji chrześcijańskiej. Kościoły neomodernistyczne i wzniesione w stylu regionalnym najczęściej pozbawione są wyrazistej symboliki.

W kościołach wybudowanych po roku 1945 aż do współczesności obserwuje się ogromną różnorodność form. Chciałoby się powiedzieć, że „wszystko już było”, co stanowi podstawę z jednej strony do dalszych poszukiwań i stosowania form nieużywanych nigdy dotąd w budownictwie sakralnym, a z drugiej do stosowania elementów dobrze znanych, w formie dosłownej, bądź przez zaprzeczenie tej dosłowności. Znacząca liczba obiektów będących przykładami współczesnego budownictwa sakralnego bardzo wyraźnie oddaliła się od tradycyjnego sposobu przedstawiania sacrum. Budynek kościoła często tak bardzo różni się od archetypu takiego obiektu, funkcjonującego w zbiorowej świadomości, że czasem tylko symbol krzyża pozwala zidentyfikować jego funkcję.

W Polsce gwałtowny rozwój budownictwa sakralnego nastąpił w latach 80. i 90. ubiegłego stulecia na skutek zmian ustrojowych i przyniósł tyleż interesujących realizacji, co budynków niezbyt udanych. Na terenie archidiecezji częstochowskiej wybudowano w tym czasie ponad 200 kościołów parafialnych i filialnych. W pracy przedstawiono zaledwie niewielką część z nich, starając się zaprezentować istniejącą różnorodność stylistyczną.

Bibliografia

Wykaz publikacji

- Braun Janusz, „...Stał się bramą. Rzecz o budowie kościoła”, *Niedziela* 12 (1983): 3. „Budowa Wyższego Seminarium Duchownego w Częstochowie”, *Niedziela* 24 (1983): 7; *Niedziela* 36: 1, 6, 7.
- Cichońska Izabela, Popera Karolina, Snopek Kuba, *Architektura VII dnia* (Wrocław: Fundacja Bęc Zmiana, 2016).
- Frankowska Beata, *Parafia pod Wezwaniem Św. Maksymiliana Marii Kolbego w Radomsku* (Radomsko, 2000).
- Kowalski Jan, *Żrenica oka Diecezji. Siedemdziesięciolecie Wyższego Seminarium Duchownego Kościoła Częstochowskiego (1926-2001)* (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2001).
- Majdowski Andrzej, *Inwestycje kościelne i współczesna architektura sakralna w Polsce. Metodologia i zakres problematyki badawczej* (Toruń, 2008).
- Markowski Stanisław, *Kościół częstochowski* (Częstochowa: Biblioteka „Niedzieli”, 2000).

- Mazur Antoni, *Moje kościoły 1952-2002* (Kraków: Wydawnictwo „Czuwajmy”, 2003).
- Mikołajczyk Marian, Mielczarek Józef (red.), *Archidiecezja Częstochowska. Katalog 1993* (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 1993).
- Mikołajczyk Marian, Mielczarek Józef (red.), *Archidiecezja Częstochowska. Katalog 2000* (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2000).
- Mikołajczyk Marian, Mielczarek Józef (red.), *Archidiecezja Częstochowska. Katalog 2011* (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2011).
- Mikołajczyk Marian, *Władza ludowa a Diecezja Częstochowska* (Częstochowa: Kuria Metropolitalna w Częstochowie, „Tygodnik Niedziela”, 2000).
- Mus Angelika, Nowak Piotr, „Skala i symbolika współczesnej architektury”, *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne* 7 (2013) 2: 75–87.
- Musiałik Zdzisław, *Moja walka o utworzenie parafii Popów, Olsztyn k. Częstochowy* (Częstochowa 1993).
- Nowak Jan, „Budownictwo sakralne w 50-leciu diecezji częstochowskiej 1925-1975”, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 1 (1975): 266–270.
- Pośpieszański Stanisław, „Kościół w polu”, *Niedziela* 50 (1983): 2, 6.
- Repelewicz Aleksandra, „Contemporary Churches of Czestochowa – Architectural and Urbanistic Aspects”, w: *Environmental Challenges in Civil Engineering*, eds. Zembaty Zbigniew, Bęben Damian, Perkowski Zbigniew, Rak Adam, Bosco Giovanni, Solanki Pranshoo (Springer, 2021): 153–165.
- Repelewicz Aleksandra, „Improving the energy efficiency of church buildings”, *Zeszyty Naukowe Politechniki Częstochowskiej. Budownictwo* 177 (2021) 27: 209–212.
- Repelewicz Aleksandra, „Rural churches of Archdiocese of Czestochowa”, w: *Architecture in Perspective 13*, eds. Perinkova Martina, Juttnerova Sandra, Videcka Lucie (Ostrava: Technical University of Ostrava, 2021), 244–247.
- Repelewicz Aleksandra, „Sacral Architecture in Poland after 1945 with Particular Reference to the Archdiocese of Częstochowa”, *Religions* 12 (2021) 11: 952.
- Repelewicz Aleksandra, *Współczesne budownictwo sakralne Radomska* (Częstochowa: Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, 2012).
- Rozanow Zofia, Smulikowska Ewa (red.), *Katalog zabytków sztuki. Miasto Częstochowa. Część I* (Warszawa: PAN, 1995).
- Skródzki Wojciech, „Z budowy Wyższego Seminarium Duchownego w Częstochowie”, *Niedziela* 50 (1984): 6.
- Skródzki Wojciech, *Archikatedra Świętej Rodziny w Częstochowie* (Częstochowa: Tygodnik Katolicki „Niedziela”, 2000).
- Skubiś Ireneusz, „Konsekracja kościoła św. Wojciecha w Częstochowie”, *Niedziela* 44 (1985): 1, 4.

- Słomian Józef, *Czas świadków. Z historii zmagañ o powstanie parafii i kościoła św. Wojciecha w Częstochowie* (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2005).
- Sznajder Andrzej, „Budownictwo kościołów w Myszkowie i powiecie myszkowskim w okresie PRL”, *Zeszyty Myszkowskie* 3 (2016): 121–139.
- Sznajder Andrzej, Właźlak Władysław (red.), *„Postanowiono załatwić odmownie. Budownictwo sakralne archidiecezji częstochowskiej (1957-1989) Wybór dokumentów* (Katowice–Częstochowa–Rzeszów: Oddział Instytutu Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, 2008).
- Uścińowicz Jerzy, *Struktura symboliczna architektury świątyni: wprowadzenie do teologii wyrazu sztuki sakralnej* (2011), <https://repozytorium.uwb.edu.pl> (dostęp: 24.03.2023).
- Właźlak Władysław, „Duchowieństwo parafii NMP Zwycięskiej w Częstochowie”, w: *50-lecie parafii Najświętszej Maryi Panny Zwycięskiej w Częstochowie (1957-2007)*, red. Władysław Właźlak (Częstochowa: „Educator”, 2007), 13–25.
- Właźlak Władysław, „Rozwój sieci parafialnej i dekanalnej w diecezji częstochowskiej na przestrzeni jej historii”, w *Błogosławione choć trudne czasy*, red. Jan Kowalski (Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae”, 2000).
- Właźlak Władysław, *50-lecie parafii Najświętszej Maryi Panny Zwycięskiej w Częstochowie (1957-2007)* (Częstochowa: Wydawnictwo AP, 2007).
- Właźlak Władysław, *Dzieje diecezji częstochowskiej w okresie działalności biskupa Zdzisława Golińskiego (1951-1963)* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 2000).
- Właźlak Władysław, *Dzieje parafii Borowno* (Częstochowa: „Educator”, 2007).

Źródła internetowe

<https://archiczeszt.pl/> (dostęp: 20.03.2023).

Nina Sołkiewicz-Kos

ORCID: 0000-0001-5477-3891
Politechnika Częstochowska

Plac miejski – ewolucja przestrzeni publicznych na przykładzie miasta Częstochowy

City Square – The Evolution of Public Spaces as Exemplified by the City of Częstochowa

Abstrakt

Częstochowa to miasto o bogatej historii i czytelnej strukturze przestrzennej. Istotne miejsce zajmują w nim tereny śródmiejskie. Stanowią przestrzeń o szczególnych walorach estetycznych i funkcjonalnych. Ich sposób zagospodarowania podkreśla znaczenie miasta i jest przykładem współczesnej kontynuacji miejskiej tradycji. Autorka prezentuje w artykule przestrzenie placów miejskich, które należą do obszarów śródmiejskich. Każdy z nich jest próbą odwołania się do przeszłości i nawiązania do teraźniejszości. Architektura tych miejsc i kontekst urbanistyczny o szczególnej wartości historycznej, kulturowej i społecznej zobowiązują do rzetelnej analizy działań projektowych, które mają być przykładem współczesnej kontynuacji miejskiej tradycji oraz mają kształtować wizję przyszłości tych miejsc. Twórcze poszukiwania najlepszych rozwiązań w ciągle zmieniającej się tkance miejskiej miasta są wynikiem spójnej polityki przestrzennej reprezentowanej przez władze miasta Częstochowy oraz środowisko architektów skupionych wokół stowarzyszenia architektów SARP (oddział w Częstochowie). Liczne konkursy

architektoniczno-urbanistyczne organizowane przez SARP miały na celu zdefiniowanie obszarów problemowych i przedstawienie konkretnych rozwiązań koncepcyjnych, które stworzyłyby szansę na właściwe zagospodarowanie przestrzeni miasta. Opisane działania projektowe, w tym proces rewitalizacji przestrzeni miejskich, pokazują, jak skutecznie mogą być przekształcane obszary miejskie, w jaki sposób można tworzyć miejsca szczególne, istotne dla identyfikacji i tożsamości miasta. Poszanowanie kontekstu miejsca oraz jego twórcza kontynuacja wpisują się we współczesne tendencje dotyczące projektowania przestrzeni miejskich na terenach zurbanizowanych. Jest to szczególnie ważne dla podtrzymania dobrej tradycji planistycznej.

Słowa kluczowe: architektura, urbanistyka, przestrzeń miejska, rewitalizacja

Abstract

Częstochowa is a city with a rich history and a clear spatial structure. The downtown areas occupy an important place in it. They constitute a space of particular aesthetic and functional value. Their way of development emphasizes the importance of the city and is an example of contemporary continuation of urban tradition. In this article, the author presents the spaces of urban squares that belong to the downtown areas. Each of them is an attempt to refer to the past and relate to the present. The architecture of these places and the urban context with its special historical, cultural and social value oblige a thorough analysis of the design activities that are to exemplify the contemporary continuation of the urban tradition and are to shape the vision of the future of these places. The creative search for the best solutions in the constantly changing urban fabric of the city is the result of a coherent spatial policy represented by the authorities of the city of Częstochowa and the community of architects gathered around the association of architects SARP branch in Częstochowa. Numerous architectural and urban planning competitions organised by SARP were aimed at defining problem areas and presenting specific conceptual solutions which would create an opportunity for proper development of the city space. The described design activities, including the process of revitalising of urban spaces, show how urban areas can be effectively transformed, how special places, important for the identification and identity of the city, can be created. Respect for the context of the place and its creative continuation is part of contemporary trends in the design of urban spaces in urban areas. This is particularly important for maintaining a good planning tradition.

Keywords: architecture, urban planning, urban space, revitalization

Cel i zakres pracy

Głównym celem artykułu jest analiza działań dotyczących rewitalizacji przestrzeni miejskich znajdujących się w kluczowych miejscach struktury urbanistycznej miasta Częstochowy. Są to: plac Biegańskiego zlokalizowany w centralnej części historycznej osi miasta – Alei NMP – oraz przestrzeń Rynku Starego Miasta wraz z kościołem św. Zygmunta i zespołem klasztornym, która zamyka historyczną oś miasta od strony wschodniej. Przestrzenie te są podstawowymi elementami kanwy kompozycyjnej miasta i należą do obszarów i miejsc szczególnych, istotnych dla identyfikacji i tożsamości Częstochowy. Ich wartość historyczna, kulturowa i społeczna zobowiązuje do kreowania właściwych rozwiązań.

Przyjęta metoda pracy to analiza wybranych przykładów przestrzeni miejskich i ich interakcji w strukturze miejskiej w świetle zagadnień związanych z dziejami bogatej substancji tkanki miejskiej, jej historii i tradycji, formy struktury urbanistycznej, architektury budowlanej.

Stan badań

Ze względu na cel pracy, jakim są działania związane z adaptacją historycznej przestrzeni kulturowej do współczesnych potrzeb, omówiono wybrane pozycje literaturowe, które znacząco wpłynęły na stan teorii i praktyki urbanistyki oraz architektury światowej w drugiej połowie XX wieku i odnosiły się do problematyki budowy miast, a także warunków życia na terenach zurbanizowanych.

Z ważniejszych pozycji należy wymienić jedno z pierwszych ważnych opracowań historycznych ujmujących historię architektury i urbanistyki, poczynając od pierwszej rewolucji przemysłowej XVIII wieku aż do połowy lat 50. XX wieku. Książka ta, autorstwa Sigfrieda Giediona pt. *Przestrzeń, Czas i Architektura. Narodziny nowej tradycji*, doczekała się wydania polskiego w przekładzie Jerzego Olkiewicza z przedmową Jerzego Soltana¹.

Kolejna istotna pozycja, to napisana przez Jane Jacobs, dziennikarkę i pasjonatkę architektury, książka pt. *Śmierć i życie wielkich miast* – traktująca o życiu w mieście. Autorka, zwracając uwagę na heterogeniczność rejonów miejskich i starych budowli, wykorzystywała zamieszkiwaną przez siebie dzielnicę Nowego Jorku jako znakomity przykład pozwalający na

1 Sigfried Giedion, *Przestrzeń, Czas i Architektura. Narodziny nowej tradycji*, przeł. Jerzy Olkiewicz (Warszawa: PWN, 1968).

wydobycie różnicowań i żywotnych możliwości miasta. Jak dowiodła Jacobs, ukryty porządek nierewitalizowanych ulic podtrzymywał zróżnicowane życie miejskie tych biednych i bogatych, a także zwiększał bezpieczeństwo ich użytkowników. Obserwacje autorki i wnioski dotyczące doświadczania architektury, rytuałów, wzorców życia codziennego, układu stosunków międzyludzkich, które tworzą nasze postrzeganie miasta, dowodzą, iż współczesne miasta powinny być utrzymywane w dobrej kondycji jako miejsca witalne i ujmujące².

Znamienny wkład w zakresie zapisu historii architektury XX wieku wniósł także niemiecki badacz i architekt Jurgen Joedicke. W książce *Architektur im Umbruch: Geschichte, Entwicklung, Ausblick* autor omawia zagadnienia dotyczące konsekwencji spowodowanych usilnymi dążeniami uniwersalistycznymi oraz ignorowaniem przeszłości i tradycji, a także indywidualnych oczekiwań użytkowników architektury. Opisując pluralistyczne dążenia w architekturze i urbanistyce drugiej połowy XX wieku, dowodzi on, że istnieje wiele form wypracowanych w przeszłości, które do dziś nie straciły na znaczeniu i jako takie powinny mieć zastosowanie współczesne. Jednak – zadaje pytanie – czy konieczne jest sięganie do form epok minionych i czy środki naszego czasu nie są bardziej adekwatne dla rozwoju architektury³?

Bardziej szczegółowe ujęcie badanej problematyki – zarówno w zakresie historycznym, teoretycznym, jak i praktycznym – daje Charles Jencks w książce *Le Corbusier and Tragic View of Architecture*. Pozycja ta jest próbą usystematyzowania osiągnięć ruchu nowoczesnego w aspektach dotyczących zagadnień formy, czyli określenia kierunków twórczych czy pewnych tendencji stylistycznych⁴.

Kryzys ideowo-formalny modernistycznych koncepcji kształtowania poszczególnych obiektów architektonicznych oraz struktury funkcjonalno-przestrzennej miasta, jaki ujawnił się w drugiej połowie XX wieku, skłonił architektów należących do CIAM i Team X do studiów i badań w celu ustalenia jednomyślnego poglądu na temat efektów życia człowieka w środowisku zurbanizowanym. Wyniki tych badań (przeprowadzonych w latach od 1952 do 1963) ukazują próby ustanowienia na nowo podstaw tożsamości miasta. Pierwsza z nich – nazwana „reidentyfikacją miasta” – (1952) zakładała odbudowę miejskiej tożsamości przez

2 Jane Jacobs, *Śmierć i życie wielkich miast Ameryki*, przeł. Łukasz Mojsak (Warszawa: Fundacja Centrum Architektury, 2020).

3 Jurgen Joedicke, *Architektur im Umbruch: Geschichte, Entwicklung, Ausblick* (Stuttgart: Karl Kramer Verlag, Stuttgart 1980).

4 Charles Jencks, *Le Corbusier – tragizm współczesnej architektury*, przeł. Monika Biegańska (Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1982).

wprowadzenie zrozumiałego dla wszystkich uporządkowania „hierarchii ważności dróg i traktów komunikacyjnych”. Druga próba polegała na stworzeniu sposobów wywoływania układu „powiązań międzyludzkich”. Chodziło o to, aby znaleźć metodę, która pozwoli rozważać każdy problem jako unikatowy przykład związków międzyludzkich w określonym czasie i w określonym miejscu⁵.

Ta grupa poglądów i idei znalazła kulminację w opracowaniach Kevina Lyncha. W książce *The Image of the City* autor, badając struktury wybranych miast amerykańskich (na podstawie studiów społecznych oraz badań ankietowych i terenowych), wykazał, że istnieje pięć zasadniczych elementów, które odpowiednio akcentowane mogą uczynić miasto zrozumiałym dla mieszkańców. Chodzi tu o takie elementy jak: drogi, granice, rejony, węzły i punkty orientacyjne. Odpowiadają one początkowemu twierdzeniu autora, że czytelność struktur miejskich jest dla mieszkańca najważniejsza.

Idea Lyncha, dotycząca tworzenia „czytelności” miasta jako celu samego w sobie, znalazła zwolenników i stała się czytelna w projektach kształtujących krajobraz miast i wyznaczających kierunki ich rozwoju⁶.

Podjęmowane w drugiej połowie lat 60. próby formowania tkanki miejskiej sprowadzały się wielokrotnie do rehabilitacji założeń ideowo-formalnych realizowanych w miejskich strukturach przedmodernistycznych. Można tu wskazać następujące opracowania takich architektów jak Robert Venturi czy Aldo Rossi.

Venturi podziwiał zasoby architektury antycznej i renesansowej, na co miał wpływ dwuletni pobyt we Włoszech na stypendium Rome Prize. Venturi odkrył bogate możliwości tkwiące w spuściźnie historycznej struktury miasta. Jego argumenty przemawiające za architekturą wszechstronną, w której wolno używać wszelkich elementów (od tablic reklamowych po klasyczne łuki) podkreślały złożoność życia współczesnego człowieka. Venturi zajął stanowisko bliskie Jane Jacobs, kiedy domagał się od architektów, aby brali pod uwagę to, co już istnieje, aby nauczyli się szacunku dla miasta i przestrzeni publicznej, w której kształt trzeba się wpisać⁷.

Z kolei Rossi, podejmując problematykę architektury miasta, rozważa sytuację wielu miast europejskich ponoszących konsekwencje zniszczeń wojennych i powojennej odbudowy. Podobnie jak Venturi, Rossi

5 Oskar Newman (ed.), *CIAM '59 in Otterlo* (Stuttgart 1961).

6 Kevin Lynch, *The Image of the City* (Cambridge: MIT Press, 1960).

7 Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture* (New York: Doubleday & Company, Garden City, 1966).

kieruje się w stronę zagadnień związanych z bogatą strukturą substancji miejskiej, jej historii, formy urbanistycznej, budowli, przebiegu sieci ulicznej. Ten zwrot ku przeszłości miał na celu poznanie: po pierwsze, jakimi drogami miasta rozwijały się i przekształcały w czasie, po drugie, w jaki sposób poszczególne typy zabudowy uczestniczyły w morfologicznej ewolucji tkanki miasta⁸?

Istotną polskojęzyczną literaturą przedmiotu obejmującą problematykę budowy miast w zakresie historycznym, teoretycznym i praktycznym jest dziełem Tadeusza Tołwińskiego.

Publikacje te wywarły niewątpliwy wpływ na rozwój urbanistyki polskiej. W dwutomowym dziele autor przedstawia zagadnienia kształtowania struktur miejskich od czasów antycznych do współczesności. Poznanie historii danego miasta, jego formy urbanistycznej, budowli, przebiegu ulic ma pomóc współczesnemu urbaniście na „...stworzenie na podstawie nowych warunków społecznych i gospodarczych nowych kształtów miasta jako odwiecznego dzieła sztuki”⁹.

Kolejna pozycja, która wniosła istotny wkład w rozwój problematyki kształtowania miast polskich, to praca Władysława Czarneckiego. Autor, opierając się na opracowaniach Tadeusza Tołwińskiego, ujmuje na nowo zagadnienia planowania przestrzennego oraz budowy i rozbudowy miast. Wydawnictwo stanowi doskonałe kompendium wiedzy z zakresu projektowania urbanistycznego, stworzone po części na podstawie idei międzynarodowych CIAM, a po części na podstawie krajowych ustaw i normatyw zgodnych z polityką urbanistyczną państwa¹⁰.

Autorzy wymienionych powyżej prac prowadzili wiele badań dotyczących przedmodernistycznej architektury i urbanistyki. Poszukiwali odpowiedzi i wyjaśnień oraz rozwiązań współczesnych problemów dotyczących kształtowania przestrzeni miejskich. Dzięki temu następowało ponowne zrozumienie potrzeby tworzenia różnorodnego krajobrazu miejskiego. Urbaniści zaczęli doceniać bogatą strukturę tkanki miejskiej, a także akceptować w miastach wartość rozmaitych istniejących elementów: poszczególnych budynków, placów, sieci ulic.

8 Aldo Rossi, *L'Architettura della Citta* (Padova, Marsilio, 1966).

9 Tadeusz Tołwiński, *Urbanistyka*, t. 1: *Budowa miasta w przeszłości*; *Urbanistyka*, t. 2: *Budowa miasta współczesnego* (Warszawa: Wydawnictwo Trzaska, Evert i Michalski, Eugeniusz Kuthan, 1947).

10 Władysław Czarnecki, *Planowanie miast i osiedli*, t. 1: *Wiadomości ogólne, planowanie przestrzenne*; *Planowanie miast i osiedli*, t. 2: *Miejsca pracy i zamieszkania* (Warszawa, Poznań: PWN, 1960).

Rozwój przestrzeni miejskiej Częstochowy

W celu analizy zrealizowanych projektów przestrzeni miejskich Częstochowy prześledzono przyczyny i okoliczności ich powstania oraz przeanalizowano skutki podejmowanych decyzji wykonawczych.

Rozpatrywanie tych struktur nie mogło się zatem obejść bez ogólnej analizy i charakterystyki tkanki urbanistycznej i architektonicznej miasta. Ponadto miasto stało się także przedmiotem badań w aspektach pomocnych w realizacji przyjętego tu zamierzenia. Poszukiwanie strategii i taktyki odnowy przestrzeni miejskich, jak i ich kreowania nie powinno odbywać się bowiem bez uwzględnienia uwarunkowań historycznych i współczesnych miasta, co niewątpliwie ma wpływ na specyfikę miejsca i jego mieszkańców.

Etapy rozwoju miasta – tło historyczne

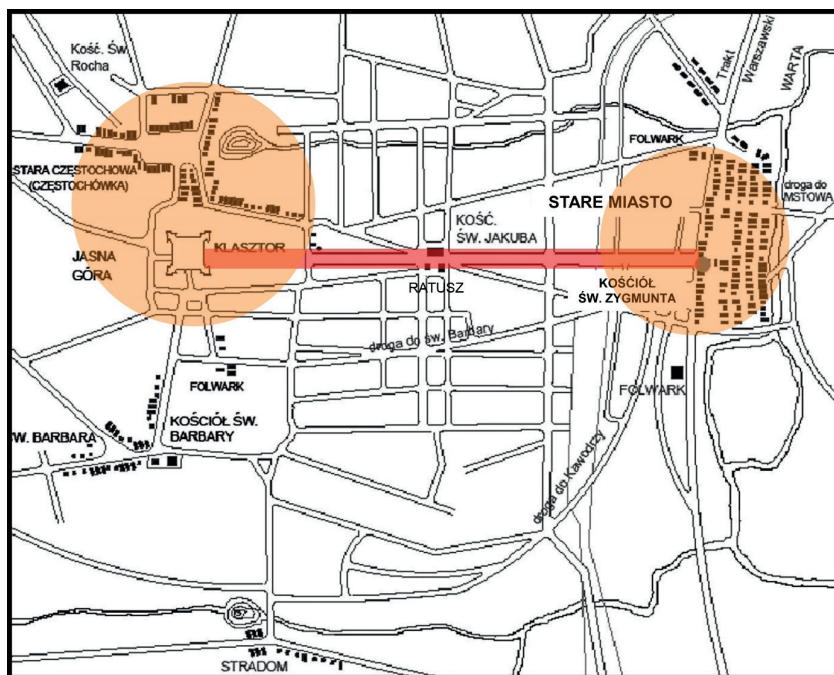
Przytoczenie faktów historycznych ma na celu poznanie etapów rozwoju miasta oraz zrozumienie procesów przekształceniowych poszczególnych elementów struktury miejskiej.

Początki struktury urbanistycznej miasta Częstochowy sięgają XIV wieku. W tym okresie na tzw. surowym korzeniu dokonano lokalizacji grodu Częstochowa. Struktura urbanistyczna tego założenia posiadała formę typową dla średniowiecznych miast lokowanych na prawie niemieckim. Był to regularny plan szachownicowy, z centralnie usytuowanym rynkiem z ratuszem i wagą. W sąsiedztwie rynku ulokowano gotycki kościół św. Zygmunta z budynkami klasztorными¹¹.

Osadzenie na pobliskim wzgórzu Jasna Góra klasztoru paulinów, w roku 1382, przesądziło o dalszym kierunku rozwoju miasta Częstochowy. Sprowadzony do klasztoru Obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus (1384) zapoczątkował ruch pątniczy. Rozwój klasztoru na Jasnej Górze i intensywny ruch pielgrzymkowy doprowadził do połączenia dwóch niezależnych organizmów miejskich – średniowiecznego Starego Miasta wraz z kompleksem sakralnym św. Zygmunta z klasztorem na Jasnej Górze i przylegającą do niego osadą (lata 20. XIX wieku)¹² (rys. 1).

11 Juliusz Braun, *Częstochowa, urbanistyka i architektura* (Warszawa: Arkady, 1979), 23–30.

12 Feliks Kiryk (red.), *Częstochowa: Dzieje Miasta i Klasztoru Jasnogórskiego*, t. 1: *Okres Staropolski. Monografia historyczna Częstochowy* (Częstochowa: Urząd Miasta Częstochowy, 2002).



Rysunek 1. Plan miasta Częstochowy z 1826 roku. Połączenie dwóch niezależnych organizmów miejskich – Częstochowy zlokalizowanej u podnóża Jasnej Góry i Starej Częstochowy zlokalizowanej u przeprawy przez Wartę Rysunek autorski na podstawie: Juliusz Braun, *Częstochowa, Urbanistyka i architektura*

Wykształcona w średniowieczu oś komunikacyjna stała się kanwą kompozycyjną współczesnego układu urbanistycznego. Zatwierdzony w 1826 roku plan funkcjonalno-przestrzenny miasta Częstochowy składał się z głównej osi komunikacyjnej (obecne Aleje Najświętszej Marii Panny), rozpiętej pomiędzy dwoma zespołami klasztorными¹³. Wzdłuż wykreowanej przestrzeni komunikacyjnej zaprojektowano najważniejsze przestrzenie publiczne miasta: place i parki. Każda z tych stref stanowiła ważny węzłowy element krystalizujący przestrzeń ścisłego centrum miasta, łączący kompozycyjnie i funkcjonalnie poszczególne jego obszary¹⁴.

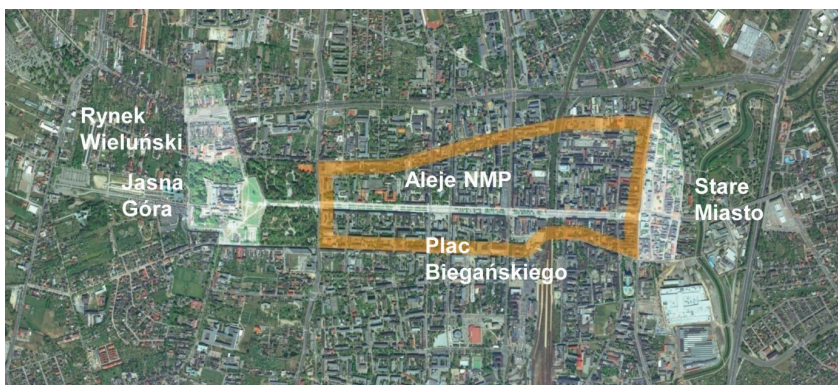
Dalsza dynamika rozwoju Częstochowy – jako miasta kapitalistycznego, przypada na drugą połowę XIX wieku i okres międzywojenny. Powstają

13 Franciszek Sobalski, „Częstochowa w latach 1825–1905”, w: *Dzieje Częstochowy od zarania do czasów współczesnych* (Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 1964), 81–109.

14 Ryszard Szwed (red.), *Częstochowa. Dzieje Miasta i Klasztoru Jasnogórskiego*, t. 3: *W czasach Polski odrodzonej i II wojny światowej 1918–1945. Monografia historyczna Częstochowy* (Częstochowa: Urząd Miasta Częstochowy, 2006).

wówczas liczne manufaktury i fabryki. Rozwija się przemysł włókienniczy, metalurgiczny, drzewny, chemiczny. Częstochowa staje się czwartym co do wielkości ośrodkiem przemysłowym w Królestwie Kongresowym¹⁵.

Drugą funkcją (poza przemysłową) odgrywającą istotną rolę w rozwoju miasta była turystyka związana z ruchem pielgrzymkowym. Zarówno przemysł, jak i turystyka wpływają pozytywnie na rozwój gospodarczy miasta. Tereny śródmiejskie wraz z główną osią kompozycyjną miasta – Alejami N.M.P. – stają się bogatą, wielowątkową, atrakcyjną przestrzenią publiczną, otoczoną pierzejami kamienic. Koncepcję funkcjonalno-przestrzenną obszaru centralnego wzmocniają dodatkowo place, ciągi piesze, promenady, parki (fot. 1).



Fotografia 1. Tereny śródmiejskie wraz z główną osią kompozycyjną miasta – Alejami N.M.P. Widoczne elementy kanwy kompozycyjnej założenia urbanistycznego miasta Częstochowy: obszar Jasnej Góry z założeniem klasztornym, Rynek Wieluński (dawna osada u podnóża Jasnej Góry, tzw. Częstochówka), tereny śródmiejskie z Alejami Najświętszej Maryi Panny, obszar Starego Miasta. Opracowanie autorskie na bazie zdjęcia lotniczego udostępnionego przez Urząd Miasta Częstochowy do celów dydaktycznych

Okres II wojny światowej spowodował znaczne zniszczenia na obszarze całego miasta. Jednak struktura urbanistyczna terenów śródmiejskich o wysokich walorach funkcjonalno-przestrzennych zachowała swój kształt. Kontynuacja dalszych powojennych działań planistycznych polegała na zastosowaniu klasycznej struktury urbanistycznej ulic i placów wypełnionych gęstą zabudową kwartałową. Lata 70. XX wieku

15 Franciszek Sobalski, Marek Nowak, „Krótka historia przemysłu Częstochowy XIX-XXI w.”, w: *Ziemia Częstochowska. Tom XLIII* (Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, 2017), 39–62.

wprowadziły w strukturę miasta obszary o odmiennej typologii przestrzennej. Ich wielkość i architektura pomijają aspekt skali i kontekstu sąsiadującej zabudowy śródmiejskiej¹⁶.

Obecnie trwają działania polepszające standardy urbanistyczne miasta. Następuje porządkowanie układu osadniczego oraz modernizacja terenów zurbanizowanych. Działania te mają przyczynić się do zwiększenia na tych obszarach ład przestrzennego.

Przestrzeń placu w kontekście historycznej zabudowy miasta

W przedmiotowym artykule autorka prezentuje przestrzenie placów miejskich, które są głównymi elementami historycznej kanwy kompozycyjnej miasta i w dalszym ciągu pełnią funkcję centralnych przestrzeni publicznych miasta¹⁷. Architektura tych miejsc i kontekst urbanistyczny o szczególnej wartości historycznej, kulturowej i społecznej zobowiązuje do rzetelnej analizy działań projektowych prezentujących wizję przyszłości tych miejsc¹⁸.

Przestrzeń placu Biegańskiego

Projekt przestrzeni placu Biegańskiego jest przykładem właściwej strategii i taktyki formowania miasta. Analiza struktury przestrzennej miasta oraz rozumienie znaczenia tej przestrzeni przyczyniło się do jej modyfikacji. Przyjęte rozwiązania stanowią zgodną kontynuację wcześniejszych założeń urbanistycznych¹⁹. Projekt przestrzeni placu Biegańskiego pokazuje możliwości interpretacyjne historycznych założeń urbanistycznych miasta. Pomimo upływu czasu układ ten pozwala na zmiany spełniające oczekiwania społeczności miejskiej. Jednocześnie

16 Krystyna Kersten (red.), *Częstochowa. Dzieje Miasta i Klasztoru Jasnogórskiego*, t. 4: *Dzieje miasta i Klasztoru po 1945 roku. Monografia historyczna Częstochowy* (Częstochowa: Urząd Miasta Częstochowy, 2007).

17 Nina Sołkiewicz-Kos, „Częstochowa – fazy rozwoju i ich wpływ na współczesne rozwiązania funkcjonalno-przestrzenne”, w: *Kreatywna urbanistyka, 100-lecie kształcenia urbanistycznego na Politechnice Lwowskiej*, red. Bohdan Czerkes, Halyna Petryszyn (Lwów: Wydawnictwo Politechniki Lwowskiej, 2014).

18 Nina Sołkiewicz-Kos, „Kontekst miejsca jako podstawa działań w przestrzeni miejskiej. Na przykładzie przestrzeni placów miejskich w Częstochowie”, *Zeszyty Naukowe Politechniki Częstochowskiej. Budownictwo* 177 (2021) 27: 225–229.

19 Krystyna Januszkiewicz, *Miejskie transformacje – Powrót do historii*, w: *Centrum miasta – centrum Wrocławia* (Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum, 1986).

zachowuje i podtrzymuje te elementy struktury urbanistycznej miasta, które stanowią kontynuację miejskiej tradycji²⁰.

Impulsem prac realizacyjnych obejmujących tereny śródmiejskie były liczne konkursy i debaty organizowane przez lokalny Częstochowski Oddział Stowarzyszenia Architektów Polskich we współpracy z Zarządem Miasta Częstochowy²¹. Celem zadań konkursowych było przedstawienie rozwiązań dla wybranych przestrzeni publicznych. Temat konkursu, obejmujący zagadnienia dotyczące zagospodarowania placu Biegańskiego, dotyczył dialogu pomiędzy ulicą a placem. Zwycięska praca konkursowa (Pracownia Architektury „Forma” sp. z o.o., Blachownia), prezentująca najlepsze rozwiązanie funkcjonalno-przestrzenne placu Biegańskiego, stworzyła czytelnie ukształtowaną przestrzeń miejską²². Nieznaczną korekta przechodzącej przez plac trasy komunikacyjnej stworzyła szansę na powiększenie płyty i nadanie jej nowego znaczenia – rynku miejskiego, tak ważnego dla mieszkańców miejsca spotkań, uroczystości. Przyjęte rozwiązanie placu stanowi integralny element ciągu Alei N.M.P., wzbogacając i zachowując historyczny układ całego założenia urbanistycznego miasta²³.

20 Leon Krier, *Architektura. Wybór czy przeznaczenie* (Warszawa: Akady, 2001).

21 Katalog wydany na zlecenie Urzędu Miasta Częstochowy, Konkurs SARP NR 882 na opracowanie koncepcji zagospodarowania śródmieścia Częstochowy (Częstochowa 1999/2000).

22 Konkurs na koncepcję architektoniczną zagospodarowania placów Daszyńskiego i Biegańskiego w Częstochowie wraz z łączącym place odcinkiem Alei NMP, Komunikat SARP ISSN 0239-3549 (Warszawa: Drukarnia Tokawi, 2008), 40–45.

23 Nina Sołkiewicz-Kos, „The process of revitalization of urban spaces on the example of the city of Częstochowa”, w: *Architecture in Perspective* 11, ed. Perinkova Martina, Juttnerova Sandra, Videcka Lucie (Ostrava: Technical University of Ostrava, 2019).



Fotografia 2. Ściana południowa placu Biegańskiego. Płyta placu z historycznymi obiektami Ratusza i Odwachu. W tle pierzeje kwartałów zabudowy z architekturą okresu socrealizmu. Fot. aut.

Przestrzeń placu płynnie wtapia się w przylegające do placu odcinki głównej arterii – Alei N.M.P. Pozostałe, równie wyjątkowe struktury kulturowe otaczające przestrzeń placu to historyczne obiekty Ratusza i Odwachu (od strony południowej) i założenie parkowe wraz z kościołem św. Jakuba (od strony północnej)²⁴ (fot. 2–3). Płyta placu z jednej strony dystansuje przylegające obiekty należące do strefy sacrum i profanum i wzbogaca przestrzeń pomiędzy nimi, w sposób czytelny odwołując się do zastanego otoczenia, jego przeszłości i teraźniejszości. Z drugiej strony przestrzeń placu, jego skala i forma integruje strefy sacrum i profanum, pozwalając na ich swobodne przenikanie i oddziaływanie.

24 Henryk Rola, Alfred Czarnota, Stefan Krakowski, Włodzimierz Błaszczyk, *Dzieje Częstochowy od zarania do czasów współczesnych* (Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 1964).



Fotografia 3. Ściana północna placu Biegańskiego z historycznym obiektem kościoła św. Jakuba (XIX wiek) w otoczeniu założenia parkowego. Fot. aut.

Religijność i świeckość, sfera świętości i codzienności przenikające nieustannie życie częstochowian stworzyły miejsce wyjątkowe, w którym przenikanie to ma magiczny wymiar. Percepcja odbioru znaczeń zawartych w formach architektonicznych budowli i otaczających je przestrzeniach daje poczucie akceptacji tradycji i nowego porządku. Przynosi również poczucie bezpieczeństwa, co umożliwia otwarcie się na przestrzeń placu i na jego kontemplację²⁵.

Projekt przestrzeni placu Biegańskiego jest przykładem prawidłowej interwencji w historyczne struktury miejskie. Dokonujące się przemiany pojęciowe związane z tym miejscem całkowicie zmieniają obraz miasta, zachowując jednocześnie związek z tradycją.

Nowa przestrzeń kulturowa stała się popularnym miejscem spotkań. Jej ogólnodostępność oraz atrakcyjność ułatwia mieszkańcom interakcję z przejawami działalności w obszarze kultury, sztuki, działań społecznych i zachęca do niej²⁶.

25 Christian Norberg-Schulz, *Bycie, przestrzeń i architektura* (Warszawa: Murator, 2000).

26 Aleksander Wallis, *Socjologia i kształtowanie przestrzeni* (Warszawa: PWN, 1971).

Rewitalizacja przestrzeni Starego Rynku

Struktura przestrzeni Starego Rynku wraz z kompleksem kościoła pw. św. Zygmunta z zabudowaniami klasztorными to kolejny istotny w zakresie historycznym, kulturowym i społecznym obszar dla całego założenia urbanistycznego miasta Częstochowy.

Podjęte na tym terenie działania obejmują rewitalizację kościoła św. Zygmunta wraz z zabudowaniami klasztorными, jak również odnowę płyty Starego Rynku, która była centralną przestrzenią średniowiecznego miasta – Starej Częstochowy²⁷.

W okresie od XV do początku XIX wieku na rynku stał ratusz, który został spalony w 1812 roku. Na uwagę zasługuje zachowany układ północnej i wschodniej pierzei rynku oraz zachowane w ich obrębie kamienice z XVII, XVIII i początków XX wieku.

Pierwsze prace rewitalizacyjne podjęto pod koniec XX wieku. Wówczas płytę rynku wyłożono czerwoną kostką brukową, eksponując zarys średniowiecznego ratusza przy użyciu białoszarej kostki kamiennej. Spadek płaszczyzny rynku wyprofilowano od strony południowej w postaci zanikających stopni zachęcających do odpoczynku. W strefie tej, w płaszczyźnie płyty rynku wprowadzono również pole szachowe, które miało zachęcić mieszkańców do aktywności (fot. 4).



Fotografia 4. Pierwsza próba rewitalizacji Starego Rynku. Płyta wyłożona czerwoną kostką brukową. Zarys średniowiecznego ratusza wyłożony białoszarymi kostkami. Widok na kościół św. Zygmunta. Fot. aut.

27 Miejski Program Rewitalizacji dla Częstochowy pn. *Rewitalizacja zespołu poklasztornej parafii św. Zygmunta w Częstochowie*. Projekt dofinansowany przez Unię Europejską z Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego w ramach Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Śląskiego na lata 2007–2013. Wnioskodawca: Rzymskokatolicka Parafia pw. św. Zygmunta w Częstochowie.

Uporządkowana przestrzeń rynku miała przyciągnąć do Starego Miasta turystów i mieszkańców innych dzielnic oraz służyć lokalnej społeczności. Brak spójnych relacji pomiędzy strukturą funkcjonalno-przestrzenną w obrębie samego Starego Rynku, jak również w odniesieniu do terenów śródmiejskich, a także trudna struktura społeczna mieszkańców tego terenu, spowodowała słabe zainteresowanie tą częścią miasta. Przyjęte rozwiązanie nie spełniło pokładanych w nim oczekiwań.

Struktura społeczna mieszkańców tego terenu charakteryzuje się wysokim wskaźnikiem bezrobocia, alkoholizmu i biedy²⁸. Dlatego podjęto działania konkursowe zmierzające do poszukiwania najlepszych rozwiązań w celu rewitalizacji tego terenu i stworzenia płaszczyzny interakcji z lokalną społecznością.

Zorganizowany w 2014 roku konkurs na zagospodarowanie zabudowy Starego Rynku, to kolejna próba porządkowania najstarszej otwartej przestrzeni publicznej miasta²⁹. Kształtowana od XIV wieku struktura zabudowy tego obszaru obejmuje relacje przestrzenne, osie widokowe, obiekty i elementy układu przestrzennego. Próba pogodzenia rzeczywistości urbanistycznej i architektonicznej uwzględniającej historyczny (kształtowany od czasów średniowiecza) wymiar tej przestrzeni oraz wyjątkowo trudnej rzeczywistości społecznej wymagała podejścia holistycznego.

Projekt rewitalizacji płyty Starego Rynku po raz kolejny zakładał utworzenie strefy przyjaznej mieszkańcom i turystom, związanej z aktywnością kulturową. Oprócz działań w płaszczyźnie placu (strefa fontanny, nowa nawierzchnia) i w przestrzeni ponad nią (balansujący teatr rzeźb), wprowadzono obiekt kubaturowy. Nowo powstały obiekt w formie szklanego pawilonu łączy funkcję muzealną (część podziemna) z funkcją kawiarni (część nadziemna) i z częścią amfiteatralną (fot. 5).

28 *Diagnoza społeczno-gospodarcza sporządzona na potrzeby Miejskiego Programu Rewitalizacji dla miasta Częstochowy na lata 2016-2025 (PROJEKT)* (Częstochowa: Agencja Rozwoju Regionalnego w Częstochowie S.A., 2016), 8–9. Dzielnicą Starego Miasta ma najwyższe wskaźniki procentowe charakteryzujące zjawiska kryzysowe w sferze społecznej: przemoc w rodzinie, alkoholizm, niski poziom bezpieczeństwa publicznego, niski poziom edukacji, niepełnosprawność lub choroba, ubóstwo, eksmisje, poziom bezrobocia.

29 Stowarzyszenie Architektów Polskich SARP. Oddział w Częstochowie – organizator konkursu pn. *Konkurs na koncepcję architektoniczną zagospodarowania i zabudowy Starego Rynku w Częstochowie wraz z odcinkami ulic: Mirowskiej, Senatorskiej i Stary Rynek*, rok 2014.



Fotografia 5. Płyta Starego Rynku – współczesna rewitalizacja. Szklany pawilon łączy funkcję muzealną z funkcją kawiarni i z częścią amfiteatralną. Fot. aut.

Szklany pawilon to istotny symbol łączący terażniejszość z przeszłością. Obiekt wpisuje się w otoczenie poprzez osadzenie na średniowiecznych murach ratusza. Umieszczony pod płytą rynku rezerwat archeologiczny prezentuje artefakty w miejscu ich odkrycia. Uczy historii tego miejsca i szacunku do niego. Dodatkową formą ekspozycji jest przestrzeń amfiteatralna z widokiem na relikty piwnic średniowiecznego ratusza. Wykreowana wyjątkowa przestrzeń i scenografia służą do realizacji projektów muzycznych, teatralnych, artystycznych.

Przestrzeń kawiarni to niezwykle lokal prowadzony przez osoby z niepełnosprawnością intelektualną. To miejsce, w którym przełamuje się bariery, zmniejsza dystans i uczy tolerancji. Lokal kawiarni ma być alternatywną przestrzenią zarówno dla sztuki (wystawy, wernisaże, konkursy tematyczne), jak i dla gastronomii.

Inicjatywa pomocy osobom potrzebującym lub wykluczonym społecznie to ważne działanie symbolizujące wielowiekową tradycję tego miejsca. Prowadzona od późnego średniowiecza pomoc ludziom potrzebującym, a także pieszym pielgrzymom była charakterystyczna dla założeń sakralnych w obrębie tras pielgrzymowania.

Inicjatywa działań pomocowych dla ludności ubogiej objęła również współczesne działania w obrębie Starego Miasta, dotyczące kompleksu kościoła pw. św. Zygmunta z zabudowaniami klasztorными. Projekt rewitalizacji poza koniecznością zachowania zabytkowego kompleksu

klasztornego obejmował również działania związane z wprowadzeniem funkcji kultury i pomocy dla ubogich.

Założeniem autorów projektu rewitalizacji i modernizacji zespołu sakralnego (projektanci: arch. Mariusz Błażewicz i arch. Stanisław Oset) było stworzenie programu dla fundacji o profilu społecznym, zajmującym się problematyką pomocy charytatywnej związanej z prowadzeniem świetlicy środowiskowej, przedszkola dla dzieci z rodzin ubogich oraz stołówki. Program rewitalizacji został wzbogacony o przychodnię rehabilitacyjną, salę teatralno-konferencyjną. Przewidziano również działalność komercyjną związaną z prowadzeniem kawiarni oraz części hotelowej, której głównym celem ma być mechanizm zapewniający środki dla działań socjalnych oraz podtrzymujący zabudowę historyczną zespołu sakralnego (fot. 6).



Fotografia 6. Kościół pw. św. Zygmunta z zabudowaniami klasztornymi. Widoczne przylegające do budynku parafii zabudowania o odmiennej stylistyce architektonicznej, mieszczące nowo zaprojektowane funkcje socjalne i komercyjne. Fot. aut.

Być może uruchomienie głęboko tkwiących w przestrzeni tego miejsca warstw znaczeniowych, związanych z pomocą potrzebującym, ma szanse na uzyskanie zadowalających efektów socjologicznych. Architektura tej przestrzeni odzwierciedla bogate zasoby kulturowe pełne znaczeń i symboli. Czy to wystarczy, aby miejsce to stało się agorą, a nie pustym placem z fontanną?

Obecnie przestrzeń rynku Starego Miasta zachęca do przebywania wśród kolorowych strumieni wody tryskających z posadzki placu, jak również do oglądania spektaklu czternastu balansujących w powietrzu rzeźb. Skłania również do refleksji nad trudną historią tego miejsca, w czym pomaga strefa sacrum nieustannie towarzysząca przestrzeni kulturowej tego miejsca od średniowiecza do współczesności.

Podsumowanie

Nieustanne procesy urbanizacji miast zwracają uwagę na rozwiązania formalne i funkcjonalne miejskich przestrzeni publicznych. Większość tych układów przestrzennych posiada ponadczasową wartość historyczną i kulturową. Nie zmienia to faktu, że miejsca te zawsze będą wymagać uaktualnienia i umiejscowienia ich w sferze pojęciowej użytkowników.

Analizując zadania dotyczące rewitalizacji placów miejskich znajdujących się w kluczowych miejscach struktury urbanistycznej miasta Częstochowy, można zauważyć, że każde z nich stanowi osobne pole działań, gdzie najważniejszy jest czynnik w postaci unikatowych związków międzyludzkich w określonym miejscu i czasie. Rozwiązania architektoniczne i urbanistyczne powinny zatem przynosić satysfakcję estetyczną, a jednocześnie generować więź społeczną, poczucie tożsamości.

Zrealizowane projekty obejmujące płytę Starego Rynku wraz z zabudowaniami klasztorными oraz plac Biegańskiego stanowią wyjątkową propozycję zagospodarowania, polegającą na wprowadzeniu do historycznego układu urbanistycznego współczesnych rozwiązań mocno związanych z tradycją tego miejsca i jego kulturą. Tylko tak wydobyta przestrzeń może stworzyć płaszczyznę odniesień dla znaków, symboli, wartości.

Bibliografia

- Braun Juliusz, *Częstochowa, urbanistyka i architektura* (Warszawa: Arkady, 1979).
Diagnoza społeczno-gospodarcza sporządzona na potrzeby Miejskiego Programu Rewitalizacji dla miasta Częstochowy na lata 2016-2025 (PROJEKT) (Częstochowa: Agencja Rozwoju Regionalnego w Częstochowie S.A., 2016).
Czarnecki Władysław, *Planowanie miast i osiedli*, t. 1: *Wiadomości ogólne, planowanie przestrzenne* (Warszawa, Poznań: PWN, 1960).
Czarnecki Władysław, *Planowanie miast i osiedli*, t. 2: *Miejsca pracy i zamieszkania* (Warszawa, Poznań: PWN, 1960).

- Giedion Sigfried, *Przestrzeń, Czas i Architektura. Narodziny nowej tradycji*, przeł. Jerzy Olkiewicz (Warszawa: PWN, 1968).
- Jacobs Jane, *Śmierć i życie wielkich miast Ameryki*, przeł. Łukasz Mojsak (Warszawa: Fundacja Centrum Architektury, 2020).
- Januszkiewicz Krystyna, „Miejskie transformacje – Powrót do historii”, w: *Centrum miasta – centrum Wrocławia* (Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum, 1986), 155–157.
- Jencks Charles, *Le Corbusier – tragizm współczesnej architektury*, przeł. Monika Biegańska (Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1982).
- Joedicke Jurgen, *Architektur im Umbruch: Geschichte, Entwicklung, Ausblick* (Stuttgart: Karl Kramer Verlag, Stuttgart 1980).
- Katalog wydany na zlecenie Urzędu Miasta Częstochowy, Konkurs SARP NR 882 na opracowanie koncepcji zagospodarowania śródmieścia Częstochowy (Częstochowa 1999/2000).
- Kersten Krystyna (red.), *Częstochowa. Dzieje Miasta i Klasztoru Jasnogórskiego*, t. 4: *Dzieje miasta i Klasztoru po 1945 roku. Monografia historyczna Częstochowy* (Częstochowa: Urząd Miasta Częstochowy, 2007).
- Kiryk Feliks (red.), *Częstochowa: Dzieje Miasta i Klasztoru Jasnogórskiego*, t. 1: *Okres Staropolski. Monografia historyczna Częstochowy* (Częstochowa: Urząd Miasta Częstochowy, 2002).
- Konkurs na koncepcję architektoniczną zagospodarowania placów Daszyńskiego i Biegańskiego w Częstochowie wraz z łączącym place odcinkiem Alei NMP. Komunikat SARP ISSN 0239-3549 (Warszawa: Drukarnia Tokawi, 2008), 40–45.
- Krier Leon, *Architektura. Wybór czy przeznaczenie* (Warszawa: Arkady, 2001).
- Lynch Kevin, *The Image of the City* (Cambridge: MIT Press, 1960).
- Miejski Program Rewitalizacji dla Częstochowy pn. „Rewitalizacja zespołu poklasztornej parafii św. Zygmunta w Częstochowie”. Projekt dofinansowany przez Unię Europejską z Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego w ramach Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Śląskiego na lata 2007–2013. Wnioskodawca: Rzymskokatolicka Parafia pw. św. Zygmunta w Częstochowie.
- Newman Oskar (ed.), *CIAM '59 in Otterlo* (Stuttgart 1961).
- Rola Henryk, Czarnota Alfred, Krakowski Stefan, Błaszczuk Włodzimierz, *Dzieje Częstochowy od zarania do czasów współczesnych* (Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 1964).
- Rossi Aldo, *L'Architettura della Citta* (Padova, Marsilio, 1966).
- Schulz-Norberg Christian, *Bycie, przestrzeń i architektura* (Warszawa: Murator, 2000).
- Sobalski Franciszek, „Częstochowa w latach 1825–1905”, w: *Dzieje Częstochowy od zarania do czasów współczesnych* (Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 1964), 81–109.
- Sobalski Franciszek, Nowak Marek, „Krótka historia przemysłu Częstochowy XIX–XXI w.”, w: *Ziemia Częstochowska Tom XLIII* (Częstochowa:

- Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, 2017), 39–62.
- Sołkiewicz-Kos Nina, „Częstochowa – fazy rozwoju i ich wpływ na współczesne rozwiązania funkcjonalno-przestrzenne”, w: *Kreatywna urbanistyka, 100-lecie kształcenia urbanistycznego na Politechnice Lwowskiej*, red. Bohdan Czerkes, Halyna Petryszyn (Lwów: Wydawnictwo Politechniki Lwowskiej, 2014), 478–482.
- Sołkiewicz-Kos Nina, „Kontekst miejsca jako podstawa działań w przestrzeni miejskiej. Na przykładzie przestrzeni placów miejskich w Częstochowie”, *Zeszyty Naukowe Politechniki Częstochowskiej. Budownictwo* 177 (2021) 27: 225–229.
- Sołkiewicz-Kos Nina, „The process of revitalization of urban spaces on the example of the city of Czestochowa”, w: *Architecture in Perspective* 11, ed. Perinkova Martina, Juttnerova Sandra, Videcka Lucie (Ostrava: Technical University of Ostrava, 2019) 84–87.
- Stowarzyszenie Architektów Polskich SARP. Oddział w Częstochowie, *Konkurs na koncepcję architektoniczną zagospodarowania i zabudowy Starego Rynku w Częstochowie wraz z odcinkami ulic: Mirowskiej, Senatorskiej i Stary Rynek* (2014).
- Szwed Ryszard (red.), *Częstochowa. Dzieje Miasta i Klasztoru Jasnogórskiego*, t. 3: *W czasach Polski odrodzonej i II wojny światowej 1918–1945. Monografia historyczna Częstochowy* (Częstochowa: Urząd Miasta Częstochowy, 2006).
- Tołwiński Tadeusz, *Urbanistyka*, t. 1: *Budowa miasta w przeszłości* (Warszawa: Wydawnictwo Trzaska, Evert i Michalski, Eugeniusz Kuthan, 1947).
- Tołwiński Tadeusz, *Urbanistyka*, t. 2: *Budowa miasta współczesnego* (Warszawa: Wydawnictwo Trzaska, Evert i Michalski, Eugeniusz Kuthan, 1947).
- Wallis Aleksander, *Socjologia i kształtowanie przestrzeni* (Warszawa: PWN, 1971).
- Venturi Robert, *Complexity and Contradiction in Architecture* (New York: Doubleday & Company, Garden City, 1966).

Marco Lucchini

ORCID: 0000-0001-8051-3313
Politecnico di Milano

The Actuality of the Metaphor in Architectural Design: Theoretical References, Research Method and Practical Experience in Architectural Design Studio Classes

**Aktualność metafory w projektowaniu
architektonicznym: odniesienia teoretyczne,
metody badawcze i doświadczenia praktyczne
na zajęciach w architektonicznym studiu
projektowym**

Abstract

The design process in architectural design studio's first classes for students is often based on images that are erroneously used as references by copying some formal choices. In the most general sense, this issue is related to a gap between architectural culture and society, as architecture is considered a virtual and consumable object. Those problems could be faced with an old but still effective tool that is the metaphor. Architecture is mainly known by images, and each image has a visible and an invisible part; the latter concerns the culture that underlies it. The paper assumes the metaphor is a design tool that can be helpful in the initial stages of the design process as it allows anyone to quickly connect images,

ideas, and experiences, getting deeper into the invisible part of images. Since the metaphor is mainly a linguistic agent, most of the studies concern the use of the metaphor in the field of theoretical criticism and for reviewing other projects. The paper proposes to integrate this approach by investigating the metaphor to support the transfer of shapes and figures between different architectures. Furthermore, the proposed process foresees a permanent part based on a dynamic and more mobile part where metaphorical thinking finds space. Therefore, two types of use of the metaphor are put forward: the first interprets existing buildings by recognising both linguistic metaphors used by the critics and those crystallized in the architectural form; the second instead stimulates students to use visual metaphors in determining the shape and volume of the project.

Keywords: metaphor, architectural design studio, architecture, building

Abstrakt

Proces projektowania w architektonicznym studiu projektowym na pierwszych zajęciach dla studentów często opiera się na obrazach, które błędnie wykorzystywane są jako odniesienia poprzez kopiowanie niektórych rozwiązań formalnych. W najogólniejszym ujęciu zagadnienie to wiąże się z rozziwem pomiędzy kulturą architektoniczną a społeczeństwem, gdyż architektura traktowana jest jako przedmiot wirtualny i konsumpcyjny. Problemom tym można stawić czoła za pomocą starego, ale wciąż skutecznego narzędzia, jakim jest metafora. Architekturę poznajemy głównie poprzez obrazy, a każdy obraz ma część widoczną i niewidzialną; ta ostatnia dotyczy kultury, która leży u jej podstaw. W artykule przyjęto założenie, że metafora jest narzędziem projektowym, które może być pomocne na początkowych etapach procesu projektowania, gdyż pozwala każdemu szybko połączyć obrazy, pomysły i doświadczenia, zagłębiając się w niewidzialną część obrazów. Ponieważ metafora jest głównie czynnikiem językowym, większość badań dotyczy wykorzystania metafory na polu krytyki teoretycznej oraz do recenzowania innych projektów. W artykule zaproponowano integrację tego podejścia poprzez zbadanie metafory wspierającej transfer kształtów i figur pomiędzy różnymi architekturami. Ponadto proponowany proces przewiduje część stałą, opartą na typie dynamicznym i bardziej mobilnym, w której znajduje miejsce myślenie metaforyczne. Dlatego zaproponowano dwa rodzaje użycia metafory: pierwsze użycie interpretuje istniejące budynki, rozpoznając zarówno metafory językowe stosowane przez krytyków, jak i te skryzalizowane w formie architektonicznej; drugie użycie natomiast stymuluje uczniów do stosowania metafor wizualnych przy określaniu kształtu i objętości projektu.

Słowa kluczowe: metafora, architektoniczne studio projektowe, architektura, budynek

Why is the Metaphor Still an Actual Issue?

Whenever we come into contact with a work of architecture, we can fully appreciate its physical characteristics: forms, shapes, the interior atmosphere and the relationships between our bodies and the space. This everyday experience takes on a different meaning if it concerns an architect, an artist or another user category. The viewpoints of architects (or in the most general sense of designers) are frequently particular, and this has provoked several misunderstandings, especially when modern architecture is involved. The famous Peter Blake's book *Form follows fiasco* as well as the many failures of large modernist districts such as the huge building complex "Corviale" in Italy (Rome 1972–1980) designed by Mario Fiorentino or the high-rise Pruitt-Igoe residential complex in the U.S.A. at St. Louis designed by and demolished in 1972 are only a few examples that symbolize the crisis of a certain way to design modern architecture.¹ If, on the one hand, these high-rise housings were stigmatized, unsubsidized and used as goatscape² on the other hand, the architects impose their standpoint on the inhabitants following a top-down design process. If such districts clearly had substantial social issues, other modernist buildings were torn down as the owners didn't understand their cultural value: in Japan, the Nagagin Capsule Tower designed by Metabolist architect Kisho Kurokawa (1972) was dismantled in 2022. The brutalist complex Robin Hood Garden (1972) by Alison and Peter Smithson (built in the same year of the Pruitt-Igoe demolition) was the victim of bulldozers in 2017–2018 nevertheless was considered an icon of brutalism. Neither an archistar like Rem Koolhaas was immune from the destruction of one of his more experimental buildings, that is Netherlands Dance Theater (1987) in Den Haag³ destroyed in 2015. Sometimes the buildings mentioned above failed due to an over-intellectualised design: Peter and Alison Smithson imaged partially utopic situations as the "street in the sky", assuming that it would have helped pursue Jane Jacobs' concept of "eyes in the street" improving urbanity with the bottom-up process. The Corviale building in Rome (a considerable slab

1 Katharine Bristol, "The Pruitt - Igoe Myth", *Journal of Architectural Education* 44 (1991): 163–171.

2 *Why did Pruitt-Igoe Fail?*, https://www.huduser.gov/portal/pdredge/pdr_edge_featd_article_110314.html (access: June 2023).

3 Kaley Overstreet, *What The Demolition of OMA's Netherlands Dance Theatre Says About Preservation in Architecture*, ArchDaily, 17th April 2016, <https://www.archdaily.com/785504/what-the-demolition-of-omas-netherlands-dance-theatre-says-about-preservation-in-architecture> (access: June 2023).

1 km long and 200 meters wide able to house up to 16,000 inhabitants) was supposed to represent a dam to stem the urban sprawl and to condense the whole complexity of the urban context so that the building ought became a city in the city.

Apart from objective issues related not only to social trouble but even to technical problems, such as raw concrete degradation, what is considered beautiful and liveable in the field of buildings and built environment by ordinary people is radically different from what architects think. This paper hypothesises that symbolic thinking and, in a particular way, the metaphor could be common ground able to fill such a gap. To pursue such goals, it's necessary to develop the human capital of architectural students so that they could contribute to disseminating the designer way of thinking⁴ in society.⁵ The purpose consists of making students more familiar with metaphors intended to support the design process. Indeed, the metaphor is effective for its aptitude in relating reality and very different concepts. Its inventive value is based on the flexibility of human thought that, looking for correspondences between very other phenomena, weave them, modifying that knowledge that had already been acquired and generating new experiences. In the field of architecture, a metaphor, through operations of substitution, modifies the “distance” between a shape and what it represents, providing architecture with a chance to be “other” from technical-functional needs. In literature, the tropes trigger an inventive process introducing in a proposition, “licences”,⁶ made up by substituting one or more terms which are appropriate with others having a figurative sense or not necessarily linked to the previous ones by a relationship of similarity.

In the architectural form creative process, the rhetorical tropes can introduce variations to the typological content of a building or of a settling structure, corresponding to literary “licences”, aiming at the introduction of a difference that, by “crystallising” in the architectural form, modifies its figurative value. Anyway, their action field is tied by interaction with the rules of the architectural plan. But this should not happen through a top-down process, i.e. asking students to answer a questionnaire; on

4 Bryan Lawson, *How designer think. The Desing process demystificated* (Amsterdam: Elsevier, 2006).

5 In Italy each academic year 67,412 students are enrolled in the Faculties of Architecture, including bachelor and masters. Source: Istat, http://dati.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DCIS_ISCRITTI (access: June 2023). According to CNAPP data (the national board of architects) the amount of professional is 250,000 architects without taking into account the engineers.

6 Garavelli Mortara Bice, *Manuale di retorica* (Milano: Studi Bompiani 1988), 144.

the contrary, it is recommendable a bottom-up process where students, thanks to the input given by lectures, spontaneously apply a metaphoric approach to design. To fulfil such goals, we need to set the fundamental theoretical topic of metaphor applied to architectural design, assuming the concept of building type as the primary design tool. The method we are about to see does not concern only architectural discourse but the detection of how metaphorical thought has been used to shape architecture.

The Realm of the Metaphor and the State of the Art

The realm of metaphor is language; we are going to demonstrate that a good architectural rhetorical trope, even if it is rooted in literature, should define a (partially) autonomous operational circle. According to Adrian Forty,⁷ architecture can be “like” a language or a language itself. The first proposition is an analogy, and the second is a metaphor. Neither of these hypotheses is totally wrong or correct, but they feed from the vast realm of interconnections and contamination among architectural design, literature and art.

The late 1960s and early 1970s semiotic standpoint, where a total coincidence between architecture and language popular among architects and scholars was posited,⁸ should be discarded as it would drive to a dead end.⁹ So we state that architecture and language share some common properties: according to Vitruvius,¹⁰ they may have a signifier and a signified, and both are articulated in a system of relationships and differences. Besides, architecture lends from the language grammar, syntax, denotation and connotation that are the main tools for ordering and hierarchising architectural composition.

The main field where metaphor owes most of its popularity is the architectural discourse and its capability to address the flexibility of human thought, interweaving many concepts very far from architecture with the design of shapes and forms. Such concepts may even be in contradiction with the topic of architectural design since a good metaphor puts

7 Adrian Forty, *Words and building. A Vocabulary of Modern Architecture* (London: Thames and Hudson, 2000), 6; 64.

8 Omar Calabrese, “Le matrici culturali della semiotica dell’architettura in Italia”, *Casabella* 429 (1977): 19–27.

9 Klaus Koenig, *Analisi del linguaggio architettonico* (Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1964).

10 Vitruvius wrote that in architecture like all things there is a difference between “quod significatur e quod significant”. Marco Vitruvio Pollione, *De Architectura*, libro I, cap. I.

together different or opposite ideas. But the most appealing research line is endeavouring to investigate the physical shape of architecture from a metaphorical standpoint: indeed, the metaphor can convey a hidden meaning from the sphere of imagination to the one of reality, thus connecting the syntactic side intrinsic to architecture and made up of morphological, typological and tectonic rules, to the semantic one in an original way.

To be really effective, the metaphor should be framed by the figure: according to Alan Colquhoun the latter is a “configuration whose meaning is given by culture”.¹¹ Indeed he assumes architectural figures work in a way similar to rhetorical tropes of classical literature, particularly to metaphor, as both quickly turn ideas into images and vice versa, condensing a multiplicity of information into invariant elements, easily understandable and able to draw forth emotions. The aim is to look for “something” that architecture¹² says. In the most general sense, in architecture, this happens thanks to the correspondence between what is perceptible and what is not, through analogical and symbolic¹³ references. A work of Architecture is metaphoric if it addresses some of the manifold sensorial information to a symbolic meaning that represents something abstract in the mind of the subject or the designer, matching the corporeality of architecture with mental images. The point is “unveiling”¹⁴ something that is concealed by means of figuration. This last identifies differences in shapes and conceptualises them through filters so that certain forms correspond only to some concepts and not others.¹⁵ The figure thus takes on a meaning conferred by culture thanks to a “functioning” analogous to the rhetorical tropes of classical literature, in a particular way to the metaphor. This process is bidirectional since it can be carried out both by those who experience architecture and therefore interpret it and by architects turning a thought into the shape of the space. This kind of interpretation is based on the Greek word “mimesis”, which in the neo-Latin languages, means theatrical representation and concerns the relationship between the visible side of artistic forms, in our case of architecture, and their “inner core”, that is an eidetic nucleus in which the meaning of a work of architecture is enclosed. This core

11 Alan Colquhoun, *Essays in Architectural Criticism: Modern Architecture and Historical Change* (London: The Mit Press, 1981), 190.

12 Renato De Fusco, *Segni, storia e progetto dell'architettura* (Bari: Laterza, 1989), 91–102.

13 Elio Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2001), 34.

14 Martin Heidegger, “L'origine dell'opera d'arte”, in: *Sentieri interrotti* (Firenze: La Nuova Italia, 1968).

15 Jacques Guillerme, *La figurazione in architettura* (Milano: Franco Angeli, 1982), 33.

corresponds to the invisible part of buildings that needs a metaphoric interpretation to be fully grasped.

Traditional studies treat the metaphor as a linguistic phenomenon. They concern theoretical subjects and argue that architectural theory often arises from a metaphor. Klaus Seligman¹⁶ states that “figures of speech and thought culturally validated has affected the different mainstream of modern and contemporary architecture. A more recent group of studies concentrate on the heuristic and cognitive role of the metaphor in the design process. Hey et al.¹⁷ investigated the way in which metaphors and analogies widen the horizon of design, making it creative. Starting from the widespread use of metaphors in discourse about the design process in engineering, they analysed popular textbooks in order to find out what kind of metaphors have been used and how they have affected design strategies. A notable researches was performed by Hernan Casakin.¹⁸ Apart from having developed studies about metaphor as a tool to enhance the solving-problem issue in design, he carried out an empirical study aimed to

(I) identifying metaphorical expressions generated during the design sessions; (II) categorizing metaphors according to diverse experiential domains. (III) classifying figurative expressions into image and conceptual metaphors, and analyzing how they relate to the experiential domains.¹⁹

Casakin claimed to have developed an innovative perspective for metaphor in architectural design, blending discursive and cognitive features so that it can be addressed not only to design but also to teach how to design.

Rosario Caballero's research about metaphor²⁰ was informed by its role in providing architecture with a powerful figurative lexicon about space and matter. The aim was, on one hand, to understand whether and how the metaphor is a key factor in architectural design teaching; on the other hand, to examine critically the use of figurative language in

16 Klaus Seligman, “Architecture and Language. Notes on a Metaphor”, *JAE* 30 (1977): 23–37.

17 Johnatan Hey, Julie Linsey, Alice Merner Agogino, Kristin LeeWood, “Analogies and Metaphors in Creative Design”, *International Journal of Engineering Education* 24 (2008): 283–294.

18 Hernan Casakin, “Metaphors as Discourse Interaction Devices in Architectural Design”, *Buildings* 52 (2019): 1–14.

19 Casakin, “Metaphors as Discourse Interaction Devices in Architectural Design”, 4.

20 Rosario Caballero Rodriguez, “Metaphor and Genre as Cultural and Cognitive Templates in Disciplinary Acculturation: the Case of Architecture Students”, *International Journal of Innovation and Leadership in the Teaching of Humanities* 1 (2011): 45–63.

building review due to the easiness through which the metaphor bridge over conceptual and visual knowledge.²¹ Besides, she mentioned the utility of metaphor in architectural teaching to undergraduate students in order to make their jargon more effective and help them visualize abstract concepts faster.

Another work that may be considered seminal is *Metaphor in Architecture and Urbanism*, edited by Andri Gerber and Brent Patterson.²² The book deals with “metaphorology”, a concept originally minted by Hans Blumenberg in 1960. The starting point is the productive potential of the metaphor as an engine able to shift meanings to unlike domains and concepts, skipping whatever logical mechanisms in making metaphors. A further source is Jacques Derrida, who claimed the difficulty of finding out a correct literal meaning²³ and argued an inventive role for the metaphor. The two philosophers convey a key concept for understanding metaphors in architecture: the interaction between the “unstable disciplinary nature of architecture and urbanism”²⁴ and the essence of the metaphors; this connection deals with the quick processing of correspondences between very different subjects weaving them. Gerber’s approach has been inspired by Peter Eisenmann’s theoretical studies, according to which the architect should broaden his traditional tools beyond drawing, including writing to define concepts and communicate ideas. So not surprisingly, he tends to blend the word and speech domains with the one of architecture, exploiting the metaphor as “vehicle” to cross the boundaries between the building shape and the subtended concepts.

How Can the Metaphor Enhance the Architectural Design Process? Test Method, Case studies and applications to architectural design studio classes

The metaphor is a powerful tool able to enhance the design process in the early stages as it involves “unconventional and creative thinking”.²⁵ The most effective way to design is thinking by imagination and not by

21 Rosario Caballero Rodriguez, “Metaphor and Genre: The Presence and Role of Metaphor in the Building Review, *Applied Linguistic* 24 (2003): 145–147.

22 Andri Gerber, Brent Patterson (Eds.), *Metaphor in Architecture and Urbanism. An Introduction* (Bielefeld: Transcript, 2013).

23 Jacques Derrida, F. C. T. Moore, “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy”, *New Literary History* 6 (1974): 5–74.

24 Gerber, Patterson (Eds.), *Metaphor in Architecture and Urbanism*, 24.

25 Casakin, “Metaphors as Discourse”, 2.

images, meaning blending the invisible side of images with the invisible one and taking advantage of the fluidity of such symbolic connection. The relationship between the invisible and visible in the image domain has been investigated by phenomenologist philosopher Elio Franzini.²⁶ He argued that images are data to be described while the imagination is a process which interprets such data. The common ground between images and imagination is given by the representation and memory, which sift the different aspects of sensing, conveying them to a logical order grounded on the memory and the experience. So, the shift from images and imagination does not happen randomly but is addressed and screened by assessment criteria driven by previous knowledge. Imagination, or representation, involves two moments: the reception of images and perceivable experience (that is not passive but is addressed by the glimpse of the subject) and its active conceptual processing. The first operation pertains to the world of sensation (aesthetics), the second to the sphere of thought (logic): thus, representation, even if it has to encompass sensation, and aisthesis, finds its truth and its universality mainly in the logos domain, in its translation into categorical and conceptual terms.²⁷

For what concerns architectural design, “logos” means not only the discourse – this is the main limit of Derrida and Eiseman as architecture never gets out from the abstract world of theoretical thought – but even the concrete sphere of architecture, which involves the types, tectonic, relationship with a physical context, the society and of the course the issues concerned with the practical building of a work of architecture. The consistency between architectural design and metaphor lies in its cognitive potential that stems from the weave among theoretical discourse, images and ideas that conveys into the design. We argue that this approach has been made possible by the “Blending Theory” or “Conceptual Blending” proposed by Fauconnier²⁸ and Turner.²⁹ It is considered an improvement of Lakoff and Johnson conceptual metaphor theory³⁰ that had set fundamental notions as “source of domain”, “target domain”,

26 Elio Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2001).

27 Elio Franzini, “Body, Symbol and Imagination”, *Klesis Revue Philosophique* 28 (2013): 109–128.

28 Gilles Fauconnier, “Mark Turner. Blending as a central process of grammar”, in: *Conceptual Structure, Discourse, and Language*, ed. Adele Goldberg (Stanford, CSLI, 1996).

29 Mark Turner, *The Literary Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

30 George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

“invariance”, “mapping”. The blending theory modifies the “basic unit of cognitive organization”³¹ of the metaphorical framework, turning the arrangement into two domains in four mental spaces. They are “a particular scenario” structured by the aforementioned domains. In the field of architecture, the four space model of the Blending Theory would work as follow:

- input space 1 which contains the source of the metaphor;
- input space 2 with the target of the metaphor;
- “generic” space where the concept shared by both inputs finds a place;
- blending space where the issues coming from the inputs are modified and transformed into something new.

If we consider the famous Le Corbusier’s metaphor of the ocean liner, input space 1 is the typical housing building type (unite d’habitation de grandeu conforme) input space 2 the steam ship, the generic space corresponds to the shared properties like the distance from the city, the independence of building from the street pattern, and the concept of collective housing is submitted to a machine logic where everything is normalized as the “exact breathing machine” where the air is never cold or hot as it is produced and humidified at 18C°.³² The blending space is the Unité d’habitation which is neither a ship nor a conventional building but a different space where some of the previous properties blend together: for example, the living roof is similar to the deck of a ship, the considerable thickness of the building makes its proportions similar to those of the steamer, the large pilotis allude to the idea of suspension from the ground and above all the experience of the city consists in a view from afar.

The test method consists in outlining the metaphoric meaning in a group of modern and contemporary exemplary buildings analyzing the interactions among architectural discourse and the shape of the building. The goal is to understand what degree of awareness the designer demonstrated in the use of the metaphor and how it influenced the project. The background hypothesis consisted in taking the concept of type, a well-known tool widespread and popular in research and design in the Italian

31 Joseph Grady, Todd Oakley, Seana Coulson, “Blending and metaphor”, in: *Metaphor in Cognitive Linguistics. Selected papers from the 5th International Cognitive Linguistics Conference*, eds. Raymond W. Gibbs Jr., Gerard J. Steen (Amsterdam: John Benjamins Company, 1997), 100–120.

32 Le Corbusier, *Precisions on the Present State of Architecture and City Planning* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991), 65.

and Spanish schools of architecture,³³ as a supporting beam that makes the metaphor stand up. The type is an elementary structure that interacts with certain transformations, like juxtaposition, combination, superimposition, inversion, and variation, thanks to the intent of the architect or by other factors (client wishes, regulations, economic constraints and other contingencies). In modern and contemporary architecture, the parts of a building (loadbearing structures, walls, envelope, roof, layout, spatial arrangement) are relatively autonomous so that inventive and creative issues, like metaphors, can insert into the interstices among such parts, modifying them. Besides, the type circumscribes an invariable part of the architecture i.e the arrangement of space, which by difference highlights the metaphorical meaning. This last usually is opposed to the type as a metaphor concerns concepts or ideas very different from the one of architecture.

The type and the metaphor superimpose different fields of knowledge: the first manages elementary formal structures in consonance with tangible transformation, while the second operates in the domain of literary imagination in which imaginative desires, theory, art, pictures, and images convey in order to make things that are new or amazing. The first study case is Giuseppe Terragni and Pietro Lingeri's *Danteum* (1938–1943). It is a project of an unrealized building initially designed for an area between Massenzio's Basilica and Imperial Fora in Rome, which would have been a hybrid between a museum and a library, completely devoted to Dante's *Divina Commedia*. Although Terragni had never spoken of rhetorical tropes, the iconographic program was openly founded on metaphors as the architect decided to infer the design program entirely on Divine Comedy narrative, and this would not have been possible without metaphors. Their frame was the images evoked by the Dantesque poem, while the focus was represented by the morphology of *Danteum* interiors. The entrance to the building, was almost concealed in the façade, hidden by an external non-bearing wall and placed in a narrow corridor. This space, according to Thomas Schumacher³⁴ is a metaphor, not only of the verse "*dritta via [...] smarrita*" („the straight way that had been lost" D.C. I,3), but also for the slightly clumsy manner through which Dante get into the hell – "*non so ben ridir com'ì v'intrai*",

33 Carlos Marti Aris, *Variations of identity. Type in Architecture*, eds. Claudia Mion, Fabio Licitra (Paris: Edition Cosa Mentale, 2021), 173.

34 Thomas L. Schumacher, *Terragni's Danteum* (New York: Princeton Architectural Press, 2004), 47.

I,10 (I don't know how I entered) – linked with the Christian idea of the need for a long and tortuous pilgrimage to reach the destination.

The superimposition of squares, that characterize the floor plan layout, is a metaphoric representation of the overlapping of sounds between the second verse of a triplet and the first and third of the following one, according to the pattern A-B-A B-C-B. The first place along the visiting path is the hundred columns' room: the space is a substitutive metaphor of the preamble of the Divine Comedy: the columns, arranged in a cartesian order, represent, in a nearly literary manner, the image of the “*selva oscura*” (dark forest). In the rooms dedicated to Hell, Purgatory and Heaven, the secondary subject of the metaphor concerns another imaginary topic. Seven steps below the courtyard, the room of the Hell is split into seven squares measured out according to the golden ratio and arranged so that they make a spiral: this order can be repeated endlessly, addressing the arrangement of the squares towards the idea of eternal damnation. The damned soul will never be able to escape their conviction, and this image is given back by the placement of the column in the centre of the square. This last was an insurmountable border that showed the lost soul that, finding himself in a place which is unmistakably determined, loses any chance to modify his condition. Purgatory was organised in a similar way, but the sequence of seven squares had an opposite orientation, and it's facing the room of Paradise. The room of Paradise is the last step of a way that crosses the opposition between light and darkness: the visitor, completely excluded from the outside, progressively gets closer to the light. Thirty-three glass columns support a transparent roof partially open towards the sky; the walls are partitioned according to the same grid scheme of the roof. The space within Danteum shapes a gradual passage from darkness to light, the metaphor of that “luminous progression”³⁵ imagined by Dante as a structural theme for the Divine Comedy.

Since the beginning of his career in the middle of the 1970s, Rem Koolhaas, introduced a design method informed by an innovative and unusual approach where visual arts, screenplay writings techniques, suggestions taken from contemporary art, especially surrealism, and structuralism were blended together mainly by means of metaphors. Most of the theoretical projects designed till the beginning of the 1980s, when he turned OMA in a professional office, were grounded on metaphors. He gave two definitions:

35 Giorgio Ciucci, *Giuseppe Terragni. Opera completa* (Milano: Electa, 2003).

Metaphor: It's gradually dawning that a brainshaped building or some notion of the ego doesn't, on its own, make a mental asylum proposal more satisfying.

Metaphors: metaphors are transformation of an actual event into a figurative expression, evoking images by substituting an abstract notion of something more descriptive and illustrative. It usually is an implicit comparison between two entities which are not alike but can be compared in an imaginative way. The comparison is mostly done through a creative leap that ties different objects together.³⁶

According to Koolhaas, the design process springs in a mental space before achieving a formal solution; anyway, architectural design is storytelling full of symbols and self-biographic suggestions. The architect is a writer as well as a designer, and we are not too far from Peter Eisenmann: the difference is that the latter gives more prominence to the words, while Koolhaas pilots the architectural shape by means of concepts. Although much of OMA's work is metaphorical, in this paper, we focus on three houses as they contain enough elements to understand how the metaphor is the driving force that makes the manipulation of architectural matter consistent with the architect's narrative.

In Villa Dall'Ava (Paris 1985–1991), as would happen for other similar projects like Villa Geerling (Holten 1992) and Villa Floirac (Bordeaux 1994–1998) Koolhaas and his team shaped the architecture following the metaphors turning in such a way the constructive program into a script. The house is arranged in two boxes slipped in opposite directions and superimposed on a base whose main elements are a concrete solid wall and a glass façade. The boxes are for the rooms, while the middle part, long and narrow, holds up a swimming pool.

If we consider the single part of the building, namely the complex loadbearing structure based on mass and balances, the unconventional building materials, the large amount of transparent or translucent surfaces, the raw concrete wall or the pool, they are symbols that recall some well-known topics of Rem Koolhaas theoretical thought: the pool clearly represents the Floating Swimming Pool³⁷ while the wall is a symbol of

36 OMA, Rem Koolhaas and Bruce Mau, *S, M, L, XL* (New York: The Monacelli Press, 1995), 926.

37 The floating swimming pool is one of the most famous metaphors of Koolhaas. It is an image taken from the *Story of the Pool* (1977) illustrated by Madelon Vriesendorp and published in *Architectural Design* 5 (1977). This icon conveys the "idealized" project New Welfare Island, in which Koolhaas planned to transform a broad sector of

the Berlin Wall. But if we take into account the whole building, it is a metaphor for Koolhaas' narration about architecture, art, and society as it was expressed in *Delirious New York*. The metaphor blends together different domains: the house as a living machine and, consequently, the modernist architecture, Koolhaas's way of representing is ironic criticism of modern architecture by means of images (the metaphorized) and the shape of architecture (that is, the metaphorizing).³⁸

In Terragni's *Danteum* and Rem Koolhaas's villas, the design was moulded by the willingness of the designer to address his personal interpretation of the architecture through a metaphor in order to match unfamiliar subjects, like the *Divine Comedy* or the outstanding theoretical concepts of Koolhaas. But in most of the works of architecture, the designer has never thought to insert metaphorical meaning. It is quite evident that the architects who intentionally set the project on one or more metaphors are not many, and when they do that, they are animated by a strong theoretical imprint: the metaphors blend the conceptual and image³⁹ sphere as well, and they are concentrated in the early stages of the project easily intertwining with the definition of the form. Instead, we have a completely different approach when the constructive aspect of architecture prevails and constructive thought matches the theoretical foundation of the project.

Some Italian architects, such as Giorgio Grassi and Antonio Monestiroli, have theorized the self-representative value of architecture in the context of a side of the School of Milan⁴⁰ where the form is not considered an idea but a thing with full objectivity.⁴¹ Architecture must therefore be simple, clear and honest, for which its essential form is the form of construction. The famous Adolf Loos mound is frequently quoted in

Manhattan in an urban workshop; Rem Koolhaas, *Delirious New York*, a retroactive manifesto for Manhattan (New York: Monacelli Press, 1994).

38 Roberto Gargiani, *Rem Koolhaas/OMA* (Roma-Bari: Laterza, 2006), 81.

39 Rosario Caballero, "Metaphor and Genre. The presence and role of metaphor in the Building Review", *Applied Linguistic* 24 (2003): 145–147, 150.

40 The School of Milan is a group of scholars and architects originally grouped around the charismatic figure of Ernesto Nathan Rogers and the magazine *Casabella* after WW2. In the end of the 1960s the school split in different tendencies driven by Rogers' assistants; see: Antonio Monestiroli, *La ragione degli edifici, la scuola di Milano e oltre* (Milano: Mariotti, 2010).

41 Silvia Malcovati, "Una casa è una casa, logica e tautologia nell'opera di Giorgio Grassi", in: *Una casa è una casa. Scritti sul pensiero e l'opera di Giorgio Grassi*, ed. Silvia Malcovati (Milano: Franco Angeli, 2011).

Italian architectural literature.⁴² Is this a metaphor? Certainly not if we consider it just as a functional construction, yes if we convey the meaning of the memory of who has been buried there. It's necessary to focus on the shape not on the mound as the shape "represents its own identity and purpose".⁴³ The building is architecture if it manages to represent itself in a clear and precise way. Does architecture represent something that is not other than itself? No, because architecture represents itself and is the metaphor for its own constructive act. If we consider, for instance, the load-bearing system of a building, there are obviously significant formal differences depending on the materials determined by the physical and mechanical properties of the materials, which, in turn, affect the figurative quality of the architecture. A steel pillar is shaped in order to support the instability of the equilibrium for which it has the same rays of inertia in the two directions so that the sections have equal stiffness. The decision to use H-sections or cruciforms is very different figuratively. In the first case, a directional spatiality is expressed and in the second, a central one. The arrangement and spacing of the pillars, in turn, evoke other properties usually referred to as the essentiality of the constructive form, as happens, for example, in the case of the buildings by Mies Van Der Rohe. The cruciform section since Barcelona Pavillon to Neue Berlin Nationalgalerie convey both a technical form and a figurative meaning pursued through a metaphor which represents "a strong sense of stability"⁴⁴ and a balance of force similar to columns of ancient architecture.

The metaphor concerns the contamination between a necessary and objective technical solution and a formal one to which meanings are attributed: the technical form is the aesthetic form (perceivable and assessable with criteria oriented towards the concept of beauty). These are metaphors we live by) Lakoff and Johnson, in particular of an ontological type, since "involve the projection of entity or substance status on something that does not have that status inherently". Another example is represented by those buildings where the structural system changes its shape due to construction needs. In the INA building by Franco Albini in Parma (1950) the rhythmic tapering of the pilasters towards the sky represents a decrease in the burden that loads the support system. They are

42 Marco Biraghi, *Questa è architettura. Il progetto come filosofia della prassi* (Torino: Giulio Einaudi Editore, 2021), 16.

43 Antonio Monestiroli, *The Metope and the Triglyph. Nine lectures on architecture* (Amsterdam: Sun, 2005), 36.

44 *Ibidem*, 100.

part of a double expressive system: the verticality of pillars and perforations denotes transparency and lightness accentuated by the progressive thinning of the structure; the horizontality of the string-course and the courses of brick filling underline opacity and consistency of masonry walls.

In these cases, the metaphorised does not pertain to something beyond architecture, but a constructive technique. The relationship between visible and invisible regards the relationship between architectural form and constructive need, where architecture is a “metaphor of itself”.

The effectiveness of the metaphor in architectural design has been tested in a group of projects⁴⁵ developed in Architectural Design Studio Master classes. The tests were arranged in a bottom-up way after a lecture about the subject of metaphor in architecture. The students were free to follow a metaphorical approach to design or not and the “focus”, or a vehicle (metaphorising), that was supposed to activate a shift of meaning from the primary subject to the secondary one was defined through a dialogue between students and professors. The students show interest in organic metaphors. The first group of students was asked to design a housing complex in a vast abandoned area of the north periphery of Milan. They take the metaphor of the “octopus” to arrange the open space so the test was addressed to the urban scale. The project established certain relations to the surroundings of the area, street and urban spaces, blending the new buildings with the inner courtyards in the points of connection. The mobility scheme proposes a restricted and regulated car flow, combined with a tram line, intersecting the area, and mainly, a comfortable pedestrian movement with a rich green system.

The buildings committed to raising the idea of continuity of flowing space following the pattern of the “octopus”.

The second project coped with the building scale; the topic was design a block of flats as part of an urban regeneration project in a brownfield area of Milan.

The students struggled to find a characterising idea and wanted to create a mixed-use building with a residence and some facilities for the inhabitants; then, they find out new energy for the project by thinking of a snake that metaphorically wrapped and crossed the building. They developed the idea of transforming the snake into a concept that

45 Throughout the tests, the metaphorical tools as a support for the creative step of design was with tools were taken in ten students project during academic years 2015–2016 and 2017–2018 at the master class of Architectural Design Studio, Faculty of Architecture Urban Planning and Construction Engineering of Politecnico di Milano. Here two of the best are presented.

practically turned into a path that crosses the building in several storeys, making a system of shared rooms and spaces for a public library for both citizens and inhabitants.

The metaphor is a literary tool lent to the architectural design. Its strength is due to the ancient ability, known to the rhetoricians of antiquity, to quickly connect very different ideas with the aim of persuading an audience. It can be very useful in the initial stages of architectural design, where the project is not yet stabilized and is therefore more subject to change. Due to its nature, the metaphor finds room in project criticism, especially in architectural Design Studios where the dialogic tool is remarkable. However, it does not only concern verbal phonic language but also the perception of images and haptic experiences. Consequently, to improve design performance, it must be applied above all to design images, as has been demonstrated in the examples described in the paper. The symbolic value certainly has the non-innovative but no less effective ability to move the design thinking making the designers passionate about what they are doing. So we can return to the initial premises of the article: the metaphor as a critical tool can help to pursue even those who are not experts in architecture but still have to deal with it about the validity of a design hypothesis. After all, the metaphor remains a rhetorical figure.

Bibliography

- Biraghi Marco, *Questa è architettura. Il progetto come filosofia della prassi* (Torino: Giulio Einaudi Editore, 2021).
- Bristol Katharine, "The Pruitt – Igoe Myth", *Journal of Architectural Education* 44 (1991): 163–171.
- Caballero Rodriguez Rosario, "Metaphor and Genre as Cultural and Cognitive Templates in Disciplinary Acculturation: the Case of Architecture Students", *International Journal of Innovation and Leadership in the Teaching of Humanities* 1 (2011): 45–63.
- Caballero Rodriguez Rosario, "Metaphor and Genre as Cultural and Cognitive Templates in n disciplinary acculturation: The case of architecture students", *Journal of Cognitive Semiotics* V/1-2: 44–63
- Caballero Rodriguez Rosario, "Metaphor and Genre: The Presence and Role of Metaphor in the Building Review", *Applied Linguistic* 24 (2003): 145–147.
- Calabrese Omar, "Le matrici culturali della semiotica dell'architettura in Italia", *Casabella* 429 (1977): 19–27.
- Casakin Hernan, "Metaphors as Discourse Interaction Devices in Architectural Design", *Buildings* 52 (2019): 1–14.
- Ciucci Giorgio, *Giuseppe Terragni. Opera completa* (Milano: Electa, 2003).

- Colquhoun Alan, *Essays in Architectural Criticism: Modern Architecture and Historical Change* (London: The Mit Press, 1981).
- De Fusco Renato, *Segni, storia e progetto dell'architettura* (Bari: Laterza, 1989).
- Derrida Jacques, F. C. T. Moore "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", *New Literary History* 6 (1974): 5–74.
- Disciplinary Acculturation: the Case of Architecture Students", *International Journal of Innovation and Leadership in the Teaching of Humanities* 1 (2011): 45–63.
- Fauconnier Gilles, Turner Mark, "Blending as a central process of grammar", in: *Conceptual Structure, Discourse, and Language*, ed. Adele Goldberg (Stanford: CSLI, 1996), <https://www.academia.edu/80170223/> (access: June 2023).
- Forty Adrian, *Words and building. A Vocabulary of Modern Architecture* (London: Thames and Hudson, 2000).
- Franzini Elio, "Body, Symbol and Imagination", *Klesis Revue Philosophique* 28 (2013): 109–128.
- Franzini Elio, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2001).
- Garavelli Mortara Bice, *Manuale di retorica* (Milano: Studi Bompiani, 1988).
- Gargiani Roberto, *Rem Koolhaas/OMA* (Roma-Bari: Laterza, 2006).
- Gerber Andri, Patterson Brent (Eds.), *Metaphor in Architecture and Urbanism. An Introduction* (Bielefeld: Transcript, 2013).
- Grady Joseph, Oakley Todd, Coulson Seana, "Blending and metaphor", in: *Metaphor in Cognitive Linguistics. Selected papers from the 5th International Cognitive Linguistics Conference*, eds. Raymond W. Gibbs Jr., Gerard J. Steen (Amsterdam: John Benjamins Company, 1997), 100–120. DOI: 10.1075/cilt.175.07gra.
- Guillermé Jacques, *La figurazione in architettura* (Milano: Franco Angeli, 1982).
- Heidegger Martin, "L'origine dell'opera d'arte", in: *Sentieri interrotti* (Firenze: La Nuova Italia, 1968).
- Hey Johnatan, Linsey Julie, Merner Alice, Agogino, Kristin, Wood Lee, "Analogies and Metaphors in Creative Design", in: *International Journal of Engineering Education* 24 (2008): 283–294.
- Koenig Klaus, *Analisi del linguaggio architettonico* (Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1964).
- Koolhaas Rem, *Delirious New York*, a retroactive manifesto for Manhattan (New York: Monacelli Press, 1994).
- Lakoff George, Johnson Mark, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
- Lawson Bryan, *How designer think. The Design process demystified* (Amsterdam: Elsevier, 2006).
- Le Corbusier, *Precisions on the Present State of Architecture and City Planning* (Cambridge, Massachusetts: The MIT press 1991), 65.
- Malcovati Silvia, "Una casa è una casa, logica e tautologia nell'opera di Giorgio Grassi" in: *Una casa è una casa. Scritti sul pensiero e l'opera di Giorgio Grassi*, ed. Silvia Malcovati (Milano: Franco Angeli, 2011).

- Martí Aris Carlos, *Variations of identity. Type in Architecture*, eds. Claudia Mion, Fabio Licitra (Paris: Edition Cosa Mentale, 2021).
- Monestiroli Antonio, *La ragione degli edifici, la scuola di Milano e oltre* (Milano: Mariotti, 2010).
- Monestiroli Antonio, *The Metope and the Triglyph. Nine lectures on architecture* (Amsterdam: Sun, 2005).
- OMA, Rem Koolhaas and Bruce Mau, *S, M, L, XL* (New York: The Monacelli Press, 1995).
- Schumacher Thomas L., *Terragni's Danteum* (New York: Princeton Architectural Press, 2004).
- Seligman Klaus, "Architecture and Language. Notes on a Metaphor", *JAE* 30 (1977): 23–37.
- Turner Mark, *The Literary Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Vitruvio, Marco Pollione, *De Architectura*, libro I, cap. I.
- Zorn Annalise, *13 Tragically Demolished Buildings that Depict Our Ever-Changing Attitudes Toward Architecture*, ArchDaily, 21st June 2017, <https://www.archdaily.com/873843/13-tragically-demolished-buildings-that-depict-our-ever-changing-attitudes-toward-architecture> (access: June 2023).

Katarzyna Woszczenko

ORCID: 0000-0001-5442-9994
Białystok University of Technology

Green Color of the Facades of Orthodox Churches of the Podlaskie Voivodeship in the Context of Sacred Architecture and Theology

**Zielony kolor fasad cerkwi województwa
podlaskiego w świetle teologii i architektury
sakralnej**

Abstract

The purpose of this article is to present interdisciplinarily the connection between architecture and theology. The research was conducted using manuscript sources (inventory cards of architectural and construction monuments from the collections of the Provincial Monument Protection Office in Białystok), printed materials, as well as subject literature and internet sources. Photographic inventories of the sacred objects were carried out, as well as conversations with clergymen. The aim of the research was to verify the hypothesis that theology has a significant impact on shaping the architecture of Orthodox churches. Symbolism in the architecture of churches encompasses many aspects, including the color scheme of the facades. The Podlaskie Voivodeship has the largest number of Orthodox churches in Poland. These areas are associated with wooden architecture due to the easy availability of raw materials. The attribute of wooden Orthodox churches in this area is the variety of colors on their facades.

Colors have a rich theological symbolism that is often associated with the cult of saints. It is particularly visible in icons. The study covered seven green churches in the Podlaskie Voivodeship, in the towns of Anusin, Koźliki, Narew, Pasyнки, Trześcianka, and Tyniewiczze Duże. Among the studied objects, one is currently green, and the others had this feature in the past. The temples were described in terms of dating, plan shape, and facade color occurrence. The research showed a connection between the green color of the facade and its theological symbolism. An architect of an ideal temple analogous to those included in the study should combine the art of aesthetic design with the principles of theology. The synergy of architecture and theology is necessary in such objects, and thanks to it, they are beautiful.

Keywords: architecture, Orthodox church, green color, theology, symbolism

Abstrakt

Celem artykułu jest interdyscyplinarne ukazanie związku architektury z teologią. Do badań wykorzystano źródła rękopiśmienne (karty inwentarzowe zabytków architektury i budownictwa ze zbiorów Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków w Białymstoku), materiały drukowane, literaturę przedmiotu oraz źródła internetowe. Dokonano również inwentaryzacji fotograficznej obiektów sakralnych oraz przeprowadzono rozmowy z duchownymi. Celem badań była weryfikacja hipotezy mówiącej o istotnym wpływie teologii na kształtowanie architektury cerkwi. Symbolika w architekturze kościołów prawosławnych obejmuje wiele aspektów, w tym także kolorystykę fasad. W województwie podlaskim znajduje się największa liczba cerkwi w Polsce. Tereny te cechują się z architekturą drewnianą ze względu na łatwą dostępność surowców. Cechą charakterystyczną drewnianych cerkwi na tym terenie jest różnorodność kolorystyczna ich fasad. Kolory mają bogatą symbolikę teologiczną, która często kojarzona jest z kultem świętych. Jest to szczególnie widoczne w ikonach. Badaniem objęto siedem zielonych kościołów na terenie województwa podlaskiego, w miejscowościach Anusin, Koźliki, Narew, Pasyнки, Trześcianka i Tyniewiczze Duże. Spośród badanych obiektów jeden jest obecnie zielony, a pozostałe były w tym kolorze w przeszłości. Świątynie opisano pod kątem datowania, kształtu planu budowli i kolorystyki elewacji. Badania wykazały związek pomiędzy zielonym kolorem elewacji a jej symboliką teologiczną. Architekt idealnej świątyni na wzór budowli uwzględnionych w opracowaniu powinien łączyć sztukę projektowania estetycznego z zasadami teologii. W takich obiektach konieczna jest synergia architektury i teologii, która decyduje o ich pięknie.

Słowa kluczowe: architektura, cerkiew, kolor zielony, teologia, symbolika

Introduction

The superficial beauty of architecture depends on subjective perception of aesthetics. However, the symbolic depth of its beauty can be defined precisely and in a multifaceted way. One of the external features of a building, visible at first impression, is the color of its facade. In secular objects, it is most often associated with the aesthetics represented by their designer. In the case of churches, especially Orthodox ones, the choice of facade color may be dependent on theology, symbolism and have a significant impact on the design process and the shaping of architectural beauty.

A particular area of interest is the Podlaskie Voivodeship region, where the largest number of Orthodox churches in Poland can be found. In this administrative area, there are two dioceses of the Polish Autocephalous Orthodox Church: the Białystok-Gdańsk and the Warsaw-Bielsk dioceses, where 72 wooden temples with facades in various colors can be found. These colors are blue, brown, green, white, and beige. Their colors sometimes changed over the years. One of the colors encountered is green, which is the focus of this publication. Contemplating possible reasons for the use of this color, theological connections of green with the Holy Spirit and different variants of religious symbolism of this color can be found in written sources and the teachings of the church. We will focus on the influence of theology and symbolism on the shaping the architecture of the wooden Orthodox churches in the Podlaskie Voivodeship.

Beauty Hidden in Symbolism

From the very beginning, the Church has sought to express the symbolic meaning of the temple in its architecture and artistic message.¹ This reflects the Church's aspiration to replicate the vision of the Heavenly Jerusalem.² Patriarch Germanos I said: "The temple is the earthly heaven, and in those blue spaces, God dwells and walks, confirming the above theory".³ The Church Fathers consider God's beauty to be a fundamental biblical and theological idea, so the beauty of the world has

1 Leonid Ouspensky, *Theology of the icon*, vol. II, trans. Anthony Gythiel (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1992), 223.

2 Paul Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. Maria Żurowska (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2003), 125–126.

3 PG 98, 384.

its continuation in the transcendent reality – beautiful and good.⁴ The temple is to be Heaven on Earth, so it must be beautiful and express the teachings of the Church in a beautiful way. This is achieved through its decor, furnishings, and icons, which express theology through the symbolism of numbers, shapes, and colors.⁵ Symbols bring us closer to God and His divinity, facilitate communication with Him and His beauty. The language of symbols presents us with a range of implications that require understanding of their ideas, beyond their literal meaning. Symbols use motifs from the surrounding world, without a visible connection to the content expressed by them. They express a different, often ambivalent reality. The secrets of the symbolic language can be understood only by opening the mind and allowing it to enter the transcendent reality in which it manifests itself.⁶ It can be inferred that many meanings of a given symbol arise simultaneously.

The theologian Father Sergius Bulgakov emphasized that *Orthodoxy, especially in Byzantium and Russia, received the gift of seeing the beauty of the spiritual world.*⁷ In the temple, two natures combine – physical and spiritual. We experience the first through our senses, and the second through symbols.⁸ In the Orthodox church, icons are an essential element of connecting with the heavenly world, and the complexity of their beauty is expressed in the symbolism of signs, shapes, and colors. Colors are not only an aesthetic decoration but also open a mystical path to the spiritual world. The iconographer writing icons uses various colors and the so-called *asystka* – these are linear strokes of paint with varying intensity of the brightness of a given color, creating the impression of a delicate grid that shows joy and lightness.⁹ Just as iconographers use different shades of a given color, in this work, we will understand all shades of green from dark green to the green of vegetation, to light green.

Despite the inseparable synergy of the beauty of theology, its symbolism, and architecture in sacred objects, theologians focus on theological and symbolic aspects, while architects focus on the aesthetics

4 Evdokimov, *Sztuka ikony*, 29.

5 Henryk Paprocki, *Prawosławie w Polsce* (Olszanica: Bosz, 2008), 205–209.

6 John Baldock, *Symbolika chrześcijańska*, tł. Jerzy Moderski (Poznań: Dom wydawniczy „Rebis”, 1994), 19–26.

7 Siergiej Bułgakow, *Prawosławie: zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, tł. Henryk Paprocki (Białystok: Orthdruk, 1992), 146.

8 Anna Radziukiewicz, „Cerkiew – okręt płynący ku wschodowi, czyli kilka uwag o architekturze”, w: *Prawosławie w Polsce* (Białystok: Arka, 2000), 211–226.

9 Michel Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, tł. ks. Henryk Paprocki (Białystok: Orthdruk, 1997), 7–8, 93–96.

of buildings. In science, there is a lack of interdisciplinary studies that connect these disciplines. The conducted research aims to show the influence of theology and theological symbolism on shaping the architecture of green Orthodox churches in the Podlaskie Voivodeship.

Theology and the Symbolism of the Color Green

Theology is primarily based on the Holy Scripture, where green has been present from the very beginning in the rich, green vegetation of the Divine Garden of Eden, where the first humans, Adam and Eve, lived.¹⁰ Therefore, the color green is undoubtedly associated with paradise. Various shades of green are the colors of the plant kingdom, which dies every autumn and wakes up in spring, when the Easter holiday is celebrated. Here, we can see not only the rebirth of nature but also the spiritual awakening of the faithful of the Church during the Easter holiday. Thus, the color green signifies blossoming and spiritual awakening, but it is also associated with hope and eternal life in various sources.¹¹ As a symbol of spiritual rebirth, this color is associated with prophets and John the Evangelist, as well as with the announcement of the Holy Spirit.¹²

10 Gavin Evans, *Historia kolorów. Tajemniczy świat barw*, tł. Władysław Jeżewski (Warszawa: Bellona, 2019), 100–101.

11 Irina Jazykowa, *Świat ikony*, tł. ks. Henryk Paprocki (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2003), 88–103.

12 Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, 101.



Figure 1. Icon of the Holy Trinity, author: Andrei Rublev; on the right, an angel – the Holy Spirit

The best reflection of religious symbolism is the icon. In essence, everything in the icon has its deeper meaning, not only the subject matter but also the color and form.¹³ Icons are called theology in colors because iconographers create them according to detailed guidelines from the teachings of the Church Fathers.¹⁴ It is worth mentioning the model that is the icon of the Holy Trinity, written by the monk Andrei Rublev in 1425 (Fig. 1).¹⁵ On the right side of the icon, there is an angel dressed in blue-green robes. This is the third person of the Holy Trinity – the Holy Spirit. He was sent to people as a Comforter. According to the Creed, the Holy Spirit comes from the Father and testifies about Him. The connection between God and His heavenly nature with the color blue is visible when the covenant is concluded, when Moses and his people on Mount Sinai saw *the God of Israel, and under His feet was something like a pavement of blue sapphire, as blue as the sky itself*.¹⁶ Therefore, the blue of the Angel-the Holy Spirit's robes symbolizes His divine origin, while green

13 Bułgakow, *Prawosławie: zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, 155–160.

14 Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, 48, 58–62.

15 Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, 203–214.

16 Wj 24, 10.

represents the hope and comfort given by God to people. Iconographers, acknowledging the Church's lack of tolerance for their artistic fantasies, took old icons as their models.¹⁷ In this way, they were perpetuated and have survived to this day.¹⁸

The green robe of the symbol of the Holy Spirit in Rublev's icon may have an influence on the connection in the Orthodox Church between holidays associated with the Holy Spirit – the descent of the Holy Spirit upon the Apostles (Pentecost, commonly called Green Holidays), the Day of the Holy Spirit – and the color green. Clergy wear green liturgical vestments on these days. Similarly, this is the case on Palm Sunday.¹⁹ During these festive days, green accents are visible inside the church: decorative tablecloths, vegetation. After conducting research, it was noticed that some of the participants in the services on these holidays wear green in their attire. In the Orthodox Church, specific holidays are traditionally associated with particular colors, reflected in liturgical vestments and church decor.

In iconography, martyrs and other saints such as St. Panteleimon, St. Anthony of the Kiev-Pechersk Lavra, St. Matrona of Moscow, St. John of Vilnius, St. Luke the Evangelist, St. John the Baptist, and Saints Cosmas and Damian are depicted wearing green or part-green clothing. It can be inferred that the symbolism of the green garments refers to the aforementioned themes of hope, spirituality, and eternal life.

The Podlaskie Voivodeship as the Cradle of Orthodox Wooden Churches

Due to the limited space of the article, we will only present a brief historical outline of wooden sacred architecture in the Podlaskie Voivodeship, explaining the relevance of the topic.

The Podlasie region is associated with its multicultural, multiethnic, and multireligious nature.²⁰ For centuries, Poles, Belarusians, Ukrainians, Tatars, and Jews lived here in close proximity, practicing extremely

17 Leonid Uspienski, *Teologia ikony*, tł. M. Żurowska (Poznań: W drodze, 1993), 137.

18 Jarosław Charkiewicz, *Najświętsza Bogarodzico zbaw nas* (Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna, 2015), 57.

19 *Настольная книга священнослужителя*, t. 4 (Moskwa: Издание Московской Патриархии, 1983), 148–149.

20 Jerzy Uścińowicz, „O przenikaniu wartości w architekturze sakralnej pogranicza”, w: *Architektura kultur lokalnych pogranicza. Pogranicze Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy*, red. Jerzy Uścińowicz (Białystok: Politechnika Białostocka 2006), 247–264.

different religions. In no other region of Poland will we find catholic churches, Orthodox churches, synagogues, and mosques located so close to each other. This cultural and religious wealth significantly influenced the form of wooden architecture found in this region of Poland.²¹

The Podlaskie Voivodeship has the largest number of Orthodox believers, which accounts for approximately 85% of all followers of this faith in Poland.²² The research focuses on the administrative areas of the Podlaskie Voivodeship, but in the context of the high number of Orthodox believers, we must also mention the Lemko region located on the northern side of the Carpathians,²³ near Rzeszów, Gorlice, and Przemyśl, where the largest concentration of Lemkos in Poland exists.²⁴ They are distinguished by a strong sense of national identity.²⁵ Nonetheless, it is the Podlaskie Voivodeship that is home to the largest number of followers of the Polish Autocephalous Orthodox Church.

The northeastern Poland region was a place where in the mid-19th century, almost only wooden buildings could be found. Around 1930, in the town of Narew, all buildings were made of wood, except for one well-known example of a masonry object, which was the St. Lawrence chapel on the ecumenical cemetery.²⁶ Wooden architecture was the only widespread type of construction in rural areas until World War II.²⁷ This is not surprising because wood was easily accessible here due to the abundance

21 Elżbieta Marciniuszyn, Piotr Marciniuszyn, Kamila Kłosek, Marta Kordys-Tomaszewska (red.), *Architektura drewniana* (Warszawa: Carta Blanca, 2009), 164–183.

22 Anna Radziukiewicz (red.), Marek Dolecki (fot.), *Prawosławie w Polsce* (Białystok: Arka, 2000), 5.

23 Marek A. Koproński, *Łemkowie losy zaginionego narodu* (Zakrzewo: Wydawnictwo Replika, 2016), 9–11.

24 Główny Urząd Statystyczny, *Wyznania religijne w Polsce 2015–2018*, 2020, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/wyznania-religijne-w-polsce-20152018,5,2.html> (dostęp: 08.12.2022).

25 Koproński, *Łemkowie losy zaginionego narodu*, 7.

26 Iwona Górńska, Joanna Kotyńska Stetkiewicz, Krzysztof Kulesza, Aneta Kułak, Agnieszka Ołdytowska, Grzegorz Ryżewski, „Drewniana architektura Podlasia jako desygnat tożsamości kulturowej, religijnej i etnicznej obszaru pogranicza”, w: *Monument. Studia i materiały krajowego ośrodka badań i dokumentacji zabytków*, nr 2, red. Tadeusz Morysiński (Warszawa: Krajowy Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków, 2005), 115–165.

27 Janusz Maraśkiewicz, Aleksander Baszkow, *Drewniana architektura północnej części Euroregionu Bug* (Biała Podlaska: Białkopodlaskie Stowarzyszenie Rozwoju Regionalnego, 2006), 7.

of forests²⁸ and much cheaper than brick or stone.²⁹ There was also significant availability of experienced carpenters who combined the national and local building techniques for the needs of sacred architecture. The masters eagerly combined urban patterns and guild craftsmanship. On the other hand, foreign patterns did not work too well, which allowed wooden architecture to maintain its national and regional character for the longest time. Carpenters passed on building styles and decorations from generation to generation. In this way, characteristic features of objects in a given area at a specific time were shaped.³⁰



Figure 2. A view of the exposed log structure of the cemetery church of St. Onuphrius in Stryki, March 2023, author: Katarzyna Woszczenko

Most of the buildings were constructed using the log construction technique, also known as the cordwood method (Fig. 2). Properly prepared logs and edge-boards were stacked on top of each other and joined at the corners using notches, creating what is called a “corner”. In this type of construction, the length of the walls was limited by the available length of the beam, which resulted in a high demand for materials. This is why buildings constructed using the log construction method were mostly built in areas abundant in forests. Therefore, this type of building

28 Marian Pokropek, Andrzej Gozdan (il.), *Budownictwo ludowe w Polsce* (Warszawa: LSW, 1976), 85–86.

29 Piotr Krasny, „*Maluczko, a nie ujrzycie mnie... (J 16, 16)*. Uwagi o stanie zachowania drewnianych cerkwi na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej i znaczeniu materiałów ikonograficznych w badaniach nad architekturą cerkiewną”, w: *Cerkwie drewniane dawnej Galicji Wschodniej*, t. 1, red. Wojciech Walanus (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2012), 9–27.

30 Ignacy Tłoczek, *Polskie budownictwo drewniane* (Wrocław: Ossolineum, 1980), 24–25, 136–138.

was most commonly found in the green Podlasie region, where they were built for the longest time.³¹

In light of the above, green Orthodox churches built using wooden construction and finishing techniques have been subjected to research. Based on them, we will analyze the synergy between architecture and theology.

The Research on Green Orthodox Churches in the Landscape of Podlaskie Voivodeship

This chapter will present wooden Orthodox churches in Podlaskie Voivodeship with green facades, both present and past. Research work among the collection of registration cards of the Provincial Office for the Protection of Monuments in Białystok was carried out from October 2022 to April 2023. Photographic inventories of the objects were also conducted in March and April 2023.

The buildings included in the study will be presented in alphabetical order by the town in which they are located. For each object, the years of construction and any renovations, the shape of the plan, and the presence of green in the facades will be provided.

Orthodox churches are characterized by a three-division interior. In order of entry, they are: the vestibule (a place for catechumens and penitents), the nave (a space for the faithful), and the sanctuary (intended for the clergy).³² This division is also visible in the external form of most of the analyzed objects. All the surveyed churches were built in a log construction and are oriented, which means that the sanctuary is located on the eastern side. Any exceptions to these rules will be highlighted in the study.

In alphabetical order, the first town is Anusin, which includes a complex of two objects: the parish church of Sts. Cosmas and Damian and the nearby cemetery church of St. John the Baptist. The objects belong to the parish in Telatycze. The parish temple was built in 1903 on a longitudinal-central plan. Originally, the object had facades finished with oiled wood, then in 2002, the formwork was painted green (Fig. 3a), and from 2009 to 2011, an external renovation was carried out, during which the formwork

31 Marciniszyn, *Architektura drewniana*, 7–8.

32 Ryszard Brykowski, *Drewniana architektura cerkiewna na koronnych ziemiach Rzeczypospolitej* (Warszawa: Towarzystwo Opieki Nad Zabytkami, 1995), 19–22.

was returned to the original finish in the color of dark wood (Fig. 3b).³³ The cemetery church was built in 1938. The chapel had a green formwork finish until its renovation in 2013 (Fig. 4a), when a board finish in a dark wood color was used (Fig. 4b).³⁴ It can be concluded that efforts were made to ensure that both churches matched each other in terms of color.



Figure 3. A view of the parish church of Saints Cosmas and Damian in Anusin: a) 08/10/2003, author: Aneta Kułak, Iwona Górską, Grzegorz Ryzewski (source: heritage registration card A-13); b) March 2023, author: Katarzyna Woszczenko



Figure 4. A view of the cemetery church of Saint John the Baptist's Beheading in Anusin: a) before renovation in 2013, author: km_nida (source: <http://www.polskaniezwykla.pl/web/gallery/photo,237044.html>, access: 3rd May 2023); b) March 2023, author: Katarzyna Woszczenko

33 Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, rejestr zabytków nr A-13 z dn. 24.11.2000 r.

34 Dane z ksiąg parafialnych parafii w Telatyczach, rozmowa z proboszczem ks. Cezarym Nowickim z dnia 21.03.2023 r.

The next object examined is the filial church of Saint Nicholas the Wonderworker in Koźliki belonging to the parish of Klejniki. This church was built as a Uniate church in 1793 in Klejniki cemetery in a polygonal plan. After 1864, it was moved to Koźliki as a filial church of the Orthodox parish in Klejniki. The elevations of the church were finished with green boarding before the renovation in 2013–2016 (Fig. 5a), and after the renovation until now, the church is painted blue (Fig. 5b).³⁵



Figure 5. A view of the St. Nicholas the Miracle-Worker Orthodox Church in Koźliki: a) before renovation in 2019, author: Grzegorz Kossakowski (source: <http://www.ciekawepodlasie.pl/opis/303,Cerkiew+prawos%C5%82awna+fil.+p.w.+%C5%9Bw.+Miko%C5%82aja+z+1793+r.htm>, access: 5th May 2023); b) March 2023, author: Katarzyna Woszczenko



Figure 6. A view of the parish church of the Exaltation of the Holy Cross in Narew: a) before renovation in 2019, author: unknown (source: <https://www.portals.narew.gmina.pl/parafie/98-parafia-prawoslawnna-w-narwi>, access: 2nd May 2023); b) March 2023, author: Katarzyna Woszczenko.

35 Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, rejestr zabytków nr 674 z dn. 30.12.1987 r.

The next object studied is the parish church of the Exaltation of the Holy Cross in Narew built in 1881–1885 in a Latin cross plan. The church was significantly damaged in a fire that occurred in 1990, and part of the church's documentation was also burned. The elevations were originally finished with blue-painted boarding. In the 20th and 21st centuries, the church was painted green (Fig. 6a) until it was renovated in 2019, when its original blue color was restored (Fig. 6b).³⁶

The next object examined is the parish church of the Nativity of St. John the Baptist in Pasyunki, built in 1892 on a Greek cross plan. During the examination, a record was found on the heritage card from May 1981 regarding the green color of the elevations' boarding, but unfortunately, the photographic documentation from that period is black and white (Fig. 7a), and the information could not be verified from other sources. Currently, the church is painted blue (Fig. 7b).³⁷

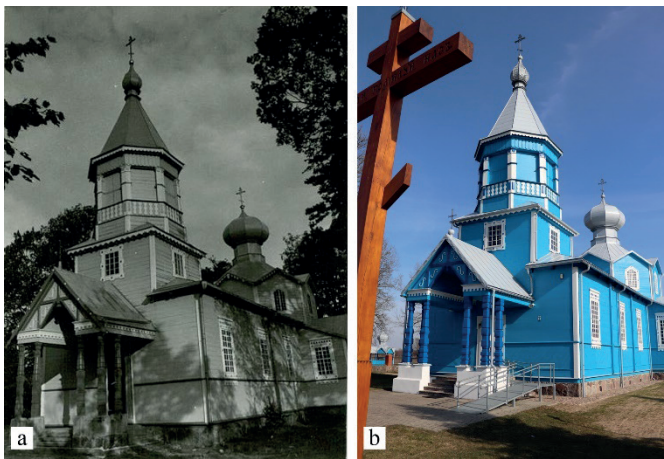


Figure 7. A view of the parish church of the Nativity of St. John the Baptist in Pasyunki: a) May 1981, author: Małgorzata Litwin (source: monument registration card A-36); b) March 2023, author: Katarzyna Woszczenko

Another temple undergoing research is the parish church of St. Archangel Michael in Trześcianka, built in the years 1864–1867 in a rectangular

36 Jacek Żabicki, *Leksykon zabytków architektury Mazowsza i Podlasia* (Warszawa: Wydawnictwo Arkady, 2010), 351; Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, rejestr zabytków nr A-746 z dn. 31.12.1990 r.; Rozmowa telefoniczna z proboszczem parafii w Narwi, ks. Michałem Dudiczem z dn. 15.03.2023 r.

37 Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, rejestr zabytków nr A-36 z dn. 12.01.1993 r.

shape.³⁸ The object was renovated several times – after 1945, the exterior was renewed. The elevation formwork was repainted from brown (Fig. 8a) to green during the renovation in 2015. Currently, the object is still green and has details in white color (Fig. 8b). The present parish priest in Trześcianka – Father Marek Wasilewski – says that “the inhabitants of the village treat St. Anthony of the Kiev-Pechersk Lavra as their patron saint, and an additional parish holiday related to the cult of this saint is celebrated here”. In the iconography, St. Anthony of Kiev-Pechersk Lavra is depicted in a green robe, which is why the church was painted in that color.³⁹



Figure 8. A view of the parish church of St. Michael the Archangel in Trześcianka: a) before renovation in 2015, author: Grzegorz Kossakowski (source: http://www.ciekawepodlasie.pl/info.htm#306/pl/p/cerkiew_par._p.w._sw._michala_archaniola_z_1864_r., access: 5th May 2023); b) March 2023, author: Katarzyna Woszczenko

The last discussed object will be the parish church of St. Apostle and Evangelist Luke in Tyniewiczze Duże. The present temple was rebuilt in the shape of a rectangle between 1944 and 1948 after being burned down earlier. The object underwent numerous color changes: in May 2001, the elevations were finished with formwork in blue color (Fig. 9a),⁴⁰ then

38 Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, rejestr zabytków nr 784 z dn. 09.03.1994 r.

39 Rozmowa z proboszczem parafii w Trześciance, ks. Michałem Wasilewskim z dn. 19.03.2023 r.

40 Karta ewidencyjna zabytków architektury i budownictwa, rejestr zabytków nr A-25 z dn. 14.09.2001 r.

after renovations between 2006–2009, in green (Fig. 9b),⁴¹ and currently the church is in a light beige color (Fig. 9c).

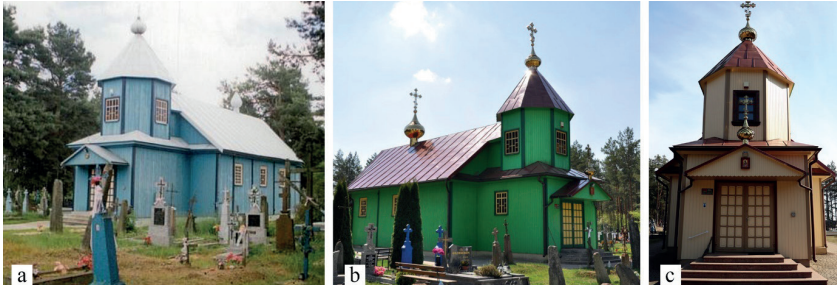


Figure 9. A view of the parish church of St. Apostle and Evangelist Luke in Tyniewiczze Duże: a) May 2001, author: Dariusz Stankiewicz (source: monument registration card No. A-25); b) after renovation in 2006–2009, author: unknown (source: <https://www.portals.narew.gmina.pl/solectwa-i-soltysi/91-tyniecicze-duze>, access: 5th May 2023); c) March 2023, author: Katarzyna Woszczenko

During the research and photographic inventory of wooden churches in the Podlaskie Voivodeship, the presence of green accents in their finishing was noticed. In the facades of the parish church of St. Archangel Michael in Bielsk Podlaski, the decorative window and door frames are green. The church of St. Onuphrius in Stryki has a green roof, as well as the monastic complex of the Skete of St. Anthony and Theodosius of Kiev-Pechersk Lavra in Odrynki. Green finishing of the fence and roof of the cemetery church of St. John the Theologian in Odrynki was also observed, as well as the occurrence of green crosses on tombstones in the cemetery in Tyniewiczze Duże.

41 Załącznik do uchwały nr XXXIII/198/10 Rady Gminy Narew z dn. 28 czerwca 2010 roku, *Plan odnowy miejscowości na lata 2010–2017 Tyniewiczze Duże* (Gmina Narew, kwiecień 2010), 18–19.

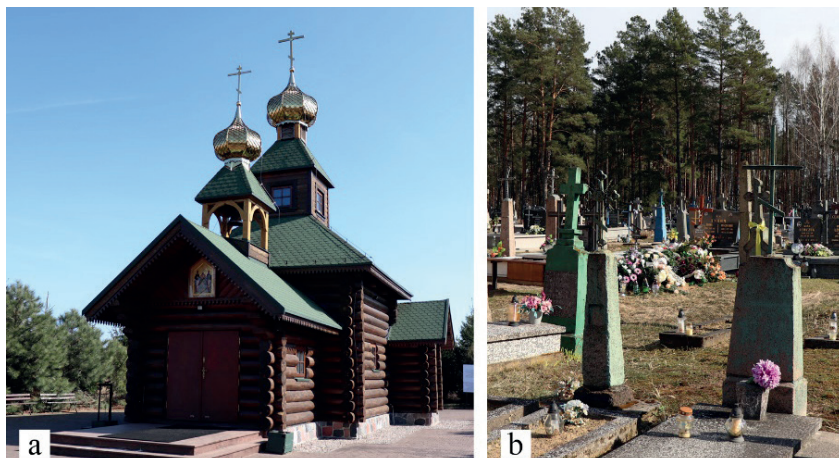


Figure 10. Examples of green accents in the Orthodox parish areas of Podlaskie Voivodeship: a) green roofs of the Church of the Protection of the Mother of God in the Monastic Complex of St. Antony and Theodosius of Kiev-Pechersk in Odrynki; b) green grave crosses in the cemetery in Tyniewiczze Duże; March 2023, author: Katarzyna Woszczenko

Conclusions and summary

Out of the 72 Orthodox churches located in the Podlaskie Voivodeship, 7 have had or currently have green facades. This makes them a fairly sizable group, almost 10% (Fig.11). Among them are 4 parish churches, 2 cemetery churches, and 1 filial church. Currently, only 1 building has a green color, while the other objects had this feature in the past.

As indicated in the article, the genesis of the color of the church facades is related to the figures of their patrons, i.e. martyrs and saints, or the Holy Spirit. This is due to the necessity of combining theology with architecture when designing Orthodox churches.

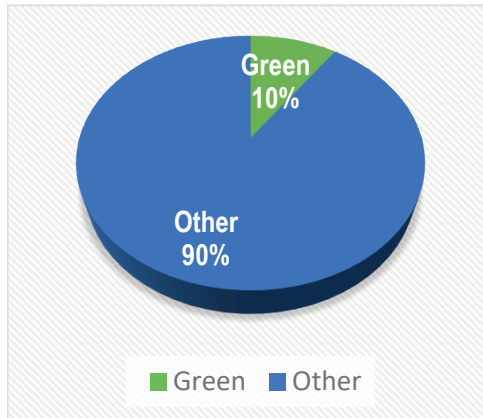


Figure 11. The number of green facades in relation to the number of all wooden Orthodox churches in the Podlaskie Voivodship, author: Katarzyna Woszczenko.

Analyzing the iconographic representations of the patrons of the objects studied in the article, it was noticed 5 churches with the cult of saints whose robes in the icons have parts in green, these are: Sts. Cosmas and Damian, St. John the Baptist, St. Anthony of Kiev-Pechersk, and St. Luke the Evangelist and Apostle. It is clear that the influence of the iconographic image of the saint on the color of the church facades concerns 71.4% of the surveyed objects (Fig. 12).

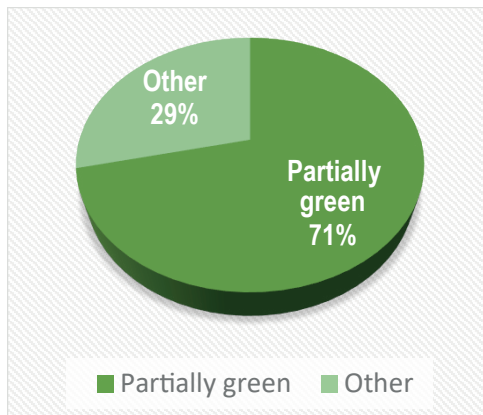


Figure 12. The colors of the robes of the saints cultivated in the objects being developed, author: Katarzyna Woszczenko

It was noted that when designing Orthodox churches, both in the past and in the future, the architect must combine the art of good architectural design with the principles of theology in order to achieve a perfect effect.

Thanks to this synergy of architecture and theology, the green, wooden Orthodox churches of the Podlaskie Voivodeship are beautiful.

Bibliography

Manuscript sources

Karty ewidencyjne zabytków architektury i budownictwa, rejestr zabytków nr 674 z dn. 30.12.1987, A-746 z dn. 31.12.1990, A-36 z dn. 12.01.1993, 784 z dn. 09.03.1994, A-13 z dn. 24.11.2000, A-25 z dn. 14.09.2001.

Printed sources

Górska Iwona, Kotyńska-Stetkiewicz Joanna, Kulesza Krzysztof, Kułak Aneta, Ołdytowska Agnieszka, Ryżewski Grzegorz, „Drewniana architektura Podlasia jako desygnat tożsamości kulturowej, religijnej i etnicznej obszaru pogranicza”, w: *Monument. Studia i materiały krajowego ośrodka badań i dokumentacji zabytków*, nr 2, red. Tadeusz Morysiński (Warszawa: Krajowy Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków, 2005).

Krasny Piotr, „*Maluczko, a nie ujrzycie mnie...* (J 16, 16). Uwagi o stanie zachowania drewnianych cerkwi na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej i znaczeniu materiałów ikonograficznych w badaniach nad architekturą cerkiewną”, w: *Cerkwie drewniane dawnej Galicji Wschodniej*, t. 1, red. Wojciech Walanus (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2012).

Radziukiewicz Anna, „Cerkiew – okręt płynący ku wschodowi, czyli kilka uwag o architekturze”, w: *Prawosławie w Polsce* (Białystok: Arka, 2000).

Uścińowicz Jerzy, „O przenikaniu wartości w architekturze sakralnej pogranicza”, w: *Architektura kultur lokalnych pogranicza. Pogranicze Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy*, red. Jerzy Uścińowicz (Białystok: Politechnika Białostocka, 2006).

Załącznik do uchwały nr XXXIII/198/10 Rady Gminy Narew z dnia 28 czerwca 2010 roku, Plan odnowy miejscowości na lata 2010–2017 Tyniewiczze Duże (Gmina Narew, kwiecień 2010).

PG 98, 384

Wj 24, 10

Books and monographs

Baldock John, *Symbolika chrześcijańska*, tł. Jerzy Moderski (Poznań: Dom wydawniczy „Rebis”, 1994).

Brykowski Ryszard, *Drewniana architektura cerkiewna na koronnych ziemiach Rzeczypospolitej* (Warszawa: Towarzystwo Opieki nad Zabytkami, 1995).

Bułgakow Siergiej, *Prawosławie: zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, tł. Henryk Paprocki (Białystok: Orthdruk, 1992).

- Charkiewicz Jarosław, *Najświętsza Bogarodzico zbaw nas* (Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna, 2015).
- Evans Gavin, *Historia kolorów. Tajemniczy świat barw*, tł. Władysław Jeżewski (Warszawa: Bellona, 2019).
- Evdokimov Paul, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. Maria Żurowska (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2003).
- Jazykowa Irina, *Świat ikony*, tł. ks. Henryk Paprocki (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2003).
- Koprowski A. Marek, *Łemkowie losy zaginionego narodu* (Zakrzewo: Wydawnictwo Replika, 2016).
- Maraśkiewicz Janusz, Baszkow Aleksander, *Drewniana architektura północnej części Euroregionu Bug* (Biała Podlaska: Białkopodlaskie Stowarzyszenie Rozwoju Regionalnego, 2006).
- Marciniszyn Elżbieta, Marciniszyn Piotr, Kłosek Kamila, Kordys-Tomaszewska Marta (red.), *Architektura drewniana* (Warszawa: Carta Blanca, 2009).
- Ouspensky Leonid, *Theology of the icon*, vol. II, trans. Anthony Gythiel (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1992).
- Paprocki Henryk, *Prawosławie w Polsce* (Olszanica: Bosz, 2008).
- Pokropek Marian, Gozdan Andrzej (il.), *Budownictwo ludowe w Polsce* (Warszawa: LSW, 1976).
- Quenot Michel, *Ikona. Okno ku wieczności*, tł. ks. Henryk Paprocki (Białystok: Orthdruk, 1997).
- Radziukiewicz Anna (red.), Dolecki Marek (fot.), *Prawosławie w Polsce* (Białystok: Arka, 2000).
- Tłoczek Ignacy, *Polskie budownictwo drewniane* (Wrocław: Ossolineum, 1980).
- Uspienski Leonid, *Teologia ikony*, tł. Maria Żurowska (Poznań: W drodze, 1993).
- Żabicki Jacek, *Leksykon zabytków architektury Mazowsza i Podlasia* (Warszawa: Wydawnictwo Arkady, 2010).
- Настольная книга священнослужителя, т. 4 (Moskwa: Издание Московской Патриархии, 1983).

Private communications

- Rozmowa telefoniczna z proboszczem parafii w Narwi ks. Michałem Dudiczem z dnia 15.03.2023 r.
- Rozmowa z proboszczem parafii w Trześciance, ks. Michałem Wasilewskim z dnia 19.03.2023 r.
- Dane z ksiąg parafialnych parafii w Telatyczach, rozmowa z proboszczem ks. Cezarym Nowickim z dnia 21.03.2023 r.

Internet sources

- Główny Urząd Statystyczny, *Wyznania religijne w Polsce 2015–2018, 2020*, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/wyznania-religijne-w-polsce-20152018,5,2.html> (dostęp: 08.12.2022).

Ewa Justyna Chłap-Nowakowa

ORCID: 0000-0002-1621-5677
Jesuit University Ignatianum in Krakow

Wanderers – Pilgrims – Soldiers – Emigrants. Themes in the War Poetry of the Second Polish Corps

**Wędrowcy – Pielgrzymi – Żołnierze – Emigranci
Motywy poezji wojennej 2 Polskiego Korpusu**

Abstract

The main purpose of the article is to review imageries and experiences of a specific group of poets organized within the frame of the Second Polish Corps during World War II, and to analyze its most characteristic motifs within a deeper historical context of Polish romanticism, as “replayed” in the paths and roles of the Corps poets-soldiers. The study is based on the extensive use of all available books of verses and other literary publications of the Corps, which were produced on the long way from the Soviet Union, where the bulk of Corps was formed in 1941–1942, through the Middle East, Italy, to the final exile station, London in most cases. This material is analyzed within the reference framework of the Polish poetry of World War II studies, as well as comparative studies on the Polish romantic literary tradition, especially that of the Great Emigration. This comparative point of view and method of analysis is used in all parts of the chronologically organized text. From a short presentation of the history of the Corps variegated cultural life which accompanied its development from 1941 to 1945, it proceeds to similarly succinct picture

of the group of more than 80 active poets publishing in the Corps. The study centers its analysis on the main theme forming the time-perception of the world presented in soldier poetry: the motif of the road or path. It reveals a phenomenon of uniting very different poetic "schools" and styles (from extreme avant-gardist and futurist, through neoromanticism, to cabaret texts) under the pressure of the war and exile experiences, as well as the strength of the great romantic tradition of Polish poetry formed along a very similar path: from Russia, Siberia, through the Middle East, to Italy, where Polish soldiers had fought under Napoleon, to London and Paris, centers of the Great Emigration. Topoi of martyrdom, strengthened through Siberia and the Holy Land connections, homelessness, martial experiences in Italy, a "treason" of Western allies (Teheran and Yalta conferences) are effectively "refreshed" in this comparative approach.

Keywords: Polish poetry, World War II, Second Polish Corps, romantic literary tradition, exile

Abstrakt

Głównym celem artykułu jest prezentacja wyobraźni poetyckiej i doświadczeń grupy twórców skupionej w 2 Korpusie Polskim w czasie II wojny światowej, jak również analiza jej najbardziej charakterystycznych motywów w kontekście tradycji polskiego romantyzmu, „odgrywanych” na trasie i w rolach poetów-żołnierzy Korpusu. Studium wykorzystuje wszystkie tomiki poetyckie, a także inne literackie publikacje wytworzone na długiej trasie ze Związku Sowieckiego, gdzie trzon Korpusu się uformował w 1941–1942, przez Bliski Wschód, Włochy, aż do ostatniej stacji – emigracji, najczęściej w Londynie. Materiał ten jest analizowany w nawiązaniu do badań nad polską poezją czasu II wojny oraz porównawczych studiów nad polską tradycją romantyczną, zwłaszcza literaturą Wielkiej Emigracji. Ten porównawczy punkt widzenia i metoda stosowane są we wszystkich częściach ułożonej chronologicznie analizy. Od prezentacji zróżnicowanego życia kulturalnego Korpusu, przechodzi ona do zwięzłego zobrazowania grupy ponad 80 czynnych w nim poetów. Studium skupia się na analizie głównego tematu, który formuje postrzeganie czasu w świecie przedstawionym przez żołnierską poezję: motywu drogi czy ścieżki. Odślania fenomen pewnego zbliżenia nader różnych „szkół” i stylów (od awangardy i futuryzmu, poprzez neoromantyzm do tekstów kabaretowych) pod naciskiem doświadczeń wojny i wygnania, jak również siły wielkiej romantycznej tradycji poezji polskiej, która formowała się na podobnej trasie: od Rosji, Syberii, przez Bliski Wschód, do Włoch, gdzie Polacy walczyli pod Napoleonem, do Londynu i Paryża – centrów Wielkiej Emigracji. Toposy męczeństwa, wzmocnione przez Syberię i pobyt na Ziemi Świętej, bezdomności, doświadczeń bojowych, „zdrady” zachodnich

sojuszników (Teheran, Jafta) są efektywnie „odświeżone” w takim właśnie komparatystycznym podejściu.

Słowa kluczowe: poezja polska, II wojna światowa, 2 Korpus Polski, romantyczna tradycja literacka, wygnanie

The well-known literary themes of homelessness, forced separation from the homeland and being sentenced to wander a hostile or at least foreign world, themes of the impossibility of return to the motherland and the necessity of living in an “alien” country – a stepmother-country – are not, of course, a Polish “invention”. Neither are the related themes of exile, wandering, and pilgrimage. However, these themes are undoubtedly deeply rooted in Polish collective memory. In terms of their significance for the historical experience of the Polish people they give the feeling that they can understand as few others “the tears at the rivers of Babylon”, yearning or the need which dominates all wanderers to return to Ithaca, to return home. A desire so strong that even long, at least seemingly hopeless wandering does not suffice to subdue it.

These motifs are inextricably bound up with not only Polish consciousness, but also with the literature of two periods in Polish history. The earlier, which has engraved itself more strongly on our consciences, is the nineteenth century, and particularly the romanticism of that century.

The second period which is very clearly bound up with romantic models of thought and feeling occurred during the Second World War and the early post-war period. The “romanticism” of this period existed simultaneously in both the work of young war poets in Poland as well as in the poetry of exile, born in the communities of wartime wanderings after 1939.

Particularly interesting in this regard are the poetic works of Polish soldiers, and specifically the works created in the ranks of the Second Polish Corps – not only the largest Polish unit fighting on the side of the Western Allies, but also the most important cultural, printing and educational centre outside Poland during the war. In the case of their poetry, circumstances did not simply lead to a style and feeling of closeness to romanticism – the soldiers of the Second Polish Corps almost exactly shared the fate of the romantics. They passed the same “milestones” which developed the collective consciousness of Poles during the partitions, and which became the supporting pillars of the national mythology.

The central experience was the 123 years of slavery under the Austrian, Prussian and Russian partitions from the end of the eighteenth

century. These years were filled with collective repressions, among which the mass deportations of Poles to Siberia or other places of exile in the Russian empire. The years of partition were divided very distinctly by the *caesurae* of consecutive uprisings for independence (1794, 1830–1831, 1863, 1864). Their consequences were mass forced political emigrations, the so-called Great Emigration. Another important chapter of our nineteenth-century history – forming the above-mentioned canon of national consciousness – was the participation by Poles in the Napoleonic Wars. An important part of this experience were the battles of the Polish Legions formed in Italy in 1797 under the leadership of General Jan Henryk Dąbrowski, the clearest and most enduring legacy of which are the words to the present-day national anthem. The reward for their fidelity and for the blood spilt on alien fronts was meant to be help in gaining a free and independent Poland. Finally, a substitute for independence arose: the Duchy of Warsaw called into life by Napoleon. Its existence was brief, from 1807 to 1815 when it was abolished by the Congress of Vienna.

Memory of these experiences, and also our way of thinking about them (their own and not other interpretations) lasted for generations thanks in large measure to romantic poetry, which consciously undertook the mission of maintaining national identity.

The world-views of wartime and post-war migrants¹ were formed decisively by the romantic tradition and a sense of the parallels in historical experience. At least basic familiarity with this history and tradition was the essential piece of “baggage” which no migrant ever parted from. Memory of the past imposed itself on the experience of the twentieth century – there was a universal feeling of the unavoidability and implacability of Polish fate. Grandsons followed their forefathers to Siberia, a new wandering-emigration, as they fought far from Poland for Poland, as they fought for other peoples’ freedom, as they also lost an independent fatherland: in 1939, when Poland was attacked by both Germany and Russia; and in 1945, when as a result of the conferences in Teheran, Yalta and Potsdam (felt as a betrayal by the Western Powers of their always-loyal Polish ally), Poland became the Soviet prey.

1 A valuable study of emigrant attitudes is the article by Krzysztof Dybciak, “Powojenne spory. Światopogląd emigracyjnego piśmiennictwa na terenie Wielkiej Brytanii w latach 1945–1956”, *Arka* 5/1 (1987): 22–36. The Polish spelling of surnames has been preserved throughout the article. All titles in the footnotes are in the original language.

The History of the Second Polish Corps

The history of the Second Polish Corps had its origins in July 1941 when, on the basis of Polish-Soviet undertakings, the Polish Army in the USSR was called into being under the leadership of General Władysław Anders, recently released from prison in Moscow. Soldiers were recruited from among thousands of Polish exiles, prisoners and prisoners-of-war (those who had fallen into Soviet hands after the USSR invaded Poland on 17 September 1939²). From March to September 1942, the Polish Army (with as many civilians as possible) evacuated from the USSR to the Middle East: some to Palestine, some to Iraq. However, Iraq was the ultimate “rallying point” for the soldiers and therefore the true birthplace of the Second Polish Corps. There, in Autumn 1942, the forces from the Soviet Union were joined with the Independent Division of Carpathian Sharpshooters (an earlier brigade which had been stationed in the Middle East since 1940 and had several victories in the Libyan campaign, most notably Tobruk³). The leader of the Second Polish Corps formed in this way⁴ (numbering approximately 53,000 soldiers) was General Anders.

It was not immediately possible to speak of the unity of the Corps – the divide between into two groups even found expression in the commonly-used system of nicknames: those from the Soviet Union were known as *Orthodox* or *Buzuluki*,⁵ in contrast to the *Pharaohs* of the Carpathian Brigade. There was also a third, less numerous group of instructors sent to the division from England, known as the *Lords*. With the passage of time, the different experiences of the exiles and the veterans of the African campaign in the first three years of the war lost their significance, being covered over by new, collective experiences.

The first of these was training in the desert of Iraq and the mountains of Syria and Palestine. Then the period in Egypt, waiting to be taken to Italy where the Corps became part of the British Eighth Army. Then at last fighting side by side in the Italian campaign, marked by successive victories. From the battle on the River Sangro (in January 1944) through

2 In total approximately 1.5 million Polish citizens were to be found in the USSR at the time.

3 In Tobruk, fighting alongside the Ninth Australian Division, the legend of the Brigade was born: the resolute, heroic, rats of Tobruk. (German propaganda termed the defenders of Tobruk in this disrespectful way, however, in the face of German intentions, the label became a badge of honour).

4 Though the name only applied from 1943.

5 The term comes from the city of Buzuluk in Russia where the Polish Army was initially formed.

the taking of Monte Cassino, the main point of German resistance before Rome, the later battles on the Adriatic coast, the liberation of Loreto, Ancona, until the freeing of Bologna in April 1945. After the end of hostilities, the Corps remained in Italy as an army of occupation. In this period the Second Corps continued to increase in size (the number of soldiers grew to 120,000), filled by new volunteers: soldiers of the AK (the Polish Home Army) and former prisoners of war. Initially the soldiers hoped for the quick outbreak of a third war, this time with the Soviet Union, which would restore the former borders of Poland. It quickly became apparent, however, that it would not come to war. It was the darkest of times for the Second Corps: a final coming to terms with loss – with the awareness that the future of the fatherland had not been decided by the heroism of soldiers at Monte Cassino or Bologna, but by the cool calculations of the leaders of the superpowers at Teheran, Yalta and Potsdam.

Despite the propaganda of the British, an insignificant number of soldiers chose to return to Poland. As a result, the British government decided in 1946 to transfer the Second Corps to England and to demobilize it by transferring the soldiers to the Polish Resettlement Corps (*Polski Korpus Przystosobienia i Rozmieszczenia* – PKPR), a paramilitary unit under British command. During the two-year period of service, they had courses intended to prepare them for new civilian trades (for example as watchmakers, carpenters, shoemakers, or tailors) as well as English language courses. 114,000 people passed through PKPR up to the end of 1946, and 91,000 settled in various Western European countries and in America. The real “permanent” number of soldier-emigrants was only to be definitively set in later years.

The literary melting-pot of the Second Corps

Alongside its imposing martial achievements, the Second Corps also made a huge contribution to wartime Polish culture, as an environment in which many great writers worked. There were novelists (Gustaw Herling-Grudziński, Teodor Parnicki, Józef Czapski, Melchior Wańkowicz, Roman Brandstaetter) poets (of which more in a moment) and remarkable reporters and journalists (Adolf Bocheński, Juliusz Mieroszewski, Jerzy Giedroyc). Many magazines were produced (there were eighty in Italy alone at the end of the war), with “White Eagle” at the forefront.⁶

6 I write more about this in my book: Justyna Chłap-Nowakowa, *Sybir, Bliski Wschód, Monte Cassino. Środowisko poetyckie 2. Korpusu i jego twórczość* (Kraków: Arcana, 2004).

Some were at phenomenal level of editorial and literary quality, as well as being very diverse in character. It was around these that the cultural life of the Second Corps organised itself: they became a true “forge” of literary talents, notably of poetry. Many books were published (from both new and classic literature, for example the hundred-volume “White Eagle Library” edited by Jerzy Giedroyc as well as more than fifty volumes of poetry), along with textbooks and brochures. At the same time, military publishing units (the Publishing Section and Cultural and Press Section of the Second Corps) and civilian publishers (the Palestinian publishing house “W Drodze”; the “Literary Institute”⁷ coming out of the Second Corps) functioned superbly as educational publishers, meeting the burning educational needs of Polish children evacuated from the Soviet Union. Leisure institutions were also unusually inventive, especially the theatres: for example, the *Czołówka Rewiowa* and *Czołówka Teatralna*.

The most numerous group among the writers of the Second Corps were the poets. The list of authors – “professionals” and amateurs – publishing work during the war (in the press, in anthologies, and in individual volumes) runs to more than eighty names. The number of people writing poetry, however, was significantly higher.

The poetic elite of the Second Corps, restricted here to some several names, was created by both authors well-known before the war and those who made their debuts during wartime. The list of authors includes poets with personal experience of the Soviet Union. They were: Władysław Broniewski, the most renowned and highly-esteemed poet of the Second Corps; Józef Bujnowski and Marian Czuchnowski – two leaders of the pre-war poetic *avant garde*; Feliks Konarski and Kazimierz Krukowski – connected before the war, as in the Second Corps, with the cabaret and theatre; finally Anatol Krakowiecki, Beata Obertyńska,⁸ Anatol Stern and Tadeusz Wittlin. The following were linked with the Carpathian Brigade: the superb pre-war satirist and cabaret artist Marian Hemar,⁹ the leader of the “Carpathian” poets (among other things the author of the hymn *The Carpathian Brigade*) and creator of soldiers’

7 Founded by Jerzy Giedroyc in Rome in Spring 1946 (from where it moved to Paris, publishing amongst other things the monthly magazine “Kultura”) the Literary Institute was for years one of the most important centres of emigrant Polish literature.

8 Both were authors of terrifying volumes of memoirs recalling their Soviet experiences: Anatol Krakowiecki, *Książka o Kołymie* (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy “Veritas”, 1950) and Beata Obertyńska (under the name Marta Rudzka), *W domu niewoli* (Rzym: Oddział Kultury i Prasy 2. Korpusu, 1946).

9 Hemar was not formally attached to the Second Corps (indeed he left the ranks of the Corps in 1942 and went to London), however, in respect of his long-time and soldierly in spirit output, he was regarded by the soldiers of the Second Corps as “theirs”.

theatre; Stanisław Młodożeniec, a colourful pre-war futurist. Ksawery Glinka, a poet who made his debut before the First World War, settled in Jerusalem in 1942. And finally, a very interesting group made up of those freed mainly from German camps: Bronisław Przyłuski, Stanisław Czernik, Tadeusz Sułkowski, Kazimierz Sowiński and Adolf Fierla.

In the group of less experienced authors, who turned to poetry only in the war years, those who had come from the Soviet Union also dominated: Czesław Bednarczyk, Zdzisław Broncel, Jerzy Dołęga-Kowalewski, Stefan Legeżyński, Artur Międzyrzecki, Henryk Mirzwiński, Jan Olechowski, Halina Terlecka, Janusz Wedow, Jerzy Woszczyński and Józef Żywina. The young faction of the Carpathians was created by Bogumił Witalis Andrzejewski, Bolesław Kобрzyński, Jerzy Laskowski and Tadeusz Sowicki. Maria Petry stayed in Palestine for the duration of the war, whereas Józefa Radzymińska and Zofia Górka were the leaders of the “Italian influence”. (Most of the above-mentioned also either wrote or translated poetry after the war).

The works of these poets (as well as many others, less well-known), scattered among many journals, daily papers and magazines, was saved in large measure due to the efforts of Jan Bielatowicz, a Carpathian Brigade poet and also a superb literary critic, who collected these verses in four anthologies corresponding to periods in the history of the Second Corps.¹⁰

This explosion of poetic creativity was understandable – poetry gave authors the chance to express reactions almost instantly; writing live became not only a commentary and chronicle of contemporary events, but also a seismograph, expressing common moods and feelings. It was at the same time a instrument of immediately influencing the reader.

Soldierly poetry achieved the scale of a mass phenomenon, spontaneous and to a large degree uniform. The shape of the verse was formed above all around the experience of the Polish romantics, from whom were “borrowed” not only motifs, phraseology and vocabulary, but also melody, rhythm, stylistic figures, versification and the appellative function of the texts.¹¹ The most obvious sign of the vitality of these models

10 *Poezja Karpacka. Zbiór wierszy żołnierzy Brygady Strzelców Karpackich*, ed. Jan Bielatowicz (Jerozolima: W Drodze, 1944) (hereafter *PK*); *Azja i Afryka. Antologia poezji polskiej na Środkowym Wschodzie*, ed. Jan Bielatowicz (Palestyna: Oddz. Propagandy i Kultury D-twa Armii Polskiej na Wschodzie, 1944) (hereafter *AiA*); *Nasze granice w Monte Cassino. Antologia walki*, ed. Jan Bielatowicz (Rzym: Oddział Kultury i Prasy 2. Korpusu, 1945) (hereafter *NgMC*); *Przyływ. Poeci 2. Korpusu*, ed. Jan Bielatowicz (Rzym: Oddział Kultury i Prasy 2. Korpusu, 1946) (hereafter *Prz*).

11 Another set of models was provided by “Skamander”, a pre-war poetry group which was unusually popular and fashionable, but also worthwhile.

in soldierly poetry along with the feeling of spiritual continuity with their predecessors was the appeal to the deepest layers of the national consciousness.¹² At the same time these themes were updated: they were put in a contemporary context, in order, however, that they remain recognisable and readable as references.

In the case of less able poets, this uniformity, repetition and aesthetic conservatism certainly resulted from lack of skill in going beyond the forms. When talking, however, about poetic individuality it represented a deliberate resignation from innovation, with respect to reader expectations and the needs of the moment: the reader (or student) would better understand the content in a familiar form.

The situation in which these soldier-poets or soldier-exiles found themselves led to the consolidation of the poetic community. They created a situational-biographical community; the biographies of the poets, though individual, can be grouped into types.¹³ They did not, however, form programmatic groups or groups based on generations. The feeling of connection with their fellow writers-in-arms and their readers was, however, very strong. This explains the frequent use of the first person plural – in the name of the collective, touching on subjects significant for all, or expressing common feelings and experiences – often common to the entire nation.¹⁴ It was undoubtedly a romantic inheritance.

Wanderers

Regarding the world presented in the poetry of Second Corps, we see at once its unprecedented variety; deepening our analysis, however, we see many similarities, the most important of which in the perception of time and space in the pattern of a road or path.

The first and most obvious issue concerning the role of time as a fundamental element of the presented world is the very clear presence of historical *caesurae* marking the beginning of the given theme or thematic

12 See, among others: “Ktokolwiek jesteś bez ojczyzny...” *Topika polskiej współczesnej poezji emigracyjnej* ed. Wojciech Ligęza, Wojciech Wyskiel, Łódź 1995; Jerzy Jarzębski, *W Polsce czyli wszędzie* (Warszawa: PEN, 1992).

13 Wojciech Ligęza has written about this: idem, “Między autentykiem a mitem”, [the introduction] in: *Wiatr nas nosi po świecie. Antologia polskiej poezji powstałej na obczyźnie 1939–1945*, ed. Bogusław Klimaszewski, Wojciech Ligęza (Kraków: Baran i Suszczyński, 1993), 20.

14 Józef Wittlin, “Blaski i cienie wygnania”, in: idem, *Orfeusz w piekle* (Paryż: Instytut Literacki, 1963), 139–152.

thread (the points marking the ends are not as clear). Undoubtedly, important dates were such thematic borders: the outbreak of war; the invasion of Poland by the Soviet Union; the early formation of the Polish Army in the USSR; dates of particular battles; “Yalta”; and of course the end of the war, marking the beginning of emigration.

Another truism is the unevenness with which time flows (of course this means the perception of the flow of time), depending on the situation in which the lyrical subject found itself. In exile time passed slowly (exile was a centuries-long torture), while when acting, and especially when soldiers entered battle, things were otherwise: time passed much more quickly. Individual problems led to a reduced perception of time to one of its episodes or aspects, depending on the “privileges” of, for example, the past (the time of recollections), the present or the future – depending on the character of the poem. Very often, for example, recalling country or one’s nearest and dearest, although painful, allowed exile to forget their present suffering for a moment. There existed only the past, living in memories, and the future, with its one true fixed point – return and a final end to suffering. In other works, generally more pessimistic, there existed only the present, without any kind of past or future perspectives.

The central theme forming the time-perception of the world presented in soldier poetry, and very present in the poetry of Second Corps, was the motif of the road or path. It appeared, however, with manifold changes, in all stages of the wartime wanderings of the Anders Army. Beginning with the descriptions of the wartime road to the Army – through the “green line”, via Hungary, to the Carpathian Brigade, from France, Romania, from the camps, prisons or oflags (POW camps for officers), through wartime wandering, and then soldierly march “do Polski” – to Poland, and then the post-war road to emigration. The fundamental metamorphoses of this motif are best shown by the poetry of soldiers evacuated from the USSR.

At once, we see in their path the deportation to Siberia, *the country of livid fog* (Seweryn Ehrlich, *Northern Dawn*, *AiA*) signifying the deaths of their compatriots on this hellish journey. Most often, the picture is of travel in crowded cattle-cars. Sometimes these are terrifyingly naturalistic descriptions (Jerzy Bazarewski, *Road to the North*, *AiA* or Beata Obertyńska *In a cattle-car*¹⁵) when those who are otherwise very economical, surprise us with their cool “technical” precision (Bohdan

15 Obertyńska, *W domu niewoli*, 352.

Ożarowski, *Echelons*¹⁶). In other works the road appears only in a roundabout way (for example, in Letter by A. Krakowiecki, the only trace of the 43-day journey to Kolyma is the *crowded heaven of the car*). The path of some to the lager was by river, on so-called barges (Beata Obertyńska, *Peczora*¹⁷). In the poem *The Rain is Falling*¹⁸ by Czyżewski, we see how *the ranks tug the wanderer* (an unnamed blusterer who died in 1942) *to the east*, symbols referring straight back to the romantic vision. It was always, however, an unknown road, whose length in time and space was not defined.

And then began the wandering through the soviet nameless hell (Beata Obertyńska, *Peczora*). Dante's Hell with its motif of circles became a particularly effective metaphor for Siberia. All roads led beneath the whistle of the whip¹⁹ (Bolesław Redzisz, *Bonfire at Vologda*): or building railways *in the "white nights" and in the dark half-night of the snowstorm* where each *had to dig and carry wheelbarrows/ with seven cubic metres of frozen earth* (Stanisław Brochwicz-Lewiński *Road to Poland*²⁰) or logging taiga forest (Jerzy Woszczyński, *Lumberjack, AiA*) or while "touring" the Gulag Archipelago – as with wrote Czuchnowski in his autobiographical poem, *Writing, AiA*, in which he enumerated his camps – "health resorts" (Odessa, Kharkhov, Gorky, Kotlas and Uchta). But this forced displacement was devoid of purpose for these prisoners and exiles; with time it became a road to nowhere, with no end and often without hope that any other fate but loss and death was possible (Halina Terlecka, *Steppe*²¹). Another romantic theme returns here: the lonely grave in a foreign land.

16 Bohdan Ożarowski, *Droga do ojczyzny. ZSRR. Środkowy Wschód. Italia. Anglia* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1990), 20. All of the references to his poetry in this study come from this volume.

17 Obertyńska, *W domu niewoli*, 348.

18 (?) Czyżewski, "Spływa deszcz", *Junak* 3/13 (1945): 3.

19 The whip of course is one of the lexical traces of how the twentieth-century Siberia was regarded through the prism of the experiences of the romantics. The majority of verses by Redzisz come from the volume Bolesław Redzisz, *Droga do Polski* (Bagdad: Wydział Informacji i Propagandy A.P. na Wschodzie, 1943); other citations will be given individually.

20 All citations from Brochwicz-Lewiński come from the volume Stanisław Brochwicz-Lewiński, *Droga do Polski. Sekstyny niepolityczne* (Jerozolima: published by the author, 1946).

21 All citations from Terlecka come from the volume Halina Terlecka, *Stepem i oceanem* (Edynburg: Składnica Księgarska, 1944).

Soldiers on the road to Poland

The opposite of such a time perception came very suddenly, created by external, non-literary factors – the formation of the Polish Army in the USSR. Martyrological themes did not, it is true, disappear altogether, but the road ceased to be a wandering one, but became a march or pilgrimage with a strictly directed aim. The aim, of course, was Poland. The division between the wanderer and the pilgrim was of course, inherited from the romantics.²² In contrast to the wanderer, the pilgrim knows the purpose and aim of his path – a holy purpose. (The mix of religious of patriotic and religious feelings meant that Poland became something sacred, even a *second Holy Land*, as Hemar wrote). Similarly, the theme of the collective Polish pilgrimage was revived. However, the symbol of the ragged soldier-wanderer, although recalling romanticism, was truly developed by Stanisław Wyspiański and Stefan Żeromski, part of the early twentieth-century literary foundation of Polish independence.

The happy turn of fate, whose external, but symbolic sign was the putting on of uniform (Zdzisław Broncel, *Virtuti Militarii, AiA*; Czesław Dobek,²³ *We are again an Army*) and the mood of hope and expectation did not fail to leave its mark on the time-perception of poetry. This time the present almost disappears, covered by the future: the suffering of “today” ceases to matter in the context of the joyous prospects for the future (F. Konarski, *They walked...*²⁴). The mood of those days is reflected in the titles of the mass of verse which appeared (Jerzy Bazarewski, *Return*,²⁵ Józef Żywina, *The road before me*²⁶) or in the titles of the

22 Compare with Irena Maciejewska, “Topika tradycji narodowych”, in: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, ed. Alina Brodzka, Mirosława Puchalska, Małgorzata Semczuk, Anna Sobolewska, Ewa Szary-Matywiecka (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992), 1124–1130; as well as Anna Nasiłowska, “Topika-Motywy-Tematy”, in: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, 1078–1082; as well as Wojciech Ligeża, “Problematyka ‘miejsz wspólnych’ we współczesnej polskiej poezji emigracyjnej”, in: “*Ktokolwiek jesteś bez ojczyzny...*” *Topika polskiej poezji emigracyjnej*, 19–43.

23 Czesław Dobek, “Jesteśmy znowu wojskiem”, *Orzeł Biały* 2/1 (1942): 3.

24 All the wartime verses by Konarski come from the volume F. Konarski, *Piosenki z plecaka Helenki* (Rzym: published by the author, 1946), the post-war references from *Wiersze sercem pisane...* (Chicago: Hollywood Press, 1972).

25 Jerzy Bazarewski, “Powrót”, *Na Szlaku Kresowej* 2/7 (1945): 19. Published also: *Junak* 3/13 (1945): 27.

26 Józef Żywina, “Przedemną drogą”, in: idem, *Rozmowa z księżycem* (Rzym: Oddział Kultury i Prasy 2. Korpusu, 1945), 19.

collections published in the Middle East (for example Janusz Wedow, *On the road to the fatherland*, Bolesław Redzisz, *The Road to Poland*)²⁷.

Of course, the motif of the return to Poland appeared in works written before the amnesty, especially in prayers or letters (replacing real letters, which were of course impossible to send). These visions of return, however, though extremely evocative, remained dreams, devoid of any clear prognosis in regard to the time and manner of actual return (characteristic of poetry in the army):

The sweet word “fatherland”, the holy word “Poland”...
O, when will the Lord give me these great words
As once again a new reality and clarity?
(Halina Terlecka, *Confession to the fatherland*)

The road taken by the former exiles will not be *easy, straight or kind* (Czesław Rosiński, *Today and tomorrow*) when they leave the gate of the camp in Buzuluk symbolising liberation. In any case, in their striving they will not be happy, though their reward and cheer was to be the hope expressed in the words of General Anders that “perhaps not all of us, but we shall get there”. This very attitude, characteristic of all the poetry of Second Corps, can be found in one of the best-known works from this period:

Cadets, leader of the team, there is no death: there is an order
Every grave is a trench, every body a signpost
(Władysław Broniewski, *The Road*)

Visions of a victorious return appeared as general leitmotifs in the songs composed in the Soviet Polish Army, and also later in the Middle East.

The same perception of time and space, in which all roads lead to Poland, is also characteristic of the poetry of the Carpathians, whose aim – *through the Carpathians to Poland* – was defined soon after the creation of the Brigade. This slogan was immortalised by, among others, two Carpathian hymns: in *The Carpathian Brigade* by Hemar and *The Soldier’s Song* by Młodożeniec.

27 Janusz Wedow, *W drodze do ojczyzny. Wiersze wybrane* (Tel Awiiw: Harcerskie Biuro Inform., 1942); Bolesław Redzisz, *Droga do Polski* (Bagdad: Korpus Oficerski 18. Pułku Piechoty, 1943).

The certainty that nothing would now stop them in their march to the fatherland was also associated with the ranian shore. The former exiles and soviet prisoners greeted by *clamorous streets, exotic clothes* (Bohdan Ożarowski, *Letter to my sister*²⁸), by the new and unknown world of the Orient. Before they had begun to recognise the exotic “otherness” of this world (Ludwika Biesiadowska, *The day today*²⁹) they perceived the characteristic that was most important to them: that this was a truly free world. In all works there appear traces of joy and disbelief in their luck (*It's hard to believe, my God, / That the growing shore – is Iran* (Artur Międzyrzecki, *Port Pahlevi. Joyfully I remember Pahlevi* is similar).

A feeling of liberation and reawakening from the edge of death dominated, along with the consciousness that the change in their fortune was a sign of God's grace – *O, God, is it true that you once again give us life?* – asked Wedow. The end of the journey, though distant – through the *fatherland of the unknown*, as Zygmunt Nowak wrote in his poem *I return again* – seemed however beautifully clear.

Descriptions of the Middle Eastern World

The oriental world soon began to appear in soldiers' poetry (in the poetry of the “Carpathians” it was evident much earlier). The poets of Second Corps, finding themselves in the Middle East, willingly attached themselves to various romantic visions of the east which had endured in Polish poetry of the nineteenth century and to the oriental travels of the romantics (to the eastern accents in Mickiewicz's *Crimean Sonnets*, but especially to the works of Juliusz Słowacki³⁰ inspired by his voyages to Egypt, the Holy Land, Syria, Lebanon, and also Greece and Italy). They also referred to the biblical themes the romantics had made their own (especially the exile and the journey to the Promised Land as well as the tears by the rivers of Babylon).

The motif of the path of exile, well-known from the exile poetry of the nineteenth and twentieth centuries, returned: the echo of Psalm 137 was heard actually *by the rivers of Babylon* (Jan Olechowski, *Refugees*;

28 Ożarowski, *Droga do ojczyzny*, 45.

29 Ludwika Biesiadowska, *Po drodze. Zbiór poezji po drodze z Wilna czy Nowogródka na Syberię, a przez Persję, Irak, Palestynę i Egipt do Turcji* (Glasgow: Książnica Polska, 1945).

30 The travels of Słowacki are described in minute detail by Ryszard Przybylski in: idem, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982).

AiA, Ksawery Glinka, *Refugees*³¹) and, on the other hand, it is a road for which the guide is the Son of God suffering on the road to Golgotha (Artur Międzyrzecki, *The Road, AiA*).

The short stay of the army in the hospitable lands of Iran did not bring forth great fruits in poetry (though poets do note it, for example in the titles of volumes³²): the brevity of their stay was reflected in the poem by Stefan Legeżyński bearing the title *Persia Fleeing*³³ (crossed by a transport column taking troops to Iraq). Iran appears instead as a legendary country of gardens and Persian nightingales, as a world of indescribable, softly defined contours (Bolesław Kobrzyński, *Royal Palm* from *The Sincere Guide*; Artur Międzyrzecki, *Kermanshah*³⁴).

Only in Iraq did poetry based on eastern motives formed an avalanche. Most was written about Baghdad. Some described its beauty and atmosphere from the thousand and one nights of fairy tales (Bolesław Redzisz, *Baghdad, AiA*; similarly Jan Zaściński, *Legend from Baghdad*³⁵): others preferred its homeliness, the atmosphere colonised by the presence of the army:

A forest of minarets,
One looks at the Arabs
But suddenly hears
“Panie kapral, bakszysz” –
The Polish town of Baghdad.
(W. Broniewski, *The Polish Town of Baghdad, AiA*)

A sensitivity to finding similarities to distant lands in the landscapes before them starts to appear, along with places and views from Poland that are dear to the heart (characteristic, of course, not only of verses about Iraq). Janusz Wedow sees in the waters of the Tigris *the foam of the Prut* (*On the Tigris* from the volume *Returning by sail*), Kazimierz

31 All verses by Ksawery Glinka are taken from the volume: idem, *Krwawa Róża. Wiersze* (Jerozolima: published by the author, 1944).

32 Czesław Bednarczyk, *Na postojach. Irak. Iran. Palestyna. Liban* (Tel-Awiv: published by the author, 1943) and the volume by Biesiadowska, already mentioned above (foot-note 28).

33 The verses by Stefan Legeżyński, “Persja uciekająca”, in: idem, *Sydria. Wiersze jerozolimskie* (Tel-Awiv: “Przez Łądy i Morza”, 1944), 3.

34 The majority of verses by Artur Międzyrzecki are taken from the volume: idem, *Namiot z Kanady. Wiersze 1942–1944. Rosja-Iran-Irak-Palestyna-Liban-Egipt* (Tel-Awiv: “Przez Łądy i Morza”, 1944); other citations will be given individually.

35 Jan Zaściński, “Legenda z Bagdadu” in: idem, *Pieśń o Warze* (Warszawa: Bellona, 1999); all references to this poet come from this volume.

Nałęcz saw the Dniestr (*Evening on the Tigris; AiA*), Anatol Krakowiecki however paces the streets of Baghdad always seeing Poland (poems from the volume *On the flying carpet*).

However, despite the momentary illusion of homeliness, everything became thoroughly alien, even *steps are ringing without sense, like foreign words*, as Jan Olechowski wrote in *Nights in Mosul (AiA)*. A similar impossibility of finding oneself in this world, where the heart does not feel if it is winter, or if the day is hot, became the subject of the poem *In Baghdad* by Jan Bielatowicz.

Joy sometimes sweetens the experience of a foreign land when familiar birds come into view: sparrows, starlings, storks (S. Legeżyński, *Starlings*, A. Krakowiecki, *Storks*). However, the sight of birds returning to Poland evokes nostalgia (Władysław Marynowicz, *Flight of the Starlings*³⁶), leading the author to thoughts of return to his dear ones, to his own place.

Although Iraq was not remembered negatively by Poles, the day the army moved on was the most important day of their time there (A. Międzyrzecki, *My Kirkuk, the last morning in Khanaquin*). The road would lead them through the Holy Land.

It was in Palestine that the lion's share of Second Corps's Middle Eastern poetry would be written. Here also the poetry was most varied, it breathed "with the whole chest"; military and wartime themes would be subordinated to descriptive, reflective, religious and erotic lyrics. The Carpathians were "permanent residents" – among well-known corners, friendly "Polish" shops run by Jews from Poland, restaurants serving schnitzel, Polish *bigos* and vodka, and bands playing "Polish pieces". In this wonderful atmosphere those who had come from Russia felt a thirst for Polishness. For them the transition from the house of slavery to the Holy Land was also a great religious experience. Thus, was in spite of the intensification of military exercises, the stay in Palestine became at the same time a pilgrimage along biblical trails.

From the huge variety of verse composed in Palestine (prayers both collective and personal, litany, confessions of faith, verse about the Virgin Mary, countless works concerning religious holidays, messianic-martyrological lyrics, etc.). I am going to consider only those works in which the motif of "holy places" appears. These are not, however, something the soldier-poets passed by with indifference, by the way – they became the object of pilgrimages by the soldiers. Their faith was renewed there; there they sought faith and found it. In these works we

36 Władysław Marynowicz, "Odlot szpaków", *Przy Kierownicy w Tobruku* 3, no. spec. (July 1943): 9.

can observe a clear change from the works with the feeling of wandering: hope appears, along with distance in respect to their suffering – the road home no longer scares them.

The Old Testament is evoked often: the Egyptian desert and Sinai (J. Żywin *Sinai*, from the volume *Conversation with the moon*); Carmel, where *the Prophet Elijah had his holy visions/ Pure virgins, poczety without zmaza* (Vlastistil Hofman, *Carmel*, from the volume *Through suffering to freedom*) and the eternal and earthly *Valley of Jozafat* (B. Kobrzyński, *Valley of Jozafat*).

The poetry of this period is above all, however, rooted in the New Testament: the soldiers' stay in the Holy Land is a pilgrimage over *the land on which God walked* (C. Bednarczyk, *Promised Land*, from the volume *Halted*) and where one can still find Him (Teodozja Lisiewicz, *On the road to Jerusalem, AiA*).

The most works are devoted to a contemplation of the passion of Jesus and its stations (Vlastimil Hofman *Golgotha*; Janusz Wedow *Gethsemane*). It is also the grave of Christ around which *stood a Polish guard* (Marian Hemar, *Guard*, from the volume *Two Holy Lands*). This event, described in the first stanza of the poem, in later portions loses its present-day “momentary” character, becoming a clear foretelling of Polish messianism: the Polish guard will *stand for eternity - / Covering Cross and Earth*. And finally there is one more place: the road to Emaus. Here from the mouth of the encountered Christ fall the most important words concerning the fate of Poland: Resurrection, just as I rose again... (Janusz Wedow, *I am already returning, AiA*).

In verse written in Egypt (and equally in the earlier poetry by the Carpathians as by the work produced before the evacuation of Second Corps to Italy), both history and the present day are postponed before the reader's eyes: the pyramids,³⁷ the Sphinx, the Nile, Suez, Alexandria (Adam Jaman, *The Return of the Polish Brigade. An Egyptian Ballad; Pk*), Cairo (Tadeusz Wittlin, *Write home first, AiA*; Czesław Bednarczyk, *Cairo, AiA*). They are postponed for life on the borderlands of various cultures and continents. In the work of the Carpathian the wartime face

37 These motifs, the pyramids and the Sphinx, enjoyed popularity, although in certain poems there is a lack of enthusiasm for their power and indestructibility, and indifference towards their age and the events which they have witnessed. The pyramids are, however, a universal symbol of tyranny (Stefan Legeżyński, “Suez Canal”, in: idem, *Sydria*, 7), their power built on the deaths of countless victims (J. Laskowski, *Not necessary...*). In such a vision the connection between the building of the pyramids and of the canals in the north is easily made (this was, at least, how the former exiles saw it, for example Legeżyński in “Pyramids”, in idem, *Sydria*, 8).

of Africa is also presented: of Tobruk, and the heroic defence of the fortress-city (Tadeusz Sowicki, *Tobruk*, Eugeniusz Kaminski, ***. *For the Transport Staff*,³⁸ Vlastimil Hofman, *The cemetery in Tobruk*, from the volume *Through the darkness...*).

Reflective or even philosophical lyrics, however, remained on the margins of soldier-poetry – the wartime reality was not favourable for them: first the fighting by the Carpathian Brigade and then – in the works of the “second phase” of Egyptian poetry – soaring above the feverish atmosphere of waiting for the evacuation to Italy and to battle (Artur Międzyrzecki, *Cairo Glances*).

Iran, Iraq, Palestine, Egypt – they were only phases on the road to the fatherland of one’s dreams. And even if they drew the attention of soldiers and poets, it was only for a moment, to then become an enchanting recollection. The next phase, in Italy, was supposed to lead straight to Poland.

From the land of Italy to...

The poetry of the Italian period is, like the Middle Eastern verse, “road poetry”. It was a road which led the soldiers, and among them the “poets of the march” (A. Międzyrzecki, *Poets of the march*), the whole length of Italy: *how much of the road along Italian rivers have we covered*, Józef Bujnowski asks rhetorically in his rhapsody *In the sun and blood* (from the volume *Birches in flames*). This aim is seen in the mere titles of poetry (for example, Jerzy Bazarewski, *Via Romagnola*, Bolesław Kobrzyński, *Via Adriatica*: both in *NgMC*) or in the creation of whole cycles of poetry reflecting the displacement of Second Corps over the map, an example of which might be the work of Wiktor Szach and Czesław Bednarczyk, who described the “odyssey” of the *grey soldier*.

At the same time, alongside an abundant descriptive-reflective literature a powerful current of fatalistic literature sprang into being (similar in spirit to the earlier poetry by the Carpathians). It is a particular “report” of the progress of the whole campaign by the Polish soldier, of which only a fragment is included in Bielatowicz’s anthology *Our limits at Monte Cassino*.³⁹ The above-mentioned descriptions of the Italian march are accompanied by “moments from history” – the traces of Dabrowski’s

38 Eugeniusz Kaminski, “***. Służbie transportowej”, *Przy Kierownicy w Tobruku* 1/100 (1941): 1.

39 See also Róża Krystyna Jaworska, “L’Italia in tempo di guerra. Immagini della penisola da Taranto a Bologna, nella opere dei soldati del Second Corpo d’ Armata polacco”, in: *Viaggiatori Polacchi in Italia. Biblioteca del viaggio in Italia* 28, ed. Emanuele Kanceff,

legions (for example, citations or paraphrases of the Polish national anthem, are included in many works, such as *The Road* by Konarski, from the volume, *Verses written from the heart*, giving encouragement that *from the land of Italy it is not far to Poland!*).

The most numerous type of poems were those devoted to the battle of Monte Cassino, as if in this battle was encapsulated everything most important for those fighting in Italy: a chance of the direct fight with the Germans for which they had waited so long, a chance to show the world that Poland had not perished, had in fact achieved victory through heroism, desperate courage and determination and, finally, the hope that this victory would weigh upon the sphere where the fate of Poland would be decided. The work whose popularity would outstrip all others was written during the battle and immediately venerated by those fighting – the song *Red Poppies on Monte Cassino* (words by Feliks Konarski, music by Alfred Schuetz), as symbolic as it was literal, describing the poppies red from Polish blood. In second place came the verse-manifesto by Władysław Broniewski, titled *Monte Cassino (NgMC)*, showing the determination of those fighting, whom even the greatest losses do not halt in their angry march – to Poland, of course.⁴⁰

In descriptive-reflective lyrics two kinds of works dominate: one type describing the landscape, and another the culture of Italy – its literature, sculptures, painting (also important are Polish souvenirs of Italy), the remains of antiquity, and even some papal themes. In the landscape poetry we find a way of looking at the wanderings of the Anders Army familiar from an earlier period: perceiving its beauty along with its strangeness (Artur Międzyrzecki, *I am alien here, I am different here*⁴¹). Wandering through Italy, *the barbarians in green battle-dress from the North* (Helena Zelwerowicz, *Layer*⁴²) – *blind with yearning* – are aware that in other circumstances they would be fascinated with Italy.

There are, however, works such as *Italia bella (NgMC)* by Jan Olechowski, in which there is an unquenchable delight. From them is received a highly populist and clichéd picture of Italy – of the Italian sky, of beautiful Italian women, melodies ringing in the ear, vineyards, the traces of antiquity, cypresses (J. Zaściński, *Avenue of Cypresses*). It is

Richard Lewanski (Geneve: Centro Interuniversitario di Richerche sul “Viaggio in Italia”, 1988).

40 The title of the anthology *Our limits at Monte Cassino* is a quote from this poem.

41 Artur Międzyrzecki, “Ja jestem tutaj obcy, ja jestem tutaj inny”, *Na Szlaku Kresowej* 2/10 (1945): 13.

42 Helena Zelwerowicz, “Ścieżka”, *Ochotniczka* 4/4 (1946): 14.

worth mentioning as well that both Italy and the Italians are treated with true sympathy, as a country damaged by the war (B. Obertyńska, *Margherita*), and fascism is treated in the poetry of the Second Corps – with some exceptions – as a closed, almost nonexistent, subject.

With the passage of time, descriptive or martial themes began to replace politics. If even the Teheran conference remained (as a subject of verse) in the shadow of the military successes of the Second Corps, Yalta provoked an avalanche: it created a common and complete “about-face” in mood. It also caused a general change in the organisation of time and space in soldierly poetry: circumstances created models similar to those developed in the soviet period – the vision of exile, either unending or undefined, returned. In a less pessimistic version there was a lengthening of perspective: in space as in time.

Lost illusions. Toward emigration

The end of the war, which finally made clear the futility of hopes for independence, frustrated hopes that the behind-the-scenes shift of the allies towards Poland was a misunderstanding which they would retreat from when we threw onto the scale our victories, our suffering, our blood shed *for your freedom*. Such ‘calculations’ – reminding the allies of our swiftly belittled and unmentioned service for which we would not only receive no reward, but not expect one either, was most sharply presented by poet-satirists led by Marian Hemar (in *Pathetic Satires*) and Feliks Konarski – but done collectively (*the cemeteries grow, all the time distant from the Vistula...* we read in *Hexameters, AiA*, by Bolesław Kobrzyński). These texts were normally written in a tone of the bitterest irony and sarcasm (the presence of which was signalled by, among other things, the use of quotation marks, and which tone characterised a significant part of the political poetry of the soldier-poets).

Political problems discussed in the poetry of this period (and later) revolved around the issue of Polish independence – its loss and the possibility of winning it back. From this, the list of the most frequently-occurring motifs and themes is fairly predictable. The most important was the necessity of continued fighting, the loneliness of Poland, the betrayal by the Allies, soviet power in Poland, and visions (whether optimistic or pessimistic) of Poland’s future, and, lastly, the decision to return to Poland or remain in foreign lands – as emigrants.

“Yalta” is, strictly speaking, a rallying-cry or signal, the sound of which brings to mind a whole host of associations and the whole field

of antecedents and consequences: if there had been no Yalta, the whole post-war world would have looked different. If there had been no Teheran, no Yalta, no San Francisco, no Potsdam – the *successive criminal pacts and mirages* (Witold Szyfer, *Spring*; see also *Our rye* by Anatol Krakowiecki; *The Empty armchair* by Konarski; *The Philosopher's Stone* by Hemar)⁴³ – we would be free, and May 1945 would also represent a true end to the war for Poland, and not also the anniversary of the soldiers' emigration... The term Yalta is automatically associated with others (chronologically earlier): the hated Curzon line (representing the new eastern border forced on Poland) and the Atlantic Treaty, the fine-sounding but lying declaration of which Poland believed in (and, as Konarski wrote in *Yalta* it did not mean believing *Judas*, who *instead of silver took in his hand / the Atlantic Treaty...!*)

This led to the devaluation of words before treated as unambiguous, such as “liberation”, “freedom” and “victory” – which Poles do not speak differently, but in quotation marks (Józef Bujnowski, *In Praise of “Victory”*, from the volume *Birches in flames*).

The religious poems of this period ceased to be “simple” prayers for return: motifs from exile poetry started to appear, as the heretofore steadfast soldierly “spirit” fought despairingly with downfall. *Prayer* by Jan Olechowski is representative of this group.⁴⁴

One of the main problems in this poetic political journalism is the changing position of Poland in relation to the allies as a result of unfolding events. Initially (until December 1943, that is, until the Teheran Declaration), although one could find a feeling of regret and accusation for the abandonment of Poland by the West in September 1939, an attitude of forgiveness and of not looking back dominated. The confirmed alliance, already from our point of view certified in blood, meant that hope in the common march to victory dominated (Marian Hemar, *To the Allies*, Lucjan Paff, *To the Friends of the English*, Jerzy Bazarewski, *Friendship*).⁴⁵

In the verses appearing at the end of 1943, however, a new note appeared. Although Poland at last fought arm-in-arm with other *allies*,

43 Witold Szyfer, “Wiosna”, *Na Szlaku Kresowej* 2/2-3 (1945): 25; Anatol Krakowiecki, “Nasze żyto”, in: idem, *Na latającym dywanie* (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy “Veritas”, 1951), 31.

44 Jan Olechowski, “Modlitwa”, in: idem, *Prostą jak sosna wyrosnąć...* (Rzym: Oddział i Prasy 2. Korpusu, 1944), 85.

45 Marian Hemar, “Do aliantów”, in: idem, *Dwie Ziemie Święte* (Londyn: King & Staples, 1942), 14–15; Lucjan Paff, “Do przyjaciół Anglików”, in: idem, *Jutro odwet* (Tel Awiw, 1943), 46–47; Jerzy Bazarewski, “Przyjaźń”, in: Kultury, *Antologia poezji polskiej 1939–1945*, ed. Stanisław Lam (Paryż: Księgarnia Polska w Paryżu, 1945), 130.

a resignation from the frequently-used “we” of earlier verses (we, meaning Poland and the rest of the allies) and the appearance of a duality: “we” meaning “Poles” and “them” meaning the allies.

It is important to note, however, that this “us and them” did not refer to other soldiers – brothers-in-arms – but to the *lords of the cabinet*. (Churchill became a focus for Polish criticism of the allies, for example in *The Road to Poland* by Stanisław Brochowicz-Lewiński). Allied soldiers, however, are on “our side” (Marian Hemar, *Prophecy*).⁴⁶

The main principle which organises poems describing the relations between the lyrical “us” and “you” or “them” is polarisation: on one extreme is the moral victory of Poland, the absolute certainty in the rightness of Polish opinions (“for us there is no discussion” wrote Józef Bujnowski⁴⁷) and the indisputable justness of the Polish position. On the other, there is the brutal force of the *red executioner* and the treachery of the *British lions* and the *stars*. There was treachery and breaking of promises – and a “conspiracy of silence”. A common theme was the search for parallels between the behaviour of the allies and that of Judas and Pilate. Prophetic verses also appeared, concerning the future fates of Poland and the treacherous allies: for us awaited a hard, lonely struggle, with a final victory (*justice we shall achieve alone*) and rebirth; for them nothing waited – On Europe’s fallen neck / Flow the young men (speaking of Poles) wrote Redzisz in his poem *Idziemy* (We go).⁴⁸

The treachery of the allies was not only in cabinet. The propaganda of the allies also misled and betrayed us – whether speaking of political impotence or total subordination. The verse by Sowicki *** (inc. *Before you throw on him your beautiful reportage in the press*) published on 5 June 1944⁴⁹ (for example, the British censor did not allow open discussion of Soviet crimes in Katyn during the war).

The honour of the Poles is another important and frequently-emphasised theme in the vision of the Poles in those works underlining the difference between “you” and “us”. Their word is sacred for them, though they must pay the highest price for it: *And we are of that nation for whom our word - / Though it dies, it does not break. It will come to a bad end, but it will keep the promise* (Marian Hemar, *Conversation with a soldier*).

46 Marian Hemar, “Przepowiednia”, in: idem, *Lata londyńskie* (Londyn: Stowarzyszenie Pisarzy Polskich, 1946), 32.

47 Józef Bujnowski, “Dla nas dyskusji nie ma”, in: idem, *Brzozom w płomieniach* (Włochy: Referat Kultury i Prasy Bazy 2. Korpusu, 1945), 12.

48 Bolesław Redzisz, “Idziemy”, *Pion* 1/1 (Bejrut, 1946): 1.

49 Tadeusz Sowicki, *** (inc. “Nim rzucicie swój świętny reportaż na prasę”), in: *Goniec Karpacki* 3/14 (1944), 3; also in: *Nasze granice w Monte Cassino. Antologia walki*, 171.

Adolf Fierla, in *The Soldier's Ballad (Prz)* writes in turn of the pride which is not only the surest, but also the last shield of the steadfast Polish soldier who, losing everything, knows how to enjoy that *in this pride the world could not shake his faith...*

Just as Poles are presented a special people, a “chosen people” so their country is “chosen” in its unity and mission. Poland is *the conscience of the world* (Marian Hemar, *Introductory article*), it is the Ark of true values, of which *Prophecy* by Hemar speaks so movingly. It will be a *new capital of the world* (Jan Olechowski, *New Capital of the World*), a *new Jerusalem*, to which *will be directed a new crusade* (Marian Hemar, *Prophecy*).

In order to fulfil these dreams of regaining “former” Poland, it would be necessary to defeat the “darkness in the East” and also retaining the spark of hope in one’s own return to Poland. In works declaring the will for further struggle the unity of thought among soldiers is stressed. The total solidarity of General Anders himself (the leader of *their souls and honour*) with the attitudes of his soldiers was an extraordinarily important factor in reinforcing these views.

AND FROM THE WOUNDS WILL BE POLAND, WHOLE

Or – General, Leader –

FROM THE WOUNDS WILL BE OUR COMMON DEATH!⁵⁰

In this direction ran the majority of poems envisioning a future return, whether armed or not. It was, though, not an easy future to place in time: some saw it near, almost within reach, while others ran from such optimism, placing the return in the distant, undefined “sometime” (Jerzy Bzarewski, *Return*⁵¹).

In *Greeting* by Marian Czuchnowski the return to the country is to take place not long from “today”; but in turn the “today” described in the course of the poem is left undefined.⁵²

Perhaps they did not reach Warsaw today
 Though they crossed so many countries and seas
 They think of the homeland. With a bagnet in hand [...]
 And they go onward. The march is unbroken.

50 Witold Szyfer, “Generałowi”, *Na Szlaku Kresowej* 1/14 (1944): 4.

51 Bzarewski, *Powrót*, 19.

52 Marian Czuchnowski, “Powitanie”, in: idem, *Pola minowe* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1951), 13.

There were, however, works which – in a more or less categorical manner – spoke of the decision to remain outside Poland and explained the reasons for such a decision. Bolesław Kобрzyński, in his poem *Hexameters* written five years after the outbreak of war, has not yet made a final decision, but rather the clearly-expressed fear of his lyrical subject – a soldier – not so much about the chances of return in general, but rather the chances of finding the road to the Poland from which the war exiled him. When they say to you: Poland – think on it for a moment / Let instinct tell you or the homeland you will miss.

The emptiness and confusion connected with the possible return to Poland (or rather, with the impossibility of regaining the world that has been lost) is the leading motif in a cycle of poems by Józefa Radzymińska (*Grey years, On a difficult return, Interesting end, Foreign freedom*⁵³).

The tone of satire by Hemar is less pessimistic and angrier and more categorical: endurance in refusal, in refusing to return (*because if they want to go home - / They want to return to their own* – Marian Hemar, *The Return*), in refusing to find a *modus vivendi* with the country which has “gone soviet” is their duty. He attacks the allied poets encouraging Poles to return harshly for covering cynicism and falsehood with their blandishments (M. Hemar, *Liberum veto*).

The Bread of Emigration

At last the day dawned, when they were *no longer soldiers, but civilians, / no longer victors, but losers* (Feliks Konarski, *Conversation with Nina*⁵⁴) finding themselves on English shores. In truth, not all of the Second Corps was evacuated to England, and it was not the “final destination” for all, but England is, however, the place where the history of Second Corps as an active military unit draws to a close, and with it the history of its soldier-poetry – from here its place will be taken by emigrant poetry⁵⁵.

The keys to understanding the political status of the emigrant are the words temporariness, uncertainty and impermanence. They describe effectively life in the alien English world (*na angielskiej*

53 Józefa Radzymińska, “Lata siwe”, “O powrocie trudnym”, “Kres ciekawy”, “Obca wolność”, in: *Przyływ. Poeci 2 Korpusu*, 92–95.

54 Feliks Konarski, *Rozmowa z Niną*. Recording from F. Konarski’s author’s evening in London (POSK) 28 VI 1985; from the article author’s archive.

55 The world of “Polish London” is very well presented in Rafał Habielski’s book *Polski Londyn* (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2000).

obczyźnie), existence in the station waiting-room (Kelner), waiting for the train. Olechowski wrote about this in a poetic diagnosis of the time (Jan Olechowski, *Impermanence*⁵⁶). Even the passing of many years in emigration did not change this at all: *Though time weakens the hand and darkens the memory [...] we were, are and will be – on the march!*⁵⁷

This unearthly “impermanence” means that for many the years of emigration were wasted and fruitless for “real life”. Bednarczyk, as cited earlier, underlines this, and returned to the theme many times in later poems (*Meeting of emigrants, Biographical fragments, “The Tourist”*,⁵⁸ *Deluge*⁵⁹) Time spent distant from Poland, even such a long time, appears empty: it is a period of suspension. At the same time they were wanderers, tourists: *In the camp they made me a nomad: “Poles...tourists” / And a tourist I became, a tourist without a land / With a foreign passport in my homeland* (Czesław Bednarczyk, “Tourist”).

Impermanence was often a necessity, but it happened – with the passing of years – that it became a conscious choice. The choice of a life “from a suitcase”, the decision to not arrange things “permanently”, if it would be sign of becoming accustomed to the status of a “resettled” emigrant and resignation from the feeling that one always marched towards home. A related phenomenon was observed many times in the poetry of soldiers in the early phases of the war: a lack of enthusiasm to perceive and value the beauty of the world they passed, except when it in some way evoked associations with distant Poland. This simple rejection was, however, two-sided: the wanderers did not want or know how to understand this alien world, but the world did not succeed in understanding the situation and soul-condition of the Poles. This was again true in England. Writing of this, without bitterness or accusation against the English, Jan Olechowski, in another “emigrant” verse *In London: a foreign river – I know. You don’t understand / And you don’t believe. You don’t believe.* England was not Poland, it could not therefore be a motherland – it was a stepmother, entirely alien and unwanted. *The heart – wrote Obertyńska – pulling away from that land [...] can never, anywhere else / Accept or put down roots...*⁶⁰

56 J. Olechowski, “Prowizoryczność”, in: idem, *Chwila nocna. Poezje 1945–1950* (Londyn, 1950), 43.

57 Jan Janas, “W marszu”, in: *Śląsk pamięci Monte Cassino*, ed. Witold Źdanowicz (Katowice: Muzeum Śląskie, 1999), 276.

58 See in Czesław Bednarczyk, *Rodzaje niezgodności* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1979), 58.

59 See Czesław Bednarczyk, “Potop”, in: idem, *Ziemia trudna* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1954), 20.

60 Beata Obertyńska, “Jak to się stało...”, in: eadem, *Wiersze wybrane* (Warszawa: PIW, 1983), 187.

War poetry, independent of its time or place of creation, is a treasure of universal motifs. It is only necessary to refer to one powerful anthology of war poetry (from Homer to Bosnia) edited by Kenneth Baker⁶¹ to find “eternal” themes of the road and of soldierly wandering. They each have their ends: either death or return to the family hearth (according to the principle of “either with a shield or on a shield”). In the poetry of the Second Corps it is different: return becomes a dream, always receding, and to the roles of soldier and wanderer is added the role of emigrant – and all three become simultaneously true. Soldiers prepared for this threefold role by recalling the romantic tradition of the Great Emigration.

It is worth deciding how Poland changed in these verses, depending on the time and place in which they were created. In works written during the war it remains the country that was left in September 1939, pre-war Poland. In ruins, but known and near. In works written after Yalta, the view changes and splits. From one side in political verses we see a country torn in half by the new eastern border, governed *at the will of the bloody Tsars of Moscow*. On the other, however, we see, under the hated “Muscovite” face, the true face of Poland which no foreign power will ever vanquish as long as the homeland lives in the hearts of its children.

Choosing life in exile, soldiers sentenced themselves to nostalgia – an incurable illness on foreign territory. Each of these writers had their own answers to the question of what they missed most, but their visions of Poland – of course, the “real” one – only appear to differ. Some present a very clear, if idyllic, view in which Poland appears only as a country of unusual beauty. Others present pictures closer to reality, peasant-like, stripped from charm. However, both build a yearning mood of familiarity, evoking a feeling of homeliness and Polishness (perhaps not perfect, but their own!) They do this with simple things, as though it were only necessary to describe a few signs, to make this world present once again. (These *loci comunes* are most often home, family, family, familiar flora, etc.).

Perhaps the most beautiful picture of Poland is from a distance, free of cheap decoration, exaggerated idealism and in any case presenting a country not only ideal but also sacred, in the poem *Earth* by Bronisław Przyłuski.⁶² This poem timelessly expresses the feeling common to all emigrants:

61 *The Faber Book of War Poetry*, ed. Kenneth Baker (London: Faber and Faber, 1997).

62 Bronisław Przyłuski, *Ziemia*, in: idem, *Obrona mgieł* (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy “Veritas”, 1949), 38.

Perhaps further on, in another country,
 A warmer sun beyond the threshold
 But we say it with cooling lips
 That such an earth will be in paradise.

Bibliography

Sources

- Baker Kenneth (ed.), *The Faber Book of War Poetry* (London: Faber and Faber, 1997). Bednarczyk Czesław, *Na postojach. Irak. Iran. Palestyna. Liban* (Tel-Awiv: published by the author, 1943).
- Bednarczyk Czesław, *Rodzaje niezgodności* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1979).
- Bednarczyk Czesław, *Ziemia trudna* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1954).
- Bielatowicz Jan (ed.), *Azja i Afryka. Antologia poezji polskiej na Środkowym Wschodzie* (Palestyna: Oddz. Propagandy i Kultury D-twa Armii Polskiej na Wschodzie, 1944).
- Bielatowicz Jan (ed.), *Nasze granice w Monte Cassino. Antologia walki* (Rzym: Oddział Kultury i Prasy 2. Korpusu, 1945).
- Bielatowicz Jan (ed.), *Poezja karpacka. Zbiór wierszy żołnierzy Brygady Strzelców Karpackich* (Jerusalem: W Drodze, 1944).
- Bielatowicz Jan (ed.), *Przyptyw. Poeci 2. Korpusu* (Rzym: Oddział Kultury i Prasy 2. Korpusu, 1946).
- Biesiadowska Ludwika, *Po drodze. Zbiór poezji po drodze z Wilna czy Nowogródka na Syberię, a przez Persję, Irak, Palestynę i Egipt do Turcji* (Glasgow: Książnica Polska, 1945).
- Brochwicz-Lewiński Stanisław, *Droga do Polski. Sekstyny niepolityczne* (Jerozolima: published by the author, 1946).
- Bujnowski Józef, *Brzozom w płomieniach* (Włochy: Referat Kultury i Prasy Bazy 2. Korpusu, 1945).
- Czuchnowski Marian, *Pola minowe* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1951).
- Glinka Ksawery, *Krwawa róża. Wiersze* (Jerozolima: published by the author, 1944).
- Hemar Marian, *Dwie Ziemie Święte* (Londyn: King & Staples, 1942).
- Hemar Marian, *Lata londyńskie* (Londyn: Stowarzyszenie Pisarzy Polskich, 1946).
- Konarski Feliks, *Piosenki z plecaka Helenki* (Rzym: published by the author, 1946).
- Konarski Feliks, *Rozmowa z Niną*. Recording from F. Konarski's author's evening in London, POSK, 28 06 1985; from the article author's archive.
- Konarski Feliks, *Wiersze sercem pisane...* (Chicago: Hollywood Press, 1972).
- Krakowiecki Anatol, *Książka o Kołymie* (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy "Veritas", 1950).

- Krakowiecki Anatol, *Na latającym dywanie* (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy "Veritas", 1951).
- Lam Stanisław (ed.), *Antologia poezji polskiej 1939–1945* (Paryż: Księgarnia Polska w Paryżu, 1945).
- Legeżyński Stefan, *Sydria. Wiersze Jerozolimskie* (Tel-Awiv: "Przez Łądy i Morza", 1944).
- Międzyrzecki Artur, *Namiot z Kanady. Wiersze 1942–1944. Rosja-Iran-Irak-Palestyna-Liban-Egipt* (Tel-Awiv: "Przez Łądy i Morza", 1944).
- Obertyńska Beata (under the name Marta Rudzka), *W domu niewoli* (Rzym: Oddział Kultury i Prasy 2. Korpusu, 1946).
- Obertyńska Beata, *W domu niewoli* (Warszawa: PAX, 1991).
- Obertyńska Beata, *Wiersze wybrane* (Warszawa: PIW, 1983).
- Olechowski Jan, *Chwila nocna. Poezje 1945–1950* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1950).
- Olechowski Jan, *Prostą jak sosna wyrosnąć...* (Rzym: Oddział Kultury i Prasy 2. Korpusu, 1944).
- Ożarowski Bohdan, *Droga do ojczyzny. ZSRR. Środkowy Wschód. Italia. Anglia* (Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1990).
- Paff Lucjan, *Jutro odwet* (Tel Awiv: Drukarnia Azriel, 1943).
- Przyłuski Bronisław, *Obrona mgieł* (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy "Veritas", 1949).
- Redzisz Bolesław, *Droga do Polski* (Bagdad: Wydział Informacji i Propagandy A.P. na Wschodzie, 1943).
- Terlecka Halina, *Stepem i oceanem* (Edynburg: Składnica Księgarska, 1944).
- Wedow Janusz, *W drodze do ojczyzny. Wiersze wybrane* (Tel Awiv: Harcerskie Biuro Inform., 1942).
- Wittlin Józef, *Orfeusz w piekle* (Paryż: Instytut Literacki, 1963).
- Zaściński Jan, *Pieśń o Warze* (Warszawa: Bellona, 1999).
- Żdanowicz Witold (ed.), *Śląsk pamięci Monte Cassino* (Katowice: Muzeum Śląskie, 1999).
- Żywina Józef, *Rozmowa z księżycem* (Rzym: Oddział Kultury i Prasy 2. Korpusu, 1945).

Poems published in the press

- Kaminski Eugeniusz, "***", *Przy Kierownicy w Tobruku* 1/100 (1941): 1.
- Marynowicz Władysław, "Odlot szpaków", *Przy Kierownicy w Tobruku* 3, no. spec. (July 1943): 9.
- Międzyrzecki Artur, "Ja jestem tutaj obcy, ja jestem tutaj inny...", *Na Szlaku Kresowej* 2/10 (1945): 13.
- Redzisz Bolesław, "Idziemy", *Pion* (Bejrut) 1/1 (1946): 1.
- Dobek Czesław, "Jesteśmy znowu wojskiem", *Orzeł Biały* 2/1 (1942): 3.
- Szyfer Witold, "Generałowi". *Na Szlaku Kresowej* 1/14 (1944): 4.
- Szyfer Witold, "Wiosna". *Na Szlaku Kresowej* 2/2-3 (1945): 25.
- (?) Czyżewski, "Spływa deszcz", *Junak* 3/13 (1945): 3.

Sowicki Tadeusz, “***”, *Goniec Karpacki* 3/14 (1944): 3.

Zelwerowicz Helena, “Ścieżka”. *Ochotniczka* 4/4 (1946): 14.

Bazarewski Jerzy, “Powrót”, *Na Szlaku Kresowej* 2/7 (1945): 19.

Monographies and chapters

Chłap-Nowakowa Justyna, *Sybir, Bliski Wschód, Monte Cassino. Środowisko poetyckie 2. Korpusu i jego twórczość* (Kraków: ARCANA, 2004).

Dybciaak Krzysztof, “Powojenne spory. (Światopogląd emigracyjnego piśmiennictwa na terenie Wielkiej Brytanii w latach 1945–1956”, *Arka* 5/1 (1987): 22–36.

Habielski Rafał, *Polski Londyn* (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2000).

Jarzębski Jerzy, *W Polsce czyli wszędzie* (Warszawa: PEN, 1992).

Jaworska Róża Krystyna, “L’ Italia in tempo di guerra. Immagini della penisola da Taranto a Bologna, nella opere dei soldati del Second Corpo d’ Armata polacco”. In: Emanuele Kanceff and Richard Lewanski (ed.), *Viaggiatori Polacchi in Italia, Biblioteca del viaggio in Italia* 28 (Geneve: Centro Interuniversitario di Recherche sul “Viaggio in Italia”, 1988).

Ligęza Wojciech, “Między autentykiem a mitem”, [the introduction]. In: *Wiatr nas nosi po świecie. Antologia polskiej poezji powstałej na obczyźnie 1939–1945*, ed. Bogusław Klimaszewski, Wojciech Ligęza (Kraków: Baran i Suszczyński, 1993), 17–41.

Ligęza Wojciech, “Problematyka ‘miejsc wspólnych’ we współczesnej polskiej poezji emigracyjnej”. In: “*Ktokolwiek jesteś bez ojczyzny...*” *Topika polskiej współczesnej poezji emigracyjnej*, ed. Wojciech Ligęza, Wojciech Wyskiel (Łódź: Biblioteka, 1995), 19–43.

Maciejewska Irena, “Topika tradycji narodowych”. In: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, ed. Alina Brodzka, Mirosława Puchalska, Małgorzata Semczuk, Anna Sobolewska, Ewa Szary-Matywiecka (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992), 1124–1130.

Nasiłowska Anna, “Topika-Motywy-Tematy”. In: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, ed. Alina Brodzka, Mirosława Puchalska, Małgorzata Semczuk, Anna Sobolewska, Ewa Szary-Matywiecka (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992), 1078–1082.

Przybylski Ryszard, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982).

Tomasz Pawlikowski

ORCID: 0000-0003-0618-611X
Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy
Biblioteka Główna Województwa Mazowieckiego

Rola i znaczenie ks. Romana Darowskiego SJ (1935–2017) w badaniach dziejów filozofii polskiej

**The Role and Importance of Father Roman
Darowski SJ (1935–2017) in Research on
the History of Polish Philosophy**

Abstrakt

Celem podjętych rozważań jest ustalenie cech charakterystycznych badań filozofii polskiej prowadzonych przez o. Romana Darowskiego SJ (1935–2017). Głównym materiałem źródłowym są jego publikacje oraz ich recenzje. Literatura przedmiotowa jest nieliczna. Przy powyższym zadaniu naturalnym sposobem postępowania (metodą) wydaje się prześledzenie informacji biograficznych i publikacji autora, by na podstawie uzyskanego zarysu twórczości ustalić właściwe jej cechy oraz sformułować narzucające się uwagi. Artykuł zawiera przegląd najważniejszych prac Romana Darowskiego dotyczących filozofii polskiej. Zachowuje układ chronologiczny, z niewielkimi odstępstwami. Informacje biograficzne wskazywały czas i okoliczności powstania niektórych omawianych tekstów. Poczynione ustalenia potwierdzają tezę o wybitnych osiągnięciach Romana Darowskiego w badaniu historii filozofii polskich jezuitów od XVI do XX stulecia. Dowodzą też, że wskazał i udokumentował on w licznych publikacjach

najważniejsze dokonania jezuitów pracujących na ziemiach leżących w granicach dawnej Rzeczypospolitej. Ponadto przez lata aktywności zawodowej wypracował i zastosował z powodzeniem oryginalne metody i program badawczy, a także nakreślił kierunki działań na przyszłość.

Słowa kluczowe: Roman Darowski SJ (1935–2017), filozofia polskich jezuitów, historia filozofii polskiej, druga scholastyka, neoscholastyka

Abstract

The aim of the article to determine the characteristic features of research in Polish philosophy conducted by Father Roman Darowski SJ (1935–2017). The main source material are his publications and their reviews. The literature on the subject is sparse. When dealing with the above task, the natural method to proceed seems to be to analyze the author's biographical information and publications in order to determine its proper features based on the obtained outline of the author's work and formulate any relevant comments. The article contains an overview of the most important works of Roman Darowski on Polish philosophy. With minor deviation, it maintains the chronological order. Biographical information indicate the time and circumstances of the creation of some of the texts discussed. The findings confirm the thesis about Roman Darowski's outstanding achievements in researching the history of philosophy of Polish Jesuits from the 16th to the 20th century. They also prove that he indicated and documented in numerous publications the most important achievements of the Jesuits working in the lands located within the borders of the former Polish-Lithuanian Commonwealth. Moreover, over the years of his professional activity, he developed and successfully applied original methods and research programs, as well as outlined directions for future activities.

Keywords: Roman Darowski SJ (1935–2017), philosophy of Polish Jesuits, history of Polish philosophy, second scholasticism, neoscholasticism

Wstęp

Celem podjętych rozważań jest znalezienie elementów charakterystycznych dla badań filozofii polskiej prowadzonych przez ks. Romana Darowskiego. Przy powyższym zadaniu naturalnym sposobem postępowania (metodą) wydaje się prześledzenie informacji biograficznych i publikacji autora, by na podstawie uzyskanego zarysu twórczości ustalić właściwe jej cechy oraz sformułować narzucające się uwagi. Poniżej przedstawiam zatem przegląd najważniejszych prac Darowskiego, dotyczących

filozofii polskiej. Generalnie przebiega on w układzie chronologicznym, z niewielkimi odstępstwami. Wykorzystanie informacji biograficznych nie jest na równi uwydatnione, ale okazały się one przydatne dla wskazania czasu i okoliczności powstania niektórych omawianych tekstów.

Materiałem źródłowym były przede wszystkim publikacje Darowskiego, niekiedy zaś ich recenzje autorstwa innych osób. Z kolei literatura przedstawiająca jego dokonania lub sposób pracy okazała się bardzo skromna, choć i ona dostarczyła cennych wskazówek. Dla dopełnienia obrazu badań Darowskiego, przydatne były jego osobiste spostrzeżenia co do zadań stojących przed specjalistami interesującymi się dorobkiem filozoficznym polskich jezuitów. Znajdujemy je w kilku publikacjach autora.

Prezentowane poniżej ustalenia wydają się potwierdzać znaczącą rolę Darowskiego jako historyka filozofii polskiej, zwłaszcza tej, którą wypracowali jezuita działający na obszarach leżących niegdyś w granicach Rzeczypospolitej, nie zawsze będący Polakami – jak to niekiedy miało miejsce w przypadku pierwszych wykładowców pracujących w powstających na ziemiach polskich (od XVI w.) kolegiach jezuitickich. Nie byłoby jednak właściwe sprowadzać główną tezę artykułu do potwierdzania wybitności cenionego w środowisku specjalisty. Bardziej interesujące wydają się szczegółowe wnioski i uwagi sformułowane w podsumowaniu, dotyczące głównych odkryć, metody i programu badawczego Darowskiego, nakreślające perspektywy na przyszłość. One bowiem naświetlają rolę, jaką odgrywał w badaniu filozofii polskiej, i jego znaczenie dla rozwoju tejże dyscypliny, zwłaszcza w odniesieniu do odkrywania dokonań jezuitów.

Przegląd twórczości R. Darowskiego z zakresu historii filozofii polskiej

Pierwszy publikowany tekst filozoficzny Darowskiego *A Filosofia Polaca desde a Segunda Guerra* dotyczył najnowszych przemian w filozofii polskiej¹. W latach 1965–1969 ukazało się 8 haseł z zakresu filozofii polskiej jego autorstwa w tomach 3–6 *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* (vol. 1–18, Lisboa: Verbo, 1963–1976) i 2 hasła w tomach 3. i 6. *Enciclopedia Filosofica* (vol. 1–6, Firenze: G. C. Sansoni, 1968–1969, 2a ed.)². Tego rodzaju publikacji autor nie zaprzestał również w latach

1 Został on opublikowany w *Revista Portuguesa de Filosofia* 14 (1958), fasc. 3-4: 298–305. Por. *Fragmenta Philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80-lecia jego urodzin*, red. Wanda Pilch i Jerzy Sadowski (Kraków: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2015), 33, 237.

2 *Ibidem*, 33–34.

późniejszych. W *Powszechnej encyklopedii filozofii* (2000–2009) ukazało się bowiem 25 haseł jego autorstwa (jedno napisane wspólnie z o F. Bargielem), a w *Encyklopedii filozofii polskiej* (2011) – 44 hasła³. Napisał też 9 tekstów do *Polskiego słownika biograficznego*, poświęconych polskim filozofom jezuickim, i nieco w innych opracowaniach o charakterze encyklopedycznym⁴.

Przeglądając dorobek o. Darowskiego w zakresie filozofii polskiej, nie sposób nie zauważyć poświęconej głównie poglądom Adama Schaffa (1913–2006) rozprawy doktorskiej *La théorie marxiste de la vérité*, obronionej w 1966 na Gregorianum, a wydanej bez większych poprawek w 1973 r.⁵ Z dzisiejszej perspektywy praca ta może zostać oceniona jako rzeczowa, konfrontuje ona twierdzenia czołowego wówczas polskiego marksisty z realizmem tomistycznym oraz założeniami i tezami niemarksistowskiej logiki. Konfrontacje te pojawiają się generalnie w trzech grupach uwag krytycznych, włączonych w strukturę rozprawy. Wyprowadzane przez autora wnioski pokazują nie tyle nawet błędność czy niepoprawność głównych tez marksistowskiej koncepcji prawdy, ile uwarunkowanie ideologią, która nie przynależy do samej filozofii, współczesnej nauki czy logiki. Darowski wskazuje też na pewne niejasności czy niekonsekwencje łączenia marksistowskich twierdzeń, choćby o nadrzędnej roli praktyki nad teorią, ze współczesną logiką⁶. W konkluzjach końcowych twórczość Schaffa zostaje zestawiona z ogólną doktryną marksizmu, która również jest poddana krytyce na tle systemów filozoficznych, na których w znaczącej mierze wydaje się zasadzać⁷.

W swej rozprawie Darowski zwrócił uwagę, że ujęcie marksistowskiej teorii prawdy przez Schaffa wydaje się systematyczne i dość kompletne, ze wskazaniem i próbami wyjaśnienia wszystkich głównych problemów z nią związanych. Uwidacznia się w nim pewne zrozumienie stanowisk niemarksistowskich, np. z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej. Poza tym ujęcie to można ocenić jako nowatorskie, gdyż wcześniejsi marksiści czynili bądź oderwane uwagi, bądź podejmowali się opracowania co najwyżej pewnych elementów dotyczących problematyki prawdy. Schaff przedstawił zaś nie tylko całościowe i systematyczne jej opracowanie,

3 *Ibidem*, 56–66.

4 *Ibidem*, 34–70.

5 Roman Darowski, *La théorie marxiste de la vérité* (Rome: Sumptibus Facultatis Philosophicae Cracoviensis Societatis Jesu, 1973). Na temat wydania zob. *Ibidem*, XI–XII.

6 *Ibidem*, 97–131, 200–219, 260–268.

7 *Ibidem*, 269–294.

ale też w jakiejś mierze wykorzystał w nim niektóre ustalenia filozofii niemarksistowskiej⁸.

Do istotnych zagadnień podjętych przez polskiego marksistę Darowski zaliczył: (a) interpretację sądów fałszywych, przeczących i dotyczących przyszłości; (b) próbę rozwiązania problemu sądów bezpośrednich i pośrednich w kontekście antynomii logicznych; (c) zastosowania analogii w procesie poznania; (d) określenie stanowiska w kwestii pragmatyzmu; (e) próby doprecyzowania pojęć prawdy absolutnej (w sensie marksistowskim) i względnej. Nie uważał wszakże, by podane przez Schaffa rozwiązania były pozbawione wad, wynikających z ograniczeń w zakresie filozofii, narzucanych przez ideologię marksizmu⁹.

Darowski podkreślił, że marksiści nie wykorzystywali dostatecznie rozwiązań wnoszonych przez inne, w tym wcześniejsze, nurty filozoficzne. W szczególności unikali poznania teorii prawdy w wydaniu tomizmu, neopozytywizmu czy fenomenologii, postrzegając swoje rozwiązania jako stojące na pozycji uprzywilejowanej w stosunku do wszelkich ustaleń niemarksistowskich. Skutkiem tego nie posuwali się przez długie lata poza linie interpretacyjne wyznaczone przez własnych klasyków, a przede wszystkim przez Engelsa i Lenina. Krakowski jezuita dopiero w latach bliższych pisaniu rozprawy doktorskiej dostrzegł sygnały pewnego progressu i jakiejś postaci uwolnienia się myśli marksistowskiej od wspomnianych wytycznych. Zwracał jednak uwagę, że tę formację nadal charakteryzuje argument polegający na odwołaniu się do autorytetu klasyków marksizmu i częstym ich przywoływaniu¹⁰.

W kwestii powiązanej z problematyką prawdy przyjmowali marksiści pewne założenia, które powodowały wręcz paradoksy teoretyczne. Pierwszym z nich było twierdzenie, że poznanie i świadomość mają zasadniczo charakter indywidualny, ale zarazem uwarunkowany kolektywnie. Założenie to jest naturalnie pochodną tezy o podporządkowaniu jednostek ludzkich społeczności rozumianej jako kolektyw. Niemniej w dyskusjach marksistowskich wskazanie granicy między tym, co jednostkowe, a tym, co społeczne, nie jest wyraźne. W dodatku uwarunkowana również historycznie tzw. świadomość społeczna różni się jakościowo od sumy świadomości poszczególnych jednostek. Niesprecyzowany pozostaje ponadto udział świadomości społecznej w indywidualnej, mimo twierdzenia, że ta ostatnia ma rolę ograniczoną i wtórną wobec pierwszej¹¹.

8 *Ibidem*, 270–274.

9 *Ibidem*, 274–280.

10 *Ibidem*, 280–285.

11 *Ibidem*, 285–289.

Z powyższego wyrasta też specyficzne określenie prawdy absolutnej jako tożsamej z pełnym i doskonałym poznaniem całej rzeczywistości. Jest ono raczej nieosiągalnym ideałem poznania, a nie stopniem, który może ono kiedykolwiek osiągnąć. Tak zwana dialektyka subiektywna odrzuca identyfikację poznania, którym dysponuje jednostka ludzka, z poznaniem przypisywanym ludzkości, któremu ewentualnie można byłoby przypisać prawdę absolutną. Ludzkość z kolei jako taka nie może poznawać ani myśleć mimo przypisywanemu jej posiadaniu obiektywnego i systemowo zorganizowanego poznania naukowego, które znajduje się w ciągłej ewolucji i rozwoju¹².

Krytyka dokonywana przez niemarksistę wykazywała jeszcze jeden istotny element: częstą kwalifikację doktryn jako (a) postępowych, czyli zgodnych z „systemem poznania naukowego”, albo (b) reakcyjnych, czyli ocenianych tym samym jako fałszywe. Przy czym prymat przynależy oczywiście „poznaniu naukowemu”, z którym wszelkie poznanie indywidualne powinno docelowo stać się zgodne. W opinii Darowskiego tego typu ustawienie problemu głęboko znamionowało marksistowską teorię prawdy, jakkolwiek w rzeczywistości czerpała ona fundamenty z innych nurtów filozoficznych, których istotne rozwiązania dezawuowała. Pojmowanie prawdy i przypisanie jej wszelkim formom poznania, w tym poznaniu zmysłowemu i pojęciom, nawiązywało bowiem do poglądów Arystotelesa. Koncepcja fałszu i błędu jako poznania ograniczonego i niespójnego została zapożyczona od Hegla. Podobnie koncepcja prawdziwego systemu, w którym urzeczywistnić się miałyby prawda absolutna, przeciwstawiona prawdom względnym, a także przekonanie o nadrzędności systemu, bez uzgodnienia z którym żadna idea nie może być prawdziwa. Również u Hegla marksiści odnaleźli tezę o postępie i rozwoju systemu ku pełnej i absolutnej prawdzie. Zdaniem Darowskiego w jakiejś mierze dotyczy to też uznania praktyki za kryterium prawdy, co miałyby być pośrednim powrotem do Heglowskiej koncepcji tożsamości myśli i bytu¹³.

Rozprawa poświęcona marksistowskiej koncepcji prawdy Schaffa jest przykładem analitycznej pracy Darowskiego. Swoim charakterem odbiega od przeważających w jego twórczości syntez. I także z racji tej różnicy w stosunku do pozostałych prac zasługuje na uwzględnienie w omówieniu jego dorobku. Oprócz tej jednej monografii znalazło się w nim ponadto kilka mniejszych opracowań dotyczących polskiego marksizmu. Niemniej ten kierunek działalności został przez autora zarzucony.

12 *Ibidem*, 289–291.

13 *Ibidem*, 291–294.

Po uzyskaniu doktoratu i krótkim okresie zajmowania się problematyką antropologiczną na początku lat 70. XX w. w pracy naukowej Darowskiego nastąpiło przeorientowanie zainteresowań na badania dawnej filozofii polskiej pod wpływem – jak sam zaznaczał – zachęty ze strony ks. Bronisława Natońskiego SJ (1914–1989)¹⁴. Wstępem do nich był znamienity artykuł programowy *Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI–XVIII w)* z roku 1978, poprzedzony ukazaniem się w 1977 krótszej wersji opracowania tej samej problematyki w języku francuskim¹⁵. Tekst polski prezentuje wykaz i krótkie omówienia dostępnych wówczas opracowań bibliograficznych i historyczno-filozoficznych. Następnie przedstawia kwestię opracowań nauczania filozofii przez jezuitów, zwracając uwagę na funkcjonowanie ich szkolnictwa nie tylko w Koronie, ale też na Litwie. Akcentuje ich zasadniczo przychylny stosunek do heliocentryzmu Kopernika. XVIII-wieczną filozofię jezuicką na terenach Rzeczypospolitej ukazuje w jej konfrontacji z kartezjanizmem i nowszymi nurtami. Porusza również temat publikacji traktujących o kasacie zakonu i włączeniu się eksjezuitów w prace KEN. Omawia ponadto najnowszą literaturę przedmiotu oraz encyklopedie i słowniki, w których znajdują się wzmianki na temat filozofów jezuickich i ich filozofii. W podsumowaniu znajdujemy postulaty co do dalszych badań problematyki, w większym stopniu opartych na archiwaliach, zachowanych rękopisach i drukach szkolnych, przeważnie „Tezach” z jakiejś dziedziny filozoficznej (np. bronionych w kolegium w ramach zaliczenia przedmiotu lub dla uzyskania określonego stopnia naukowego), wydawanych w niskich nakładach przez autora lub jego mecenasa. W kontekście prezentacji literatury przedmiotu Darowski wskazywał, że w opracowaniach encyklopedycznych z reguły bardziej rozwinięty jest wątek biograficzny niż omówienia poglądów poszczególnych twórców, co można postrzegać jako brak znajomości tychże.

Jak zauważał z satysfakcją sam autor w referatach z lat 1995 i 1996, jego programowa publikacja z roku 1978 stała się w zasadzie nieaktualna, a to naturalnie z uwagi na późniejsze prace historyków filozofii, w tym niezwykle wysiłek samego o. Darowskiego¹⁶. Ogółem w latach 1978–2015

14 *Fragmenta Philosophica*, 241.

15 Pierwotnie publikowany w *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 24 (1978): 237–285. W wersji francuskiej: Roman Darowski, „État actuel des recherches sur l'enseignement de la philosophie dans les collèges des Jésuites de Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 46 (1977): 388–398.

16 Zwracał na to uwagę Stanisław Janeczek, *Historia kultury filozoficznej wolna od stereotypów*, w: *Fragmenta Philosophica*, 105–119. Wskazanie na wysiłki szerszego grona badaczy od roku 1978 pojawia się na stronach 110–111, a wzmianka o referacie

ukazało się kilkadziesiąt jego artykułów poświęconych dawniejszym i współczesnym filozofom lub teologom jezuickim, publikowanych często po polsku i dodatkowo w języku obcym (niekiedy w streszczeniu). Poza tym pojawiały się teksty o dorobku filozoficznym przedstawicieli zakonu w szerszych okresach historycznych¹⁷. Największe znaczenie wydaje się mieć tutaj pięć publikacji: *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku* (1994)¹⁸; *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku* (1998)¹⁹; *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy. Słownik autorów* (2001)²⁰; *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku. Próba syntezy. Słownik Pisarzy i wykładawców. Antologia tekstów* (2013)²¹; *Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów* (2016)²².

Pierwsza z tych prac, o charakterze monograficznym, to rozprawa habilitacyjna Darowskiego. Dokonuje ona swoistego przełomu w polskiej historii filozofii okresu drugiej scholastyki. Niezwykle cenna wydaje się już *Bibliografia*, zamieszczona po *Wprowadzeniu*. Zawiera przede wszystkim wykaz istotnych dla badań archiwaliów, w tym dokumentów rękopiśmiennych, z Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) i innych instytucji, nie tylko polskich. Ponadto obejmuje wykaz druków i rękopisów używanych do nauczania w kolegium jezuickim w Braniewie, kolegium i Akademii w Wilnie, kolegiów w Poznaniu i Kaliszu. Po omówieniu

o. Romana Darowskiego, *Z doświadczeń historyka filozofii jezuitów w dawnej Polsce*, wygłoszonym podczas zebrania w Zakładzie Historii Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk 26.09.1996, na stronie 111 (przypis 30). Tekst referatu był publikowany w *Roczniku Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie* 7 (1997–1998): 215–223. Rok wcześniej ukazał się zaś tekst o. Romana Darowskiego, *Moja życiowa przygoda z filozofią jezuitów w Polsce*, *ibidem*, 6 (1995–1996): 125–130. Był on wygłaszany na zebraniu Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 23.06.1995 i zawierał to samo spostrzeżenie autora na temat postępu prac nad historią filozofii jezuitów w Polsce.

- 17 Konkretne publikacje wskazuje bibliografia zamieszczona we *Fragmenta Philosophica*, 34–72 (z lat 1977–2016 wymienione są na stronach 36–71, poświęcone zaś o. Darowskiemu – na stronach 71–72).
- 18 Roman Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku* (Kraków: Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1994).
- 19 Roman Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku* (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1998).
- 20 Roman Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy. Słownik autorów* (Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2001).
- 21 Roman Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku. Próba syntezy. Słownik pisarzy i wykładawców. Antologia tekstów* (Kraków: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2013).
- 22 Roman Darowski, *Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów* (Kraków: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2016).

przepisów dotyczących nauczania filozofii w *Części I* przedstawia w *Części II* biografie i poglądy filozofów jezuickich z wymienionych czterech pierwszych i głównych w XVI stuleciu uczelni zakonnych w Rzeczypospolitej. Szerokie jak na stan ówczesnej literatury przedmiotu zaprezentowanie przez autora owych przepisów dostarczyło badaczom syntetycznego ujęcia podstaw programowych, normujących nauczanie filozofii w szkołach jezuickich. To cenne, gdyż bez świadomości tych wytycznych błędnie można oceniać intencje XVI-wiecznych profesorów jako dyktowane jedynie indywidualnymi przekonaniem.

Problematyka *Części II* uwzględnia kryterium chronologiczne powstawania szkół. Dlatego najpierw omawiani są profesorowie kolegium z Braniewa (rok założenia 1565): Ryszard Singleton, Jan Gerardinus i Stanisław Radzimski. Następnie kolegium w Wilnie (początki 1570) i Akademii Wileńskiej (1579): Jan Hay, Piotr Viana, Leonard Kraker, Marcin Śmigiełski, Michał Ortiz, Jakub Ortiz, Hieronim Stefanowski i Andrzej Nowak. W Poznaniu (otwarcie szkoły w 1573): Fabrycy Pallavicini, Jan Klein, Jakub Ortiz, Hieronim Stefanowski i Mateusz Bembus. Na końcu zaś przedstawiany jest jeden wykładowca kolegium w Kaliszu (utworzonego w 1584): Wojciech Rościszewski. Zakres omówienia poglądów wymienionych ograniczony jest zasadniczo do XVI w., chociaż autor przedstawił krótko kwestię wydań *Logiki* Marcina Śmigiełskiego (1618, 1634, 1638, 1658), powstałej niewątpliwie po 1600 r. Było to uzasadnione jej porównaniem ze skryptem z wykładów *Organonu* Arystotelesa, prowadzonych przez Śmigiełskiego w Wilnie, spisanych przez Stanisława Bedeńskiego w 1587 r.

Treść tej części w dużej mierze opierała się na badaniach przedstawionych we wcześniejszych publikacjach Darowskiego. Zauważalna nierówność charakterystyki dorobku poszczególnych wykładowców odzwierciedla stopień ustaleń, których zakres wynikał m.in. z obszerności dostępnego materiału. Pewna schematyczność i powtarzanie stałych elementów w opisie poglądów, z której zarzut uczynił niegdyś Stanisław Janeczka, wydaje się w tym konkretnym przypadku zamierzonym elementem charakterystyki porównawczej. W efekcie powstała cenna synteza filozofii nauczanej w szkołach jezuickich XVI-wiecznej Rzeczypospolitej²³. Ignacy Dec stwierdził, że jest to „praca pionierska”, podkreślając wykorzystanie w niej wielkiej ilości źródeł rękopiśmiennych

23 Chodzi o recenzję S. Janeczki, opublikowaną w *Rocznikach Filozoficznych* 43 (1995) 1: 256–262. Generalna ocena dzieła jest jednak bardzo pozytywna, co uwidacznia się zwłaszcza w początkowych („Otrzymaliśmy cenny dar do badania polskiej kultury filozoficznej w XVI wieku”, *ibidem*, 256) i końcowych fragmentach długiej i wnikliwej recenzji.

i drukowanych, dokumentowanie ustaleń licznymi przypisami, obecność cennych aneksów i bibliografii. Wyraził przy tym nadzieję na przygotowanie przez autora kolejnej tego typu monografii, przybliżającej filozofię jezuitów w wiekach następnych²⁴.

Spełnieniem tego życzenia wydaje się druga z wymienionych wyżej publikacji, będąca wszakże – co zaznaczył w *Przedmowie* sam autor – zbiorem przedruków 18 artykułów, 2 haseł z *Polskiego słownika biograficznego* i 2 recenzji, które ukazały się już wcześniej. Poprawione zostały jedynie dostrzeżone pomyłki i nieścisłości. Doszło nieco wyjaśnień i uzupełnień. Prace ułożone zostały w kolejności chronologicznej prezentowanych myślicieli. Na końcu umieszczona została obszerna *Bibliografia nowszych prac na temat filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku*²⁵. Mimo braku nowych opracowań książka mieści w sobie porcję materiałów niezbędnych do prowadzenia badań filozofii jezuitów tego okresu na terenie Rzeczypospolitej.

Trzecia z wymienionych – *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku* – w części zatytułowanej *Próba syntezy* przedstawia rozwój tejże filozofii do początków XXI w., przywołując najbardziej doniosłe wydarzenia XIX stulecia, m.in. wydanie nowej wersji *Ratio studiorum* w 1832 r. i encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* w 1879 r. W następstwie ostatniego dokumentu doszło – jak wiadomo – do renesansu filozofii i teologii tomistycznej. Na obu bazowały zaś zapisy *Ordinatio studiorum Provinciae Galicianae S.I.* z 1911 r., przystosowujące wdrożenie tamtych dokumentów do warunków ziem polskich. Ustanowiono m.in. trzyletnie studia filozoficzne w formacji zakonnej ze szczególnym uwzględnieniem nauczania Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Istotne znaczenie miała ponadto Konstytucja Apostolska *Deus scientiarum Dominus* Piusa XI z 1931 r., która wyraźniej zalecała wykład filozofii wedle zasad i metod Doktora Anielskiego oraz porządkowała status kościelnych uczelni, w następstwie czego Kolegium Krakowskie Księża Jezuitów przemieniono w Wydział Filozoficzny o randze ośrodka akademickiego. Z ustaleń Darowskiego wynika, że przetrwał tutaj do ok. 1970 r. zalecany w wymienionych dokumentach jednolity typ filozofii, inspirowany arystotelizmem, tomizmem i pewnymi elementami suarezjanizmu. Po Soborze Watykańskim II zaczęła się ona bardziej różnicować. Do najwybitniejszych polskich filozofów jezuickich XX stulecia należeli natomiast: Paweł Siwek (1893–1986) – profesor wielu

24 Ignacy Dec, [recenzja] „*Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Roman Darowski, Kraków 1994”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 3 (1995) 1: 121–123.

25 Roman Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, 7 (*Przedmowa*) i 361–369 (*Bibliografia*).

uniwersytetów zagranicznych; Tadeusz Ślipko (1918–2015) – etyk; Franciszek Kwiatkowski (1888–1949).

Większą część pracy stanowi *Słownik autorów*, obejmujący 107 haseł poświęconych mającym dokonania w dziedzinie filozofii jezuitom, zresztą nie tylko filozofom, ale również psychologom, historykom, specjalistom od patrystyki, pedagogom czy kulturoznawcom. Wydaje się, że jego znacznie większe rozmiary od części poprzedniej nie przesłaniają jej pod względem wartości naukowej. *Słownik* skupia się bowiem na biogramach (z natury rzeczy krótkich) i bibliografii konkretnych postaci, podczas gdy część pierwsza dostarcza oglądu całości podejmowanego w publikacji zagadnienia.

Podobny schemat przyjął Darowski w dwanaście lat późniejszej *Filozofii jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*. Praca zawiera dwie części: a) *Próbkę syntezy*; b) *Słownik autorów i wykładowców*, prezentujący biografie, bibliografie (podmiotowe i przedmiotowe) i poglądy. Przy wybitniejszych filozofach, do których o. Darowski zaliczył Mariana Morawskiego, Józefa Alojzego Dmowskiego, Wincentego Buczyńskiego, Józefa Angioliniego, Franciszka Kautnego i Jana Nuckowskiego, pojawia się dodatkowy element – *Antologia tekstów*, przyporządkowywany do omówień poszczególnych autorów. We *Wprowadzeniu* Darowski stwierdził, że przygotowując *Słownik autorów i wykładowców*, korzystał z *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995* w opracowaniu Ludwika Grzebień SJ (1996, 2004), w której przygotowanie sam był poważnie zaangażowany, a także ze *Słownika polskich teologów katolickich* (1981–), przetwarzając i uzupełniając wykorzystywane materiały²⁶. Dodawał też, że opublikowana „książka wypełnia pewną lukę w [...] badaniach nad filozofią jezuitów w Polsce, i w historii filozofii jezuitów w ogóle”, a nadto wieńczy dzieło opracowania filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XX w.

26 Roman Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, 14. Wymienione tu dzieła to: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. Ludwik Grzebień SJ et al. (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego. Instytut Kultury Religijnej; Wydawnictwo WAM, 1996; wyd. 2 – Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”; Wydawnictwo WAM, 2004); *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1–, pod red. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1981); kontynuowany pod redakcją innych osób, aktualnie ostatni t. 10, pod red. Tomasza Błaszczyka, Waldemara Glińskiego, Józefa Mandziuka (Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II; Biblioteka Narodowa; Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2019).

„Na uzupełnienie względnie na pogłębienie czekają jeszcze w szczególności następujące zagadnienia: pełniejsze opracowanie myśli filozoficznej, zwłaszcza logicznej Marcina Śmigleckiego (1563–1618), poglądy etyczne jezuitów zwłaszcza w XVII w., niezwykle bogata i różnorodna spuścizna Wojciecha Tytkowskiego (1624–1695) oraz [...] filozofia Mariana Morawskiego (1845–1901)”²⁷.

W *Próbie syntezy* Darowski koncentrował swe rozważania wokół kilku najistotniejszych kwestii. Omawiał *Ratio studiorum* z 1832 r. i jej wytyczne co do nauczania filozofii w szkołach jezuickich. Dużo uwagi poświęcił również *Propositiones ex universa philosophia* (1810) z działającej do 1820 r. Akademii Połockiej – przez pewien czas jedynej wyższej uczelni zakonnej – w całości reprodukowany w książce (26–45). Następnie przedstawił program tamtejszych studiów filozoficznych i czasopismo „Miesięcznik Połocki”. Zajął się też powstaniem Collegium Cracoviense Societatis Jesu, zapoczątkowanym zakupem posiadłości przy ul. Kopernika w Krakowie (1868) i jego działalnością. Wskazał wybitniejszych filozofów, szczególnie wyróżniając wspomnianego wyżej M. Morawskiego, a także opisał obrazujące treści nauczania w Kolegium krakowskim *Theses ex universa philosophia* (1894), wydane przez siebie kilka lat wcześniej²⁸. Omówił również działanie studium filozoficznego u bazylianów w Dobromilu, Lwowie i Ławrowie. Poświęcił też nieco miejsca *Ordinatio A.R.P.N. Petri Beckx pro triennali philosophiae studio* (1858).

Podobnie jak w poprzedniej omówionej pracy, część syntetyczna dostarcza cennej interpretacji całości problematyki, natomiast słownik skupia się na konkretnych filozofach. Można mu znów zarzucić, że poszczególne hasła nie zachowują proporcji pod względem objętości i wartości informacji. Ukazują jednak realny stan uzyskanej przez autora wiedzy, nie zawsze możliwy do poszerzenia. Decydowały tu bowiem zarówno dokonania prezentowanego myśliciela lub wykładowcy, pozostałe po nim druki i rękopisy, jak i aktualny stan literatury przedmiotu. Jak zwykle w pracach o Darowskiego cenne są dodatki bibliograficzne. Bez wątplenia *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku* stanowi istotny wkład w badanie tak dziejów filozofii zakonu, jak i filozofii polskiej w ogólności.

27 Roman Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, 15.

28 *Tezy z całej filozofii z Krakowskiego Kolegium Jezuitów (1894)*, oprac. Roman Darowski; przeł. Franciszek Bargieł przy współpr. Romana Darowskiego i Stanisława Ziemiańskiego (Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2007).

Dopełnieniem naukowej działalności Darowskiego stała się *Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów* (2016). Nie tylko dlatego, że jej publikacja zbiegła się czasowo z jego śmiercią, ale także przez to, że stanowi ona niejako wstęp do badań nad najwybitniejszym chyba dziełem filozoficznym polskiej nowożytnej scholastyki. Mamy tutaj m.in. *Podstawowe dane biograficzne Marcina Śmigleckiego* (27–31) oraz opracowanie istotnego wątku *Logika w oczach cenzorów* (41–45), gdzie autor wyjaśnia rolę rzymskich cenzur oraz dyskusji z lat 1615 i 1616 w ostatecznym zatwierdzeniu do druku dzieła. Mamy też informacje o wydaniach dzieła w rozdziale *Logika Marcina Śmigleckiego od strony formalnej* (48–51). Użytecznych informacji, co do przywoływanych w *Logice* (1618) dawnych autorów, dostarcza z kolei *Podsumowanie i wnioski końcowe* (57–62). Pewien niedosyt pozostawia główna część, zatytułowana *Przegląd treści Logiki* (63–177). Zawiera streszczenia 18 dysputacji *Logica Martini Smigleccii*. Autorem niektórych streszczeń jest o. F. Bargieł (zmarły w 2009), a części o. Darowski. Prezentują one zróżnicowany stopień wnikliwości. Cenna jest najnowsza i najbardziej kompletna *Bibliografia* dotycząca osoby i dorobku M. Śmigleckiego (15–23). Mimo mankamentów jest to obecnie najlepsza publikacja poświęcona w całości głównemu dziełu najwybitniejszego przedstawiciela polskiej drugiej scholastyki²⁹.

Z innych ważniejszych opracowań, poświęconych filozofii polskiej, należałoby wymienić następujące książki: *Wojciech Sokołowski SJ (1586–1631) i jego filozofia* (1995)³⁰; wspomiane już wyżej „*Tezy z całej filozofii*” z *Krakowskiego Kolegium Jezuitów (1894)* (2007); wydaną pod wspólną redakcją Romana Darowskiego i Stanisława Ziemiańskiego zbiorową monografię *Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). Życie i dziedzictwo* (2012)³¹. Darowski miał też pokaźny udział w przygotowaniu *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, o której już wyżej wspomniano, również jako autor wielu zamieszczonych tam haseł.

Rozpatrując całość dokonań Darowskiego, należy także wskazać jego program na przyszłość, adresowany już do kolejnych badaczy.

29 Tomasz Pawlikowski, [recenzja] „*Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów*”, opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargieł SJ, Akademia Ignatianum w Krakowie; Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 316”, *Rocznik Tomistyczny* 6 (2017): 299–302.

30 Roman Darowski, *Wojciech Sokołowski SJ (1586–1631) i jego filozofia* (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1995).

31 *Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). Życie i dziedzictwo*, red. Roman Darowski, Stanisław Ziemiański (Kraków: Wydawnictwo WAM; Wydawnictwo Ignatianum, 2012).

Znajdujemy je w *Uwagach na temat historii filozofii w Polsce* (2015)³², w których nasz autor stwierdzał:

W celu uzyskania zadowalającego stanu opracowania filozofii jezuitów w Polsce do wykonania – moim zdaniem – pozostają następujące prace:

1. Pełniejsze opracowanie filozofii, zwłaszcza logiki, Marcina Śmigleckiego (przełom XVI i XVII w.) i przebogatej spuścizny Wojciecha Tyłkowskiego (XVII w.), z XIX w. – Mariana Ignacego Morawskiego, a z XX w. Pawła Siwka i Tadeusza Ślipki;
2. Obszerniejsze opracowanie filozofii niezwiązanej z nauczaniem (filozofii pozaszkolnej). Na pogłębione studium zasługuje tzw. „filozofia obywatelska”, czyli filozofia społeczna i polityczna, której typowym przedstawicielem jest zwłaszcza Piotr Skarga;
3. Obszerniejsze opracowanie problematyki etycznej w XVII i XVIII w.³³

Darowski zachęcał także do uświadamiania dokonań polskiej filozofii poprzez: 1. publikowanie obszernych streszczeń książek i artykułów rodzimych autorów w językach obcych; 2. wydawanie w tychże „przynajmniej niektórych (całych) prac i czasopism”; 3. uczestnictwo w międzynarodowych wydarzeniach naukowych; 4. udostępnianie własnych publikacji w internecie³⁴. Nie trzeba nikogo przekonywać, że środki te stosował również sam. Temu celowi służy też od początku zainicjowane przezeń jezuickie czasopismo „Forum Philosophicum”, wydawane od 1996, co zresztą potwierdza *Przedmowa* do pierwszego wydanego numeru³⁵.

Podsumowanie

Zainteresowanie filozofią polską było obecne we wszystkich okresach twórczości o. Darowskiego. Do lat 70. XX w. jego publikacje dotyczyły głównie czasów po II wojnie światowej. Oprócz niewielkich opracowań, zapoczątkowanych artykułem *A Filosofia Polaca desde a Segunda Guerra*,

32 Tekst Romana Darowskiego opublikowany w: *Fragmenta Philosophica*, 237–243 [pierwiodruk: *Historia filozofii polskiej. Dokonania – Poszukiwania – Projekty*, red. Anna Dziedzic i in. (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2007), 31–35].

33 *Ibidem*, 242.

34 *Ibidem*, 240–241.

35 „FORUM will be published once a year in English, French, German, Italian, Spanish, Latin and Polish. The articles in Polish will be followed by extensive summaries in foreign languages” – Roman Darowski, „Foreword”, *Forum Philosophicum* 1 (1996): 5.

zamieszczonym w „Revista Portuguesa de Filosofia” (1958), najważniejsza była w tym okresie niewątpliwie rozprawa doktorska *La théorie marxiste de la vérité* (1966), wydana po kilku latach drukiem (1973). Zawiera ona pogłębioną analizę marksistowskiej teorii prawdy w ujęciu Schaffa, uzupełnioną szerokimi uwagami krytycznymi z pozycji niemarksistowskich. Wyrażały one również uznanie jego dokonań, w szczególności usystematyzowania doktryny marksizmu w dziedzinie prawdy. Niekonsekwencje dostrzegał Darowski głównie w próbach łączenia elementów marksistowskich z pewnymi koncepcjami współczesnej logiki, choć jednocześnie oceniał te próby jako przejaw swoistego otwierania się marksizmu na inne nurty myślowe. Słabo dopracowanymi wydawały mu się koncepcja prawdy absolutnej w sensie zupełnego systemu poznania naukowego i praktyki jako kryterium prawdziwości teorii. Jako negatywne zjawiska wskazał dzielenie przez marksistów poglądów filozoficznych na postępowe i reakcyjne oraz stawianie z założenia własnego stanowiska w pozycji uprzywilejowanej względem innych przy ignorowaniu ich dokonań. Na tym tle pozytywnie oceniał postawę Schaffa, podejmującego dyskusję z nurtami niemarksistowskimi.

Zupełnie nowy etap w badaniach naukowych Darowskiego zaczął się ok. roku 1978, kiedy ukazał się jego tekst *Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI–XVIII w.)*. Nie tylko porządkował on dotychczasowe ustalenia w określonej w tytule dziedzinie, ale był pierwszym z kilkudziesięciu jej poświęconych, pisanych nie tylko zresztą przez Darowskiego, ale i przez innych badaczy. Ukazały się też cztery obszernie książki dokumentujące osiągnięcia filozofów jezuickich działających w okresach: XVI, XVII–XVIII, XIX i XX stulecia na terenach Rzeczypospolitej. Były one różnej wagi merytorycznej, gdyż pierwsza, dotycząca początków działania zakonu na naszych ziemiach, miała postać właściwej monografii, kolejna, obejmująca dwa kolejne wieki, stanowiła zbiór prac wcześniej publikowanych osobno, dwie ostatnie zaś książki zawierały w głównej części słownik autorów i wykładowców jezuickich, poprzedzony syntetyczną prezentacją okresu historycznego, w którym działali. Publikacja poświęcona polskiej filozofii jezuickiej XIX w. zawierała ponadto wybór tekstów. Znaczną wartość merytoryczną wydaje się posiadać również ostatnia książka Darowskiego *Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów* (2016), przybliżająca okoliczności powstania, oddziaływanie i zawartość dzieła, które miało cztery edycje: Ingolstadt (1618) i Oksford (1634, 1638 i 1658), a stanowiło prawdopodobnie najdojrzałszy owoc naszej „drugiej scholastyki”.

Darowski pozostawił po sobie także szereg mniejszych prac w postaci studiów, artykułów, recenzji i licznych haseł zamieszczanych w opracowaniach encyklopedycznych. Dotyczyły one przeważnie filozofii jezuitów działających na terenach leżących w granicach dawnej Rzeczypospolitej. W znacznej mierze treść tych prac była wykorzystywana przy przygotowywaniu wymienionych wyżej książek, niekiedy nawet wprost przedrukowywana z niewielkimi korektami. Wiązało się to z naturalnym w pracy badawczej powrotem do własnych ustaleń i uzupełnianiem ich o nowe elementy.

Głównym osiągnięciem Darowskiego w zakresie historii filozofii polskiej była dokumentacja dorobku filozoficznego jezuitów pracujących zarówno na terenie dawnej, jak też obecnej Rzeczypospolitej, następnie uporządkowanie tego dorobku i jego charakterystyka w usystematyzowany sposób, według w miarę jednolitego schematu, uwzględniającego główne dyscypliny filozoficzne. Analiza poglądów nie jest pogłębiona. Dość rozbudowane jak na badania dziejów filozofii są biogramy i bibliografie omawianych autorów. Pojawiają się także cenne ustalenia co do okoliczności powstania lub co do zakresu oddziaływania niektórych dzieł. Nie do przecenienia wydają się wykazy druków i rękopisów związanych z nauczaniem w poszczególnych kolegiach jezuickich, niekiedy będących efektem pracy ich wykładowców lub studentów. Niezwykłą dbałość przejawiał o. Darowski w zakresie badań archiwaliów i sporządzania możliwie najpełniejszej bibliografii zarówno dzieł omawianych autorów, niekiedy pozostających jeszcze w rękopisach, jak i literatury przedmiotu. Wydaje się, że w niektórych przypadkach warsztat historyka i archiwisty brał w jego twórczości górę nad warszatem historyka filozofii, którego interesują nade wszystko poglądy danego myśliciela.

Przez kilkadziesiąt lat prowadzenia badań nad filozofią jezuitów z obszaru historycznej Rzeczypospolitej Darowski ustalił oryginalne wzorce pracy i wskazał pola, na których wymagałaby ona kontynuacji lub pogłębienia przez jego następców. Również mnie zachęcał do szerszego zajęcia się filozofami jezuickimi, a wiedząc, że interesuję się konkretnie problematyką dzieła *Logica Martini Smigleccii*, podsuwał pewne wątki związane z tym dziełem, które wymagałyby opracowania. Wydaje się, że obecnie pożyteczne byłoby zarówno kontynuowanie pracy według jego metod, służących odkrywaniu i udostępnianiu szerszemu ogółowi archiwaliów, dawnych rękopisów i starodruków, wraz z prezentacją ich treści, jak i dokonywanie zaawansowanej analizy ich zawartości. W przypadku dzieł drukowanych w wiekach XVI–XVIII do tego rodzaju analizy wystarczy, poza umiejętnością jej przeprowadzania, w zasadzie znajomość filozofii scholastycznej, łaciny i stosowanych skrótów

paleograficznych. W przypadku tzw. książki współczesnej, jak umownie określa się druki zwarte wydawane od 1800 r., ten ostatni element odpada, tym łatwiejsze staje więc zadanie przed historykami filozofii. Coraz częściej trafiają się wówczas prace publikowane w języku polskim, jakkolwiek dzieła pisane po łacinie pojawiały się nawet w II połowie XX w. Praktycznym problemem może okazać się dla niektórych zatem nie tyle zapoznanie się z tekstem źródłowym w warstwie językowej, ile brak bardziej zaawansowanej niż wywiedziona z podręczników historii filozofii znajomości myśli scholastycznej i jej kontynuacji w XIX i XX w., niezbędnej do jego filozoficznej interpretacji.

Bibliografia

- Darowski Roman, „A Filosofia Polaca desde a Segunda Guerra”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 14 (1958), fasc. 3-4: 298–305.
- Darowski Roman, *La théorie marxiste de la vérité* (Rome: Sumptibus Facultatis Philosophicae Cracoviensis Societatis Jesu, 1973).
- Darowski Roman, „État actuel des recherches sur l'enseignement de la philosophie dans les collèges des Jésuites de Pologne du XVI^e au XVIII^e siècle”, *Archivum Historicum Societatis Jesu* 46 (1977): 388–398.
- Darowski Roman, „Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI–XVIII w)”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 24 (1978): 237–285.
- Darowski Roman, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku* (Kraków: Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1994).
- Darowski Roman, *Wojciech Sokołowski SJ (1586–1631) i jego filozofia* (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1995).
- Darowski Roman, „Moja życiowa przygoda z filozofią jezuitów w Polsce”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie* 6 (1995–1996): 125–130.
- Darowski Roman, „Foreword”, *Forum Philosophicum* 1 (1996): 5–6.
- Darowski Roman, „Z doświadczeń historyka filozofii jezuitów w dawnej Polsce”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie* 7 (1997–1998): 215–223.
- Darowski Roman, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku* (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1998).
- Darowski Roman, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy. Słownik autorów* (Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2001).
- Darowski Roman, *Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). Życie i dziedzictwo*, red. Roman Darowski, Stanisław Ziemiański (Kraków: Wydawnictwo WAM; Wydawnictwo Ignatianum, 2012).

- Darowski Roman, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku. Próba syntezy. Słownik Pisarzy i wykładowców. Antologia tekstów* (Kraków: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2013).
- Darowski Roman, *Uwagi na temat historii filozofii w Polsce*, w: *Historia filozofii polskiej. Dokonania – Poszukiwania – Projekty*, red. Anna Dziedzic i in. (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2007), 31–35. Przedruk w: *Fragmenta Philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80-lecia jego urodzin*, red. Wanda Pilch i Jerzy Sadowski (Kraków: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2015), 237–243.
- Darowski Roman, *Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów* (Kraków: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2016).
- Dec Ignacy, [recenzja] „*Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Roman Darowski, Kraków 1994”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 3 (1995) 1: 121–123.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. Ludwik Grzebień SI et al. (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego. Instytut Kultury Religijnej; Wydawnictwo WAM, 1996; wyd. 2 – Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”; Wydawnictwo WAM, 2004).
- Janeczek Stanisław, [recenzja] „Roman Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków: Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego 1994, ss. 447”, *Roczniki Filozoficzne* 43 (1995) 1: 256–262.
- Janeczek Stanisław, *Historia kultury filozoficznej wolna od stereotypów*, w: *Fragmenta Philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80-lecia jego urodzin*, red. Wanda Pilch i Jerzy Sadowski (Kraków: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2015), 105–119.
- Pawlikowski Tomasz, [recenzja] „*Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów*, opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargieł SJ, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 316”: *Rocznik Tomistyczny* 6 (2017): 299–302.
- Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1–, pod red. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1981); kontynuowany pod redakcją innych osób, aktualnie ostatni t. 10, pod red. Tomasza Błaszczyka, Waldemara Glińskiego, Józefa Mandziuka (Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II; Biblioteka Narodowa; Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2019).
- Tezy z całej filozofii z Krakowskiego Kolegium Jezuitów (1894)*, oprac. Roman Darowski; przeł. Franciszek Bargieł przy współpr. Romana Darowskiego i Stanisława Ziemiańskiego (Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2007).

Piotr Duchliński

ORCID: 0000-0001-9480-2730
Akademia Ignatianum w Krakowie

Tomistyczna filozofia człowieka o. prof. Romana Darowskiego SJ wobec wyzwań współczesnych nauk o człowieku. przyczynek do dyskusji nad aktualnością neotomistycznej filozofii człowieka

**Thomistic Philosophy of Man by
Prof. Roman Darowski SJ towards challenges
of contemporary Science of Man. Contribution
to the discussion on actuality of Neotomistic
Philosophy of Man**

Abstrakt

Celem artykułu jest rekonstrukcja i krytyczna ocena modelu tomistycznej filozofii człowieka, który został opracowany przez o. Romana Darowskiego. Analizy mają charakter metateoretyczny. Ich przedmiotem są teksty napisane przez o. Darowskiego w różnych okresach jego twórczości filozoficznej. W sposób szczególny uwzględniona została jego praca *Filozofia człowieka*, która miała kilka wydań. Zastosowana metoda badawcza polegała na treściowej i logicznej rekonstrukcji modelu filozofii człowieka

przedstawionego w pracy *Filozofia człowieka*. Model ten został poddany krytyce metodologicznej, która pokazała, że w obecnej sytuacji kulturowej ma on już tylko wartość historyczną. Może jednak stanowić dobry punkt wyjścia do dyskusji nad kierunkami rozwoju współczesnej antropologii tomistycznej. Rozwój ten powinien dokonywać się w krytycznym dialogu z naukowym obrazem świata.

Słowa kluczowe: filozofia polska, tomizm, antropologia, filozofia człowieka, fakty naukowe, fakty filozoficzne, neuronauki, obraz świata.

Abstract

The purpose of this article is to critical reconstruction and evaluate the model of Thomistic Philosophy of Man that was developed by Fr. Roman Darowski SJ. The analyses have a metatheoretical character. They are based on texts written by Fr. Darowski in different periods of his philosophical work. Special attention was given to his work *The Philosophy of Man*, which had several editions. The applied research method consisted in a content-related and logical reconstruction of the model of human philosophy presented in the work *The Philosophy of Man*. This model was subjected to methodological criticism, which showed that in the present cultural situation it has only historical value. However, it can be a good starting point for a discussion on the directions of development of contemporary Thomistic anthropology. This development should take place in a critical dialogue with the scientific image of the world.

Keywords: Polish philosophy, thomism, anthropology, philosophy of man, scientific facts, philosophical facts, neuroscience, image of the world.

Uwagi wstępne

Problem sformułowany tytule artykułu był już kilkakrotnie dyskutowany w rodzimej literaturze przedmiotu przez różnych autorów tomistycznych. Wspomnę tylko ks. Stanisława Kamińskiego, ks. Stanisława Kowalczyka czy o. Edmunda Morawca, a z autorów nam współczesnych Andrzeja Maryniarczyka, Piotra Stanisława Mazura czy Zbigniewa Pańpucha. Każdy z wymienionych autorów miał pomysł na rozwój antropologii tomistycznej. Bez wątpienia w swoim czasie pomysły te sprawiły, że antropologia tomistyczna zrobiła krok do przodu, stając się bardziej wrażliwą na potrzeby współczesnego człowieka, któremu coraz trudniej jest zrozumieć wyrafinowane, subtelne scholastyczne dystynkcje. Ale krok ten polegał chyba na tym, że precyzowano autonomizm antropologii wobec innych nauk i, można powiedzieć, perfekcyjnie określano obszary

tw. nieprzecinających się płaszczyzn poznawczych. Jedna zasługująca na uwagę nowość interpretacyjna, jaka w ostatnich czasach zagościła na gruncie tomistycznej antropologii, pojawiła się w pracy P. Mazura, który metodę separacji metafizycznej zaaplikował do zagadnień antropologicznych¹. Jednak nawet twórcza interpretacja została utrzymana w tonacji nieprzecinających się płaszczyzn poznawczych².

W swoich analizach nie będę referował tych, skądinąd znanych już czytelnikowi, pasjonujących poglądów. Za punkt wyjścia swoich analiz przyjmuję to, co na temat antropologii/ filozofii człowieka miał w swoim czasie, zresztą nie tak odległym, do powiedzenia ks. prof. Roman Darowski, krakowski jezuita, historyk filozofii, ale też, jak sam twierdził, filozof człowieka. Sformułowane przez niego uwagi czynię punktem wyjścia dla dyskusji sterowanej pytaniem: czy taka koncepcja antropologii jest nadal aktualna? To znaczy, czy odpowiada ona zapotrzebowaniom współczesnych ludzi na określony typ wiedzy o człowieku? Kiedy piszę o współczesności to mam na myśli Anno Domini 2022 i wszystkie te aktualnie zachodzące w kulturze przemiany, które określają hermeneutyczną samowiedzę człowieka. Ktoś jednak mógłby podnieść zarzut, że przecież potrzeby takie – czy też określone preferencje koncepcyjne – trzeba zweryfikować empirycznie. W związku z tym może to socjologia byłaby w tym wypadku lepszym polem analiz? To prawda, że najlepszym sposobem ustalenia takich antropologicznych preferencji byłoby zapytanie grupy wybranych respondentów. Nie ukrywam, że przeprowadzenie takich badań mogłoby pokazać, czego ludzkie oczekują od współczesnej antropologii, jakiej wiedzy o człowieku potrzebują. Jednakże poniższe deliberacje nie będą oparte na tego typu badaniach. W zamian proponuję trochę *a priori* analizę konceptualną, która oczywiście pozostaje na dosyć dużym poziomie ogólności. Nie będzie to jednak analiza całkowicie oderwana od konkretnego, od tego, co podsuwa nam bogata i ciekawa współczesność. Analiza poniższa, choć nie będzie wsparta twardymi danymi empirycznymi, to jednak bierze pod uwagę tzw. ducha współczesności, który naznaczony jest dynamicznymi przemianami kulturowymi i społecznymi wiążącymi się z coraz większym wpływem tzw. naukowego obrazu świata. Szybki rozwój nauk szczegółowych przyczynił się do wyraźnych w skali makro i mikro przemian kulturowych i społecznych, które bez wątplenia doprowadziły do wykrystalizowania się nowych zapotrzebowań koncepcyjnych na taki

1 Piotr Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016).

2 Szerzej zob. Piotr Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej* (Kraków: Wydawnictwo WAM – Ignatianum, 2014).

typ wiedzy o człowieku, który uwzględniałby współczesne uwarunkowania i aspiracje kondycji *homo sapiens*.

Model filozofii człowieka wypracowany przez o. R. Darowskiego SJ

Pisząc o koncepcji filozofii człowieka sformułowanej przez krakowskiego jezuitę, będę miał na myśli pewien model teoretyczny³. Prezentowany autor uprawiał filozofię człowieka w ramach tomistycznej tradycji badawczej⁴. W ramach tej tradycji bliżej mu jednak do tradycji suarezańskiej niż *stricte* Tomaszowej⁵. Ojciec Darowski opracował koncepcję filozofii człowieka, która bazuje na założeniach z jednej strony wspomnianej tradycji suarezańskiej, a z drugiej jest względnie otwarta na różne koncepcje filozofii współczesnej, które w przekonaniu krakowskiego jezuita mogą jakoś dopełnić ujęcia tomistyczne⁶. Według Darowskiego filozofia człowieka jest pełnokrwistą dyscypliną filozoficzną. Na wstępie analiz warto odnotować pewną uwagę semantyczną. Autor posługuje się terminem „filozofia człowieka”, a nie, jak to czyniło wielu autorów tomistycznych, „antropologia filozoficzna”. Sam Darowski twierdzi, że używa tych nazw zamiennie, choć zdecydowanie preferuje tę pierwszą, być może ze względów dydaktycznych, ale też – czego nie można wykluczyć – stara się wpisać we współczesny klimat filozofowania, w którym to właśnie nazwa „filozofia człowieka” jest zdecydowanie bardziej popularna niż

-
- 3 Za Jackiem Wojtysiakiem przyjmuję: „Tomistyczną koncepcję bytu należy traktować wyłącznie jako pewien model, który (z pewnego, ograniczonego, punktu widzenia) przybliży nam rzeczywistość. W modelu tym postulujemy pewne czynniki tylko po to, by spójnie przedstawić sobie rozmaite (interesujące nas) aspekty bytu i ujawniane (czy wyjaśniane) przez nie różnice: różnice między różnymi bytami przygodnymi (oraz między nimi a nicością lub tym, co najbliższe nicości), różnice w samym pojedynczym bycie przygodnym, jego różnice względem Absolutu. Istnienie jako zasada jest jednym z takich aspektów, a tomistyczna „struktura bytu” to tylko jeden z modeli, który odwzorowuje niektóre jego zróżnicowania lub uwarunkowania. Model ten nie odwzorowuje wszystkiego, a wszystko, co odwzorowuje, nie odwzorowuje z jednakową dokładnością. Dlatego model ten pozostawia wiele kwestii otwartych bądź wymaga kolejnych przybliżeń”. Jacek Wojtysiak, „Jeszcze raz o istnieniu – próba rekapitulacji”, *Roczniki Filozoficzne* 65 (2017) 4, 93–114. Uwagi te odnoszą się do filozofii człowieka.
 - 4 Brian J. Shanley OP, *Tradycja tomistyczna*, tłum. Ryszard Modarski (Kraków: W drodze, 2017).
 - 5 *Fragmenta Philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80-lecia jego urodzin*, red. Wanda Pilch, Jerzy Sadowski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015).
 - 6 Roman Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki i antologia tekstów* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008).

„antropologia”. Ta ostatnia bywa niekiedy rezerwowana dla tzw. antropologii przyrodniczej.

Darowski jest dzieckiem tradycji tomistycznej, a twórcy tej tradycji uważali, że filozofia ma charakter kolektywny. Składa się ze zbioru różnych dyscyplin, z których najważniejsza to oczywiście teoria bytu, najogólniejsza nauka o rzeczywistości. Dla krakowskiego jezuita filozofia człowieka jest zależna od całościowego obrazu świata, który wypracowała tradycja arystotelesowsko-tomistyczna. Swoje rozumienie filozofii o. Darowski umieszcza w szerszej kategorii, jaką jest tradycja badawcza filozofii chrześcijańskiej. W sposób szczególny akcentuje suarezjański rys tej tradycji. Przejdźmy jednak do samej koncepcji, czy raczej meta-koncepcji filozofii człowieka. Ojciec Darowski uzasadnia, że:

filozofia człowieka, jest istotną częścią filozofii bytu, jest *metafizyką* szczegółową. Odnosi się mianowicie do określonej postaci bytu, do tej kategorii bytu, jaką jest człowiek, jaką stanowią ludzie. Stawia typowo filozoficzne problemy i usiłuje odpowiedzieć m.in. na następujące filozoficzne pytania: Jaka jest natura i istota człowieka i jego sposób istnienia? Jakie miejsce, jaką pozycję zajmuje on wśród bytów istniejących? Co sprawia, że zajmuje on taką właśnie pozycję w świecie, czyli co ją tworzy, co ją konstytuuje i co ją ostatecznie warunkuje? Filozofia człowieka zakłada filozofię bytu (ontologię) i opiera się na niej. Zakłada też pewien zasób wiedzy empirycznej o tej kategorii bytu, jaką jest człowiek. Naturalnie, filozofia bytu i konsekwentnie filozofia człowieka zakładają także filozofię poznania, czyli teorię poznania⁷.

Zgodnie z tradycją tomistyczną filozofia człowieka jest metafizyką szczegółową. Znaczy to, że stosuje ona do wyjaśnienia fenomenu człowieka kategorie metafizyki tomistycznej. Jej przedmiotem jest określona kategoria bytu, którą jest człowiek. Dlatego tak ważny dla filozofii człowieka jest doświadczalny kontakt z przedmiotem badawczym – człowiekiem.

To, co człowiek poznaje, czyli przedmioty ludzkiego poznania, przeważnie są różne od podmiotu poznającego. W przypadku filozofii człowieka jest inaczej. Filozofia człowieka dotyczy bezpośrednio *mnie*, nas samych, to wiedza-nauka o nas. Chcemy w niej przybliżyć sobie prawdę o nas samych. Człowiek jest więc podmiotem i przedmiotem filozofii człowieka. Chcemy poznać, kim jest człowiek, pragniemy poznać jego istotę i uwarunkowania, posługując się poznaniem filozoficznym, rozumowym. Pragniemy więc poznać człowieka z pewnego, określonego punktu widzenia⁸.

7 *Ibidem*, 19.

8 *Ibidem*, 15.

Prymat doświadczenia jest jednak ograniczony. Samo doświadczenie podlega interpretacji, w której wykorzystuje się kategorie metafizyki ogólnej. U podstaw filozofii człowieka, czyli w jej punkcie wyjścia, kluczową rolę odgrywają określone pytania egzystencjalne. Darowski wyjaśnia, że:

człowiek jako istota pytająca ujawnia się zwłaszcza w tzw. pytaniach egzystencjalnych. Są to pytania dotyczące ludzkiej egzystencji, ludzkiego bytowania i struktury człowieka (od łac. *existentia* – istnienie). Są one czymś powszechnym, tj. pojawiają się u wszystkich ludzi myślących. Można je sprowadzić do trzech głównych: Kim jestem? – pytanie to – rozpatrywane z filozoficznego punktu widzenia – jest pytaniem o istotę człowieka i jego strukturę bytową. Skąd pochodzę? – pyta o genezę i przyczynę sprawczą człowieka. Dokąd zmierzam? – To pytanie o to, jaki jest sens i cel życia ludzkiego, oraz o to, co mnie czeka po tym życiu⁹.

Pytania te wyrażają zapotrzebowanie poznawcze na taką koncepcję, która byłaby zdolna w sposób satysfakcjonujący na nie odpowiedzieć. Człowiek z zasady nie zadowala się odpowiedziami częściowymi i minimalistycznymi, jeśli już stawia pytania egzystencjalne, które mają charakter mocno problematyzujący i domagają się odpowiedzi maksymalistycznych. Jeśli filozofia człowieka ma być wiedzą dostarczającą trafnych odpowiedzi na postawione pytania, to musi dysponować właściwą metodą, która pozwoli jej na sformułowanie odpowiedzi intersubiektywnie sprawdzalnych i komunikowalnych. Jeśli filozofia człowieka ma być wiedzą naukową, to musi spełniać te dwa kryteria. Filozofia człowieka posługuje się typowymi metodami filozoficznymi. Dąży do odpowiedzi na sformułowane pytania egzystencjalne i esencjalne, odnoszące się do natury ludzkiej. Darowski podkreśla, że to właśnie typ formułowanych pytań decyduje o tym, czy mamy do czynienia z filozoficzną refleksją nad człowiekiem czy też z refleksją występującą w naukach szczegółowych. Wyjaśnia:

„Pytania” w filozofii mają odmienny charakter niż w innych dziedzinach, np. w naukach szczegółowych. W filozofii dotyczą spraw podstawowych, ogólnych i ostatecznych, w innych naukach odnoszą się przeważnie do spraw szczegółowych, materialnych, konkretnych, często do rzeczy wymiernych, czaso-przestrzennych. Pytania egzystencjalne są zjawiskiem spotykanym niezwykle często, wprost powszechnym, co świadczy, że mają

9 *Ibidem*, 21

swe źródło i swą podstawę w samej naturze człowieka, muszą wypływać z jego natury. Pytania takie są dowodem istnienia w człowieku pierwiastka duchowego (duszy), gdyż dotyczą przeważnie treści oderwanych od materii, niematerialnych, duchowych¹⁰.

Filozof człowieka sam tych pytań nie tworzy. Ludzie stawiają je w sposób naturalny, spontaniczny. To ludzka natura jest źródłem podstawowych pytań egzystencjalnych. Są one świadectwem naturalnej ciekawości poznawczej; wyrażają ludzkie aspiracje i poszukiwania racjonalnych uzasadnień odnoszących się do ludzkiej egzystencji. Dlatego też, jak uzasadnia o. Darowski, samą filozofię człowieka można określić jako racjonalną próbę odpowiedzi na egzystencjalne pytania stawiane przez ludzi na przestrzeni dziejów i różnych kultur. Jeśli zaś chodzi o stosowaną metodę badania, filozof wyróżnia dwa jej etapy, które tłumaczy w sposób następujący:

etap opisowy: to zebranie, opis i wstępna interpretacja podstawowych danych dotyczących „fenomenu ludzkiego” i „faktu ludzkiego”. Jest to więc gromadzenie możliwie bogatej wiedzy na temat charakterystycznych cech człowieka jako osobnej kategorii bytu. Refleksja filozoficzna opiera się głównie na szeroko rozumianym doświadczeniu ludzkim: – i to zarówno na doświadczeniu zewnętrznym: człowiek „widziany” z zewnątrz: tak, jak się jawi, jak się nam przedstawia; jak i na doświadczeniu wewnętrznym: człowiek „doświadcza”, bada siebie, swoje „wnętrze”, czyli własne czynności poznawcze, wolitywne, emocjonalne. W tych rozważaniach uwzględnia się także wyniki różnych nauk o człowieku, zwłaszcza psychologii, antropologii kulturowej, socjologii, pedagogiki itp. Ten pierwszy etap poznawczy bywa czasem nazywany fenomenologicznym, a gromadzona w ten sposób wiedza nazywa się fenomenologią człowieka. Jest to jednak fenomenologia w innym znaczeniu niż ta, jaka charakteryzuje kierunek filozoficzny zwany fenomenologią. Drugi to etap bytowy (ontyczny, spekulatywny, metafizyczny): dalsza, pogłębiona interpretacja danych etapu pierwszego przy uwzględnieniu ogólnych zasad filozoficznych oraz ostateczne wyjaśnianie i w miarę możliwości zrozumienie bytu ludzkiego. – Ten drugi etap nazywa się także metafizyką człowieka¹¹.

Metoda składa się zatem z opisu, który dostarcza wstępnej klasyfikacji faktów, i z wyjaśnienia metafizycznego, którego zadaniem jest odpowiedzieć na szereg esencjalnych pytań. Na etapie deskryptywnym

10 *Ibidem*, 22

11 *Ibidem*, 25

pojawia się deklaracja o możliwości korzystania z fenomenologii i nauk szczegółowych. Jednak poza deklaracją wiedza ta nie znajduje swojego zastosowania. Ze względu na walory dydaktyczne Darowski proponował określony typ wykładu antropologicznych zagadnień. Objaśniał go w następujących słowach:

W naszych rozważaniach – nawiązując do tradycji – idziemy nieco inną drogą. W części zasadniczej tej publikacji (po zagadnieniach wstępnych i wprowadzających oraz po przedstawieniu dziejów filozofii, zwłaszcza filozofii człowieka) – w części: *Główne problemy filozofii człowieka* – stosujemy metodę tetyczną (tezową). Polega ona na tym, że podstawowe zagadnienia filozofii człowieka są formułowane w postaci twierdzeń (tez), które następnie są mniej lub bardziej szczegółowo rozwijane. To rozwinięcie i opracowanie tezy zawiera zwykle (choć nie zawsze) następujące elementy: stan zagadnienia, podział, wyjaśnienie pojęć, stanowiska lub opinie na dany temat oraz argumentację (dowody) udowadniającą poszczególne części (poszczególne twierdzenia) zawarte w tezie sformułowanej na początku. *Dowody* rozumie się tutaj szeroko; nieraz jest to tylko *racja* za danym twierdzeniem¹².

W swoim wykładzie filozofii człowieka krakowski jezuita nie koncentruje się na tym w jaki sposób dochodzimy do owych tez. Nie interesuje go aspekt czynności badawczych, które doprowadzają do ich sformułowania. Autor, wychodząc od gotowych tez, dąży do ich objaśnienia, w tym celu w ograniczonym stopniu powołuje się na dane doświadczenia. W filozofii człowieka ważne są dwa typy doświadczeń: „wewnętrzne i zewnętrzne. Doświadczenie, o którym wyżej mowa, bywa – najogólniej biorąc – wewnętrzne i zewnętrzne. Doświadczenie wewnętrzne to bezpośrednie poznanie własnego „ja” i własnych czynności poznawczych, wolitywnych, emocjonalnych. Doświadczenie zewnętrzne to poznanie przedmiotów istniejących „na zewnątrz”, poza podmiotem poznającym, w otaczającym nas świecie”¹³. Na takim sposobie wykładu zagadnień zaważyła przede wszystkim tradycja suarezjańska, do której przyznawało się wielu jezuitów uprawiających czy to antropologię, czy tzw. psychologię racjonalną, np. Siwek. Darowski z takim wykładem zapoznał się podczas swoich studiów. Do tego stopnia schemat ten zinternalizował, że pozostał mu wierny do końca swojej pracy naukowo-badawczej. Nie miał przecież żadnych wątpliwości, że odgrywa on bardzo ważną rolę w klarownym

12 *Ibidem*, 9.

13 *Ibidem*, 20.

przekazie abstrakcyjnych zagadnień, skoro powtarzał go w kolejnych redakcjach w sposób literalny. Ojciec Darowski żywił przekonanie, że filozofia człowieka to dyscyplina swoista – w znaczeniu metodologicznym, przedmiotowym. O tej swoistości decyduje jej przedmiot, czyli człowiek pojęty jako istota duchowo-cieleśna. Dzięki temu, że posiada takie własności jak duchowość i rozumność, radykalnie odróżnia się od innych bytów stworzonych. Dla krakowskiego jezuitę ważny był także stosunek filozofii człowieka do innych szczególnych nauk o człowieku. Uważał on, że filozofia człowieka jest metodologicznie autonomiczna względem danych nauk szczegółowych. Twierdził:

Jak już wspomniano, filozofia nie jest jedyną nauką zajmującą się człowiekiem. Wiele innych nauk również się nim interesuje, np. psychologia, socjologia, antropologia chrześcijańska. Rodzi się więc pytanie, jaki jest stosunek filozofii człowieka do innych nauk badających człowieka? Filozofia człowieka nawiązuje oczywiście do innych nauk i ich wyników oraz w pewnej mierze z nich korzysta. Nawiązuje zwłaszcza do nauk humanistycznych, takich jak: psychologia, pedagogika, socjologia, antropologia kulturowa. Te i inne nauki dostarczają jej różnych danych do działu, który czasem nazywa się fenomenologią człowieka. Filozofia człowieka nie polega jednak na uogólnianiu tych wyników, posiada bowiem właściwe sobie spojrzenie na człowieka w świetle jego ostatecznych uwarunkowań¹⁴.

Filozofia człowieka tym różni się od tych nauk, że w punkcie wyjścia formułuje inne pytania badawcze i posługuje się innymi metodami. Filozof człowieka może korzystać z tych danych na różnych etapach refleksji nad człowiekiem. Choć Darowski postulował konieczność uwzględniania owych danych, w jego pracach nie znajdujemy żadnych poważniejszych odwołań do wyników nauk empirycznych. W tej kwestii pozostał tylko na poziomie deklaracji. Być może uważał, że to inni badacze, którzy zajmują się tymi naukami, mogą w jakiś istotny sposób dopełnić ustalenia filozoficznej analizy człowieka. Filozofia człowieka posiada własne pole działania, zasadniczo różne od empirycznych nauk szczegółowych, które innymi metodami dążą do zgłębienia tajemnicy człowieka. Znajduje się w innej płaszczyźnie poznawczej, która nie przecina się z płaszczyzną innych nauk o człowieku. Zdaniem o. Darowskiego analiza antropologiczna bazuje na refleksji podmiotu (doświadczeniu wewnętrznym) człowieka, osoby, ale nie pomija znacznych już osiągnięć nauk szczegółowych, które na różnych etapach refleksji filozof człowieka bierze pod

14 *Ibidem*, 24.

uwagę. W żadnym wypadku nie dokonuje ona parcjalnych uogólnień wyników tych nauk. W tej kwestii Darowski krytycznie odnosił się do różnych propozycji marksistowskich i scjentyistycznych. Był przekonany, że nie można uprawiać antropologii jako syntezy wyników nauk empirycznych, gdyż wówczas gubi się specyfikę jej przedmiotu. W takiej koncepcji antropologii człowiek traci swoją podmiotowość i status bycia osobą. Darowski uważał, że filozofia człowieka może dostarczyć autonomicznych rozstrzygnięć niezależnie od naukowych koncepcji. Filozofia człowieka może w sposób istotny przyczynić się do kształtowania światopoglądu współczesnego człowieka.

Proponowany model filozofii człowieka ma poważne aspiracje maksymalistyczne. Można zatem powiedzieć, że filozofia człowieka dostarcza określonych ram, które mogą być w dalszej kolejności uzupełnione przez nauki szczegółowe. Przez wiele lat o. Roman Darowski wykładał filozofię człowieka różnym kategoriom studentów; duchownym i świeckim. Przez te wszystkie lata kształtował ich myślenie o człowieku w duchu klasycznej koncepcji filozofii, zbudowanej na założeniach teistycznych. Można powiedzieć, że wypracował koncepcję (model) chrześcijańskiej filozofii człowieka w deklaracji otwartej na dane nauk szczegółowych (zwłaszcza na poziomie opisu) i na zdobycze koncepcyjne współczesnej filozofii. Chrześcijańska filozofia człowieka zyskała w tej koncepcji bezwzględnie neotomistyczne oblicze, które zostało, co było wyrazem pewnej wrażliwości autora, podkolorowane wątkami suarezjanizmu i lekko ukwiecone takimi koncepcjami jak fenomenologia czy filozofia dialogu. Autor dobrze wyczuwał ducha współczesnych przemian. Nie był jednak gotowy na takie otwarcie swojej koncepcji, która na te zmiany mogłaby twórczo zareagować. Niezależnie od tego, jak wiele z tej koncepcji pozostało tylko na poziomie deklaracji, stanowi ona dobry punkt wyjścia do debaty nad kondycją antropologii rozwijanej w tomistycznej tradycji badawczej.

Ostatni retusz kosmetyczny swojej książki o. prof. Darowski przeprowadził w roku 2008. Był to czas, kiedy pewne zmiany kulturowe i społeczne bardzo wyraźnie dawały o sobie znać. Wyczuwało się klimat zmiany w podejściu do wielu zagadnień tradycyjnie uznawanych za nienaruszalne. Stopniowo zaczęły zmieniać się potrzeby i preferencje związane z określonym typem wiedzy o człowieku, zwłaszcza u ludzi młodych studiujących współczesną humanistykę. Podręcznik utrzymał jednak klasyczny ton wykładu. Pojawiające się w dyskursie nauk społecznych i humanistycznych pytania, które wówczas zaczęły już zarysowywać, w przekonaniu niektórych, krystaliczną wizję klasycznej antropologii, nie zostały przez autora należycie podjęte. Być może jest tak, że podręczników do metafizyki szczegółowej, jaką jest antropologia, nie

trzeba zmieniać? Być może wystarczy tylko drobna kosmetyka stylistyczna i poszerzenie tekstowej bazy erudycyjnej? Taka filozofia człowieka może być tylko wieczysta i żadna inna. Czy jednak współczesna kultura potrzebuje wieczystej filozofii człowieka, a dokładniej rzecz ujmując – wieczystych prawd o człowieku?

Problemy z aktualnością neotomistycznej antropologii

W latach 60. ubiegłego wieku niezapomniany ks. prof. Stanisław Kamiński, który dla rozwoju tomistycznej antropologii w tamtych czasach zrobił tak wiele jak nikt inny, pisał w podniosłych słowach o niej, że „najadekwatniej może ona spełnić wysuwane pod jej adresem postulaty światopoglądowe i funkcje usługowe dla dyscyplin praktycznych, a przy tym nie musi naruszać ogólnie wymaganych kryteriów dla wiedzy racjonalnej”¹⁵. Dokonując krytycznego przeglądu różnych modeli antropologii filozoficznej, które dominowały na areopagu filozoficznym lat 60., Kamiński poszukiwał takiego modelu, który

z najbardziej znanych ujęć filozofii człowieka może adekwatnie zaspokoić zainteresowania światopoglądowe, pełnić rolę wiedzy fundamentalnej dla humanistyki i nauk praktycznych dotyczących działania ludzkiego oraz jednocześnie realizować podstawowe postulaty epistemologiczne i metodologiczne¹⁶.

Tomistyczna antropologia miała w przekonaniu Kamińskiego odpowiadać na zapotrzebowania ducha czasu. Jej zadaniem miało być dostarczenie kulturze humanistycznej pewnej ogólnej wizji człowieka, która mogłaby mieć swoje reperkusje światopoglądowe. Z perspektywy czasu taka propozycja być może wydawała się zasadna. Kamiński lansował swoją koncepcję antropologii w czasach dominacji marksizmu. Wówczas Kościołowi katolickiemu oraz innym powiązanim z nim ideowo instytucjom – a do takowych należały uniwersytety i akademie – chodziło o wypracowanie i umocnienie światopoglądu opartego na teistycznej koncepcji człowieka, którą można by przedstawić w modelu wykorzystującym kategorię metafizyki tomistycznej. Od lat 60. do chwili obecnej

15 Stanisław Kamiński, *Z metafizyki człowieka*, w: Mieczysław Albert Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Lublin: TN KUL, 1986), 246. Stanisław Kamiński, „Antropologia filozoficzna a inne działy poznania”, w: *O Bogu i człowieku*, red. Bogdan Bejze, Warszawa 1968, 153–155.

16 Kamiński, *Z metafizyki człowieka*, 433.

humanistyka światowa przeszła szereg dogłębnych przemian, które zaowocowały zmianą podejścia do tradycyjnych ujęć filozoficznych bazujących na teizmie. Współczesna humanistyka, tak mocno spluralizowana i zdemokratyzowana, nie dostrzega potrzeby adaptacji chrześcijańskiego obrazu świata. Ten obraz świata, a zwłaszcza proponowana w nim wizja człowieka, radykalnie odbiega od tych antropologii, które rozwijane są w łonie samej humanistyki. Antropologie te korzystają z innych obrazów świata¹⁷. Także sama idea chrześcijańskiej humanistyki jest mocno spluralizowana, brakuje zgody odnośnie do tego, która z koncepcji filozoficznych mogłaby stanowić jej wykładnię. Wydaje się, że filozofia tomistyczna nie jest główną pretendentką do osiągnięcia palmy pierwszeństwa. Śledząc bowiem współczesne przemiany społeczne i kulturowe, można mieć uzasadnione wątpliwości, czy współczesny człowiek, który rzecz jasna nadal stawia doniosłe pytania egzystencjalne, poszukuje na nich odpowiedzi w antropologii tomistycznej.

Sam Kamiński zdawał sobie sprawę, że dla współczesnego człowieka tomistyczna antropologia może trącić zbytnią abstrakcją i być trudna do przyjęcia. Nastawiony praxisycznie i pragmatycznie do otaczającej go rzeczywistości człowiek XXI wieku nie ma ani siły, ani też najzwyczajniej w świecie ochoty na trwonienie czasu na rozplątywanie zawiłych dystynkcji scholastycznych w poszukiwaniu odpowiedzi na kluczowe pytania egzystencjalne. Można powiedzieć, że współczesny człowiek nie szuka odpowiedzi na pytania egzystencjalne w kluczu antropologii tomistycznej. Takiego klucza dostarcza jeszcze niektórym osobom religia, oczywiście niekoniecznie pojmowana w duchu tomistycznym, innym zaś np. współczesna psychologia, która – co trzeba jasno powiedzieć – dostarcza wielu ważnych i trafnych odpowiedzi na pytania dotyczące sensu życia¹⁸.

17 Ewa Domańska, „Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka?”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 1/2(121/122) (2010): 45–55; Ewa Domańska, „Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 5(107) (2007); Ewa Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej* (Warszawa: PWN, 2012). Ryszard Nycz, David Schaufller, „Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji”. *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura* 43 (2021): 315–338; David Schaufller, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki* (Warszawa: IBL PAN, 2017).

18 Jako przykład można podać: Thomas Gilovich, Lee Ross, *Najmądrzejszy w pokoju. Jakie korzyści możemy czerpać z najważniejszych odkryć psychologii*, tłum. Agnieszka Nowak-Młynikowska (Sopot: Smak Słowa, 2017); Dan Ariely, *Potęga irracjonalności. Ukryte siły, które wpływają na nasze decyzje*, tłum. Tatiana Grzegorzewska (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2011); *Dobro i zło. Z perspektywy psychologii społecznej*, red. Arthur G. Miller (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008).

Współczesna kultura, generalnie rzecz biorąc, nie promuje zbyt wyrafinowanych, abstrakcyjnych i ubogich w treści filozoficznych dywagacji, które udzielając odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne, czynią to w sposób mało zrozumiały i przejrzysty dla człowieka, którego egzystencja nierzadko balansuje między światem realnym a wirtualnym. Czy filozofia udzielająca niezrozumiałych odpowiedzi ma szansę zadomowić się w obecnej kulturze? W swojej propozycji uprawiania filozofii człowieka o. Darowski świadomie pomijał współczesny mu kontekst kulturowy i niesione przez niego wyzwania, które dla takiej wizji antropologii, za jaką się opowiadał, stanowiły poważny kłopot. Uważał bowiem, że tomistyczna filozofia człowieka, wbrew temu, co pisali o niej prominentni polscy tomiści, nie stanowi już zapotrzebowania na taką filozofię, która odpowiadałaby na ważne pytania egzystencjalne współczesnego człowieka istniejącego Anno Domini 2022. Nie stanowi też zapotrzebowania na spójny światopogląd ani też, dla wielu, nie jest też żadną podstawą dla rozstrzygnięcia dylematów, z którymi mierzą się oni w różnych okolicznościach życiowych. Nawet jeśli dostarcza, jak napisałem, czegoś w rodzaju szkieletu czy ramy konceptualnej, to pojawia się pytanie, czy taka rama może być czymś konkretnie uzupełniona, a jeśli tak, to czy owo uzupełnienie nie doprowadzi do odrzucenia, względnie do modyfikacji tej ramy? Kamiński wierzył, że antropologia tomistyczna

na pewno przyczynia się do uporządkowania rozlicznych informacji o człowieku, pozwala łatwiej usunąć w nich luki i przypadkową dysharmonię, a między samymi sferami regionalnymi dostrzec wiedzytwórcze analogie i współzależność¹⁹.

Czy jednak faktycznie w obecnych czasach, które dostarczają nam niezliczonych już informacji o człowieku, antropologia tomistyczna może wydatnie przyczynić się do uporządkowania tych wszystkich informacji? Na czym to uporządkowanie miałyby polegać i kto miałby go dokonać? Chyba nie jedna osoba? Wszak ilość danych o człowieku, która na dzień dzisiejszy wymaga opracowania, przerasta kompetencje poznawcze jednego badacza.

Tomistyczna antropologia odpowiada na szereg pytań o charakterze egzystencjalnym i esencjalnym. Interesują ją odpowiedzi na pytania: kim jest człowiek?, co to jest natura?, co to jest dusza? itp. Odpowiedzi te mają charakter filozoficzny. I w tym miejscu pojawia się problem. Współczesna kultura bardzo mocno kształtowana jest przez tzw. naukowy obraz

19 Kamiński, *Z metafizologii człowieka*, 435.

świata²⁰. W XVII i XVIII wieku był on wyraźnie modelowany przez fizykę, później przez powoli rozwijającą się kosmologię, w XIX do akcji wkroczyła biologia, która dzięki Karolowi Darwinowi stała się nauką empiryczną, natomiast obecnie – w XXI wieku – bardzo duży wpływ na kształt naukowego obrazu świata mają nauki kognitywne czy też kognitywistyka – interdyscyplinarna nauka o procesach poznawczych²¹. Obecnie transhumanizm i posthumanizm kształtują oblicze świata współczesnej humanistyki. Bez wątpienia kognitywistyka swoimi osiągnięciami nie tylko ma wyraźny wpływ na współczesny naukowy obraz świata, ale też podważa całą masę założeń, na których opiera się tomistyczny obraz świata²². To pod jej wpływem coraz częściej stawiamy pytania, czy można dziś uprawiać filozoficzną refleksję o człowieku, będąc całkowicie poza kontekstem naukowego obrazu świata. Przykład antropologii o. Darowskiego pokazuje, że jednak można formułować tezy antropologiczne, które nie mają żadnego styku z naukową wiedzą o człowieku. Metodolodzy tomistyczni często powtarzali, że filozof uprawiający refleksję nad faktem człowieka powinien znać czy też (aż tylko) orientować się w tym, co współczesne nauki, zwłaszcza społeczne i humanistyczne, mówią o człowieku²³. Ten nacisk na bliżej nieokreśloną orientację w naukach humanistycznych jest położony także w koncepcji krakowskiego jezuitę. Autor nie opuszcza jednak poziomu deklaracji i nie pokazuje, w jaki sposób filozof człowieka miałby korzystać z tych danych dla ubogacenia swoich deliberacji antropologicznych. W duchu uczciwości intelektualnej można zapytać, czy jednak młodego człowieka, żyjącego w kulturze XXI wieku, który przychodzi na studia filozoficzne, mogą satysfakcjonować odpowiedzi w rodzaju: „dusza ludzka jest zasadą naszego umysłu”, „dzięki duszy możemy mówić o ontycznej i numerycznej tożsamości podmiotu”. Czy ludzie młodzi, którzy właściwie od kołyski żyją dziś w kontekście naukowego świata, będą ostatecznie ukontentowani takimi odpowiedziami? Jak pokazuje praktyka, nie zawsze tak jest, często pojawiają się pytania w stylu: Czy to już wszystko, co na ten temat można powiedzieć? A gdzie jest mózg, który – jak pokazuje neurobiologia – ostatecznie decyduje o naszych czynnościach kognitywnych? Myślenie młodych ludzi jest

20 Wilfred Sellars, „Philosophy and the Scientific Image of Man”, w: tegoż, *Science, Perception and Reality* (Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991), 1–40.

21 Michał Heller, „Naukowe obrazy świata na przełomie tysiącleci”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* XXIII (1998): 133–136.

22 Urszula Żegleń, „Epistemologia a kognitywistyka”, w: *Przewodnik po epistemologii*, red. Renata Ziemińska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 457–493.

23 Edmund Morawiec, „Antropologia filozoficzna a nauki szczegółowe o człowieku”, *Roczniki Filozoficzne KUL* 40 (1992): 135–149.

od początku formatowane w kierunku stawiania zupełnie innych pytań. Dla nich pytania egzystencjalne dotyczą dziś bardziej świata wirtualnego niż realnego. Odnoszą się do problematyki płci, seksualności, które to tematy były zbyt ogólnikowo traktowane w klasycznej antropologii. Dla młodego człowieka, niepozbawionego zmysłu krytycznego, uzasadnienia odwołujące się do istnienia duszy, tj. niematerialnej zasady, często przypominają opowieści o Alicji z Krainy Czarów²⁴. Zmiany kulturowe i mentalne, których jesteśmy świadkami, nie pozwalają dłużej zatrzymywać się na udzielaniu prostych (zależy też dla kogo) odpowiedzi w stylu: człowiek jest złożony z duszy i ciała itp. A przecież z tego typu tezami możemy spotkać się w podretuszowanej w 2008 roku wersji podręcznika do filozofii człowieka o. Darowskiego. Dlatego pojawia się pytanie: Jak dziś w kontekście naukowego obrazu świata mówić o czymś takim jak dusza, jak pozytywnie wykazywać konieczność jej przyjęcia dla zrozumienia kondycji *homo sapiens*?²⁵ Oczywiście zawsze można podjąć desperacką – bo chyba nie można tego inaczej określić – decyzję o pozostaniu poza kontekstem aktualnie obowiązującego naukowego obrazu świata. Jak ktoś kiedyś powiedział: kto filozofom zabroni... Pozostaje tylko pytanie, czy taka decyzja, podyktowana z pewnością głęboką wiarą w wartość autonomicznego poznania filozoficznego, zdoła zachować i ocalić całe to pielęgnowane przez wieki dziedzictwo.

W XIII wieku św. Tomasz dokonał, jak powiadają niektórzy historycy, tzw. rewolucji scholastycznej. Polegała na tym, że Akwinata zauważył, iż arystotelesowski naturalistyczny obraz świata może być przydatny do budowania nowego teologiczno-filozoficznego systemu, czyli nowego obrazu świata. Rewolucja Tomaszowa była możliwa tylko dlatego, że jej twórca był odważny, nie bał się, postąpił wbrew obowiązującym autorytetom, które administracyjnie zakazywały studiowania Stagiryty. Przełamując te ograniczenia, doprowadził do wypracowania wiekopomnej syntezy, która do dziś nie została jeszcze przetrawiona przez największe umysły świata²⁶. Jak postąpiłby św. Tomasz, gdyby żył dziś, w XXI wieku? Myślę, że nie trzymałby się kurczowo arystotelizmu, ale w duchu krytycznej otwartości starałby się zaadaptować to, co wartościowego niesie ze sobą naukowy obraz świata. Być może, jak twierdzą niektórzy, zostałby kognitywistą, a nawet jeśli nie, to z pewnością dogłębnie by

24 Francis Crick, *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, tłum. Barbara Chacińska-Abrahamowicz (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1997).

25 Włodzisław Duch, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, <http://fizyka.umk.pl/publications/kmk/99dusza.html> (dostęp: 20.02.2022).

26 Stefan Swieżawski, „Jeden z kryzysów myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich”, *Studia Philosophiae Christianae* 3/2 (1967): 85–110.

ją przestudiował, tak aby zgłębić mechanizmy naszego poznania²⁷. No właśnie, tomistyczna antropologia, czy to w wydaniu niezapomnianego o. Krąpca czy o. Darowskiego, nie zajmuje się tym, czym zajmują się współczesne nauki o człowieku – poszukiwaniem mechanizmów umożliwiających nam zrozumienie różnych tzw. fenomenów ludzkich. Odkrycie mechanizmów poznawczych związane jest z prowadzeniem badań empirycznych dotyczących funkcjonowania mózgu. Zatem aby odkryć mechanizm czy to poznawania, czy zachowania, trzeba obserwować, doświadczać, sprawdzać hipotezy, czyli trzeba posługiwać się metodą empiryczną, trzeba stawiać rzeczywistości pytania i poszukiwać na nie odpowiedzi w obowiązujących koncepcjach naukowych. Czy filozof stawia pytania rzeczywistości? Dla tomisty takie pytanie jest przejawem niezrozumienia jego filozofii. Oczywiście wszystko zależy, jak rozumiemy to, czym jest rzeczywistość. Wydaje się, że filozof człowieka ma tak naprawdę dosyć skąpe dane, na podstawie których opracowuje swoje koncepcje, które zdecydowanie poza te dane wykraczają. Do podstawowych źródeł wiedzy antropologicznej, z których może skorzystać filozof, należą: książki i artykuły, które czyta, studia, które odbywał pod kierunkiem swoich nauczycieli, od których bardzo często przejmuje określone koncepcje antropologiczne. Ważnym źródłem wiedzy jest też osobiste doświadczenie, obserwacja i samoobserwacja, które dostarczają prywatnego materiału badawczego, a ten w następnej kolejności może zostać opracowany za pomocą kategorii jakiegoś systemu filozoficznego. Jeszcze inni filozofowie lub filozofoznawcy ograniczają się do mniej lub bardziej bezrefleksyjnego powtarzania uświęconych i utartych formuł lub też parafrazowania tekstów już któryś raz parafrazowanych i interpretowanych. Niektórzy pozostają na poziomie historii filozofii i zadowolają się spokojnym przywoływaniem rozmaitych koncepcji i wizji, które na przestrzeni dziejów zmieniały się w zależności od różnych uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych. Dla niektórych taka strategia jest oczywiście bezpieczna i wygodna. Wszak nie zmusza ich do opowiedzenia się po którejkolwiek ze stron. Zawsze przecież można skonstatować: „Ja jestem tylko historykiem filozofii”. Antropolog tomistyczny, tak ten z odległej już przeszłości, jak również ten współczesny, nie przeprowadza żadnych doświadczeń, żadnych eksperymentów, nie projektuje żadnych badań ankietowych, w których mógłby zapytać swoich respondentów, jakiej wiedzy o człowieku oni potrzebują. Czy zatem pyta rzeczywistość? Czy

27 Robert Poczobut, „Czynności i władze poznawcze. Dwa ujęcia. Klasyczne i kognitywistyczne”, w: *Dydaktyka Filozofii. Epistemologia*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc (Lublin: TN KUL, 2015), 243–244.

rzeczywistość tak naprawdę go interesuje? Czy tylko w świetle przyjętych koncepcji patrzy na tę rzeczywistość? A może jest tak, że trochę w sposób samowolny wykreowuje swoją własną rzeczywistość i następnie nazywa ją rzeczywistością obiektywną, której prawom umysł ma się podporządkować. Tak może pytać tylko konstruktywista, którzy żyje w duchu przewrotu kopernikańskiego. Zawsze można powiedzieć, że antropolog-filozof przeprowadza jakieś prywatne obserwacje, kierując się z góry przyjętymi założeniami, ale nie potwierdza ich w żadnych zstandaryzowanych badaniach. Szereg ustaleń zapada po prostu przy biurku, pomysły wpadają przy czytaniu różnych lektur, a niekiedy po którymś już z kolei czytaniu tej samej książki. Bardzo często potwierdzenie zyskuje się, zgłaszając akces do jakiejś grupy podobnie myślących. Oczywiście nie można mieć do antropologa tomistycznego pretensji, że postępuje w ten sposób. Działa on bowiem zgodnie z regułami metodologicznymi swojej nauki, która nie jest nauką empiryczną, a jej metodologia nie przewiduje podejmowania takich czynności badawczych, które np. przewidziane są w szczegółowych naukach o człowieku. Współczesna wiedza o człowieku, której dostarczają nauki takie jak: neurobiologia, psychologia czy antropologia kulturowa, posługuje się różnymi typami badań empirycznych, których zadaniem jest zgromadzenie konkretnej wiedzy o człowieku, będącej potwierdzeniem różnych wstępnych założeń. I na tym polega przewaga nauk szczegółowych nad filozofią człowieka. Dla zdecydowanej większości studentów konkretna empiryczna wiedza jest bardziej wiarygodna i przekonująca niż wyrafinowane spekulacje, w których próbuje się przekonywać, że niektóre z władz duszy są niezależne od biologicznego mózgu.

Niektórzy tomiści twierdzili, że trzeba filozofię otworzyć na naukę²⁸, a konkretnie na ustalone przez nauki tzw. fakty naukowe²⁹, bardziej – jak twierdzili niektórzy – pewne, lepiej opracowane niż np. fakty odkrywane w poznaniu potocznym. Postulat ten był swego czasu bardzo nowatorski. Wskazywał nowe drogi rozwoju antropologii tomistycznej. Był natomiast kłopot z jego realizacją, albowiem pojawił się problem: jak przejść od tych dobrze potwierdzonych – jak niektórzy twierdzą – faktów naukowych do

28 Zygmunt Hajduk, *Filozofia przyrody – Filozofia przyrodoznawstwa: Metakosmologia* (Lublin: TN KUL, 2004).

29 Zygmunt Hajduk, „Rozumowanie – wnioskowanie – uzasadnianie w teorii klasycznej filozofii przyrody”, w: Zbigniew Krzyszowski, Marian Nowak, Stanisław Sieczka (red.), *Z potrzeby serca... Księga jubileuszowa dedykowana księdzu doktorowi Edwardowi Pohoreckiemu dyrektorowi Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL, IWKR im. Jana XXIII* (Lublin: KUL, 2004), 88–97.

koncepcji filozoficznej³⁰? Fakty naukowe to stwierdzenia, które wyrażają określone stany rzeczy, np. takim faktem naukowym może być stwierdzenie, że ludzki mózg składa się z bilionów połączeń synaptycznych. Fakty naukowe są mocno powiązane z teoriami naukowymi, które umożliwiają ich odkrycie³¹. Nie są one bowiem jakimiś nagimi faktami, ale w nauce zawsze są uteoretyzowane³². Teoria jest jak reflektor, naprowadza na fakty, które zawsze są wyrażone w kategoriach językowych danej teorii i bardzo często to, co w jednej teorii jest faktem naukowym, w innej wcale nim być nie musi³³. Stąd też pojawia się badany przez filozofa nauki Kuhna problem niewspółmierności teorii naukowych³⁴. W tomizmie (pisze o tym np. Kłósak) twierdzono, że fakty naukowe opisują tzw. rzeczywistość empiriologiczną, czyli zjawiskową. To nie jest właściwa płaszczyzna dociekań filozoficznych. W tej płaszczyźnie poruszają się tylko nauki empiryczne. Traktują one o tzw. zjawiskowym aspekcie bytu. Filozofia, jak uważają autorzy tomistyczni, dotyczy nie zjawisk, ale istoty rzeczy, poszukuje ostatecznych racji uniesprzeczniających byt³⁵. Aby przejść do właściwej dla antropologii filozoficznej płaszczyzny poznawczej, trzeba dokonać interpretacji tych faktów. I tutaj pojawia się problem: na czym konkretnie ma polegać takowa interpretacja³⁶? Czy na przeniesieniu faktów z jednej płaszczyzny do innej? Jeśli od faktów naukowych wyra-

30 Ciekawe ujęcie relacji fakt naukowy – fakt filozoficzny proponuje polska filozof nauki Janina Buczkowska, „Kilka uwag o Kazimierza Kłósaka sposobie rozumienia pojęcia »faktu filozoficznego«”, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka*, red. Anna Latawiec, Grzegorz Bugajak (Warszawa: UKSW, 2004), 99–116.

31 Szerzej i dogłębnie pisze o tych sprawach: Kazimierz Jodkowski, „Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe”, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm* 22 (Lublin: Wyd. UMCS, 1990), natomiast w kontekście stylów myślowych Flecka: Claus Zittel, *Ludwik Fleck and the Concept of Style in the Natural Sciences*, „Studies in East European Thought” 64(1/2) (2012): 53–79.

32 Janet Kourany, „Philosophy of Science: A Subject with a Great Future”, *Philosophy of Science* 75(5) (2008): 767–778.

33 Wojciech Sady, *O tym, że fakty nie są nam „dane”*, <https://filozofuj.eu/wojciech-sady-o-tym-ze-fakty-nie-sa-nam-dane/> (dostęp: 19.02.2022); Wojciech Sady, „O źródłach niewspółmierności dwóch głównych programów filozofii nauki XX wieku”, *Filozofia Nauki* 9/2 (2001): 89–99; Wojciech Sady, „Pojęcie prawdy w naukach przyrodniczych”, *Znak* 9(496) (1996): 20–33.

34 Thomas S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromecka (Warszawa: Aletheia, 2001). O różnych typach niewspółmierności pisze Krzysztof Śleziński, „Uwagi o niewspółmierności w badaniach pedagogicznych”, *Przegląd Badań Edukacyjnych* 26/1 (2018): 159–172.

35 Kazimierz Kłósak, „Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina”, *Polski Przegląd Tomistyczny* I (1939); Kazimierz Kłósak, „Zagadnienie współistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną”, *Roczniki Filozoficzne* VII (1959), 3.

36 Józef Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych* (Lublin: KUL, 2009).

zonych zawsze w języku jakiejś teorii mamy przejść do faktów filozoficznych też wyrażonych w języku jakiejś teorii, to jak można tego dokonać, zachowując oryginalny charakter faktów naukowych sformułowanych w języku teorii? Z samych bowiem faktów naukowych, na co zresztą słusznie zwracają uwagę tomiści, nie wynika żadna koncepcja filozoficzna. W zależności od tego, za jaką koncepcją filozofii się opowiadamy, jedno i te same fakty naukowe mogą uzyskiwać odmienne interpretacje, które nota bene będą na siebie nieprzekładalne³⁷. Wszelkie próby pokazania, jak to przejście ewentualnie mogłoby wyglądać są - moim zdaniem - nieprzekonujące. Jeśli chcemy przechodzić od faktów naukowych do faktów filozoficznych, to musimy wiedzieć, że takie przejście zawsze kończy się tym, iż fakty filozoficzne, które rzekomo powstają jako efekty interpretacji faktów wyjściowych, czyli faktów naukowych, nie mają nic wspólnego z faktami naukowymi. Fakty filozoficzne – jeśli w ogóle przyjąć, że coś takiego istnieje – są kategorialnie różne od faktów naukowych³⁸. Fakty naukowe w procedurze interpretacji zanikają na rzecz wprowadzania nowych faktów filozoficznych wyrażonych w języku uprzednio akceptowanej koncepcji. Stąd też mamy do czynienia nie tyle z interpretacją faktów, ile raczej z wprowadzeniem po prostu nowych faktów na miejsce innych. Związek owych nowych faktów z faktami wyjściowymi jest po prostu żaden. Dlatego też niezbyt rozumiem, na czym miałyby polegać przejście od przytoczonego powyżej faktu naukowego z zakresu neurobiologii dotyczącego mózgu do tzw. faktu filozoficznego? To, że w mózgu znajdują się mechanizmy regulujące funkcje poznawcze, jest dobrze potwierdzonym przez neurobiologów faktem empirycznym. Co może filozof do tego faktu dodać? Czy filozoficzna interpretacja polegałaby na stwierdzeniu, że mowa tu o jakimś poziomie zjawiskowym, a filozofia dotrze mocą swojej metody do poziomu głębszego, nie zjawiskowego, aby np. wykazać, że u podstaw wszystkich bioelektrycznych mechanizmów neuronalnych znajduje się dusza, która organizuje pracę mózgu? Czy taki poziom można w ogóle nazwać zjawiskowym? A tam, gdzie jest dusza – poziomem istotowym? Takie zabiegi są, rzecz jasna, dopuszczalne, tylko że nie jest to żadna filozoficzna interpretacja faktów naukowych, a postulowanie tez wyjaśniających określony poziom bytu. Dlatego też uważam, że niepotrzebne są żadne filozoficzne interpretacje faktów naukowych. Antropolog nie musi dokonywać żadnych

37 Szerzej o tych problemach pisze: Józef Życiński, „Epistemologiczna zasada nieokreśloności i jej następstwa w metafizologii”, w: *Jak filozofować*, red. Jerzy Perzanowski, Warszawa 1989.

38 Józef Turek, „Problem wyboru najlepszego wyjaśniania filozoficznego faktów naukowych”, *Studia Philosophiae Christianae* 43 (2009) 1: 179–199.

interpretacji. Powinien przyjąć fakty naukowe w takim sformułowaniu, w jakim one zostały sformułowane w kontekście właściwej teorii. Trzeba trzymać się oryginalnych faktów, a nie ich interpretacji. Stąd też, jeśli istnieją tzw. fakty naukowe, to wydaje się, że nie istnieją żadne fakty filozoficzne, a tym samym – nie istnieją żadne filozoficzne fakty antropologiczne, które dotyczyłyby człowieka i które stanowiłyby jakiś punkt wyjścia dla refleksji filozoficznej. W tym kontekście można się zastanawiać, co by to znaczyło, że filozof stwierdza jakieś fakty, które potem przybierają nazwę faktów filozoficznych i jeszcze – jak to twierdzą z przekonaniem niektórzy – że fakty te istnieją obiektywnie i mają moc rozstrzygania między spornymi koncepcjami antropologicznymi. Nie bardzo rozumiem, w jaki sposób filozof może konstatować tzw. fakty filozoficzne, a następnie przeprowadzać na ich podstawie ocenę koncepcji antropologicznych pod kątem ich zgodności z tymi faktami. Czy takie zabiegi są w ogóle możliwe, oczywiście poza jawnymi deklaracjami, których jest całkiem sporo? Źródła wiedzy filozoficznej, jak zaznaczyłem powyżej, są dosyć ograniczone. Filozof mógłby takie fakty konstatować w ten sposób, że wyinterpretowałby je z innych tekstów filozoficznych lub też na podstawie własnych obserwacji i doświadczeń. Te jednak przystrajałby w szaty uprzednio zaakceptowanego systemu filozoficznego. Czy filozofowie naprawdę widzą substancje, istoty itp. czy też widzą krzesła, stoły, drzewa i domy? Czytając niektóre prace, można nabyć uzasadnionego przekonania, że faktycznie mają oni jakieś widzenie substancji czy różnych istot. Filozofowie, przynajmniej niektórzy, wierzą, że konstatawane przez nich z mniejszą lub większą oczywistością fakty zachodzą obiektywnie w świecie realnym³⁹. Jeśli bowiem ktoś twierdzi, że byt jest złożony z treści (istoty) i proporcjonalnego do niej istnienia, to wierzy, że wypowiada pewną prawdę o świecie realnym, że stwierdza doniosłe fakty, które istnieją obiektywnie i mają istotne znaczenie w tzw. filozoficznych eksplanacjach. Nikt przecież nie będzie twierdził, że wypowiada się o stanach swojej świadomości! Niektórzy (jak np. Judycki) twierdzą, że tego typu sądy mają charakter syntetyczno-*a priori*. Nie wnika, czy autorzy tomistyczni z taką akurat interpretacją by się zgodzili. Jest to ciekawy problem, który oczywiście domaga się głębszego objaśnienia, jest bowiem zbyt skomplikowany, aby w tym momencie go rozstrzygnąć. Uważam, że warto poświęcić mu osobne analizy, aby jasno sprecyzować, na czym polega to konstatowanie faktów filozoficznych. A zaznaczę, że

39 Sady, *Pojęcie prawdy w naukach przyrodniczych*, 20–33. Na związek faktów naukowych i stylów myślowych wskazuje polskie metodolog Ludwik Fleck, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*. red. Sylwia Werner, Claus Zittel, Florian Schmaltz (Warszawa: IFiS PAN, 2007).

nie jest to problem przeszłości, wszak jeszcze nie tak dawno temu filozofowie proponowali podretuszowane koncepcje interpretacji tych faktów, które na *background* przejmowały założenia epistemologii i metodologii tomizmu egzystencjalnego (np. Turek)⁴⁰.

Cały problem z inkorporacją wiedzy pochodzącej z nauk empirycznych o człowieku polega na tym, żeby filozof potrafił płynnie przechodzić z jednej płaszczyzny na drugą. Nie chodzi tu jednak o przejście interpretacyjne, które prowadziłyby do zamiany faktów naukowych na fakty filozoficzne. Faktów naukowych nie można zamienić. Jeśli zaś dokonuje się ich interpretacji filozoficznej, to związek rezultatów takiej interpretacji z owymi faktami jest żaden. Poza tym taka interpretacja filozoficzna będzie właśnie koncepcją filozoficzną, a nie naukową teorią postulującą inne fakty niż te naukowe, które rzekomo miałyby być poddane interpretacji. Filozof człowieka podejmujący np. problem poznania (procesów poznawczych) może po prostu przywołać aktualną wiedzę naukową (czyli owe fakty naukowe) pochodzącą z podręczników neurobiologii czy psychologii. Filozofowie tego oczywiście nie robią, a to dlatego, że nie mają dobrego rozeznania w tej wiedzy. Badania empiryczne, zwłaszcza takie, w których stosowany jest aparat formalny, stanowią nierzadko barierę nie do pokonania dla umysłu antropologa, który przyzwyczajony jest rozprawiać o człowieku w oderwaniu do konkretnu⁴¹.

Jeśli twierdzimy, że antropologia filozoficzna powinna być uprawiana w kontekście nauki, co jest pewną propozycją do przemyślenia, to trzeba choć ogólnie sprecyzować, czym jest ten kontekst nauki. Za Życińskim można przyjąć, że „kontekst nauki” to

ustawiczne uwzględnianie nowych odkryć przyrodniczych po to, aby dostarczać odpowiedzi dla tych przedstawicieli cywilizacji naukowo-technicznej, którzy nie kształtowali swoich podstawowych pojęć intelektualnych w szkole metafizyków, natomiast szukają ontologicznej interpretacji świata uwzględniającej wiedzę przyrodniczą⁴².

40 Piotr Duchliński, „Heurystyczna rola obrazów świata w przyjmowaniu faktów filozoficznych”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum, The Ignatianum Philosophical Yearbook XXII* (2016) 2: 139–178.

41 Trafne analizy tego zagadnienia przeprowadza: Leon Koj, „Czy ontologia może być racjonalna”, w: *Ratione et studio. Profesorowi Witoldowi Marciszewskiemu w darze*, red. Kazimierz Trzęsicki (Białystok, Wydawnictwo UwB, 2005).

42 Józef Życiński, „Filozofować w kontekście nauki”, w: *Rozmowy o filozofii*, red. Andrzej Zieliński, Jacek Wojtysiak, Maciej Bagiński (Lublin: KUL, 1996), 192.

Dodałbym, że nie tylko przyrodniczych, ale też i tych, które powstają w naukach społecznych i humanistycznych. Przytaczanie faktów naukowych wymaga jednak dobrego przestudiowania danej dziedziny wiedzy. Ważne jest, na co zwraca uwagę ks. M. Heller, wykształcenie dwudzielinowe. Inspirując się podejściem tego zwolennika filozofii w kontekście nauki, moglibyśmy powiedzieć, że taka radykalnie autonomiczna antropologia wobec danych nauk empirycznych jest po prostu nieprzyszłościowa. Książka Heller w dosyć radykalnych słowach konstatuje, że nie należy

(...) filozofować na własną rękę, lecz trzymać się – tak blisko jak to tylko możliwe – nauk matematyczno-empirycznych (czy ogólniej przyrodniczych), ich metod, teorii, wyników (...). Trzeba oczywiście mieć wyostrzoną świadomość metodologicznych odrębności nauk empirycznych od filozoficznej refleksji, ale trzeba sobie również uświadomić, że filozof, który programowo nie interesuje się tym, co nauki przyrodnicze mówią o świecie, może powiedzieć coś interesującego już tylko na temat kolein, jakie w jego mózgu wyźłobiły myślowe przyzwyczajenia⁴³.

Dla wielu neotomistów wypowiedziane stwierdzenia są nie tylko szokujące ale wręcz, można powiedzieć, bluźniercze. Uderzają one w samo serce klasycznej antropologii, w jej autonomię, która jest pewną wartością epistemiczną. Czyżby antropologia tomistyczna była niczym innym jak tylko siatką wyźłobionych kolein w mózgu...? Z tym, że ta tradycja antropologiczna to nic innego jak koleiny, które w mózgu wyźłobione zostały przez myślowe przyzwyczajenia, trudno jest się zgodzić, natomiast na uwagę zasługuje to, że takie radykalne uprawianie filozofii człowieka na własną rękę, czyli z dala od różnych nauk, faktycznie może prowadzić do tworzenia koncepcji mówiących tak naprawdę nie bardzo wiadomo o kim. Czy filozofowie mówią o realnym z krwi i kości człowieku? Zastanawiam się, na ile słowa ks. Hellera byłyby szokujące dla samego św. Tomasza, gdyby je przeczytał? Wypowiadając się nieco optymatycznie, można powiedzieć, że dobrze byłoby, gdyby filozof człowieka studiował nie tylko filozofię ale np. psychologię, socjologię czy też neurobiologię. Wtedy łatwiej będzie mu poruszać się między różnymi przecinającymi się płaszczyznami poznawczymi. Natomiast bez gruntownej znajomości faktów naukowych pozostaje nam tylko refleksja metodologiczna nad różnymi typami antropologii lub też powielanie koncepcji, których

43 Michał Heller, „Przeciw fundacjonizmowi”, w: tegoż, *Filozofia i wszechświat* (Kraków: Znak, 2006), 101.

wyuczyliśmy się w szkołach różnych metafizyków. W związku z tym współczesny antropolog tomistyczny, wzorem nie kogo innego jak tylko samego św. Tomasza z Akwinu, powinien nie tylko zapoznawać się z tym, co dzieje się w naukach empirycznych o człowieku, ale też powinien obok studiowania i parafrazowania tekstów doktora anielskiego dogłębnie przestudiować najbardziej aktualne teorie naukowe czy to z zakresu neurobiologii, czy psychologii poznawczej. Idąc ponownie za myślą ks. Hellera, można by powiedzieć – trochę usprawiedliwiająco – że filozof człowieka

najczęściej nie może sobie pozwolić na uprawianie nauk przyrodniczych, bo po prostu nie ma na to czasu (...) natomiast historia nauki powinna być jednym z fundamentalnych, zasadniczych elementów jego wykształcenia. Podobnie jak musi on wykazywać pewną orientację w dziedzinie logiki czy historii filozofii, tak też nie mogą mu być obce elementy historii nauki⁴⁴.

Zdaniem Hellera „idealna sytuacja” ma oczywiście miejsce wtedy, kiedy filozof jest z wykształcenia przyrodnikiem. Niestety taka idealna sytuacja zdarza się bardzo rzadko, co oczywiście jest ze szkodą dla prowadzonych badań. Natomiast kiedy jakimś szczęśliwym trafem ma to miejsce, to wówczas antropolog ma wiedzę na temat obydwu nauk oraz świadomość pewnych granicznych problemów, które pojawiają się na ich styku. Ważna jest zatem świadomość historii nauki; nauk przyrodniczych i społecznych i umiejętność wyciągania z tego rozwoju określonych implikacji metaprzecmiotowych. I tutaj znów przykład św. Tomasza jest wręcz paradygmatyczny. Akwinata bardzo dobrze znał historię nauki, świetnie poruszał się w kontekście problemowym, który determinowały w XIII wieku systemy filozoficzne i teologiczne. Wierność św. Tomaszowi pojmuję nie tyle jako wierność stosowanej przez niego metodzie, choć i tak ze względu na porządek odkrywania i systematyzowania wiedzy jest warta naśladowania i rozwijania, czy też konkretnym rozstrzygnięciem filozoficznym, ale wierność tzw. postawie tomistycznej polegającej na otwartości na aktualnie funkcjonujący w kulturze naukowej obraz świata. Tak jak św. Tomasz w XIII wieku otworzył filozofię i teologię chrześcijańską na arystotelesowski obraz świata, tak też i dziś teoretycy, którzy chcą wiernie naśladować św. Tomasza, nie powinni tylko parafrazować jego tekstów ani też powtarzać z namaszczeniem jego neotomistycznych kontynuatorów, ale właśnie w duchu odpowiedzialności

44 Michał Heller, „Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze”, w: *Rozmowy o filozofii*, 236.

za prawdę (integralną) o człowieku powinni dążyć do dialogu i realnego wykorzystania naukowego obrazu świata w deliberacjach antropologicznych. Warto postawić sobie kreatywne pytanie, co dziś zrobiłby św. Tomasz na moim miejscu, jaką on przyjąłby postawę wobec tego co niesie naukowy obraz świata? Czy zastosowałby metodologię strusia i schował głowę w piasek, bezpiecznie lokując się w nieprzecinających się płaszczynach poznawczych? Wielu antropologów tomistycznych uważa, że wierność Tomaszowi polega na hermeneutycznej wierności jego tekstom lub tekstom różnych jego interpretatorów, którzy zawsze dokładali coś nowego do jego myśli, budując w ten sposób wielką tomistyczną tradycję badawczą, która jest wewnętrznie mocno zróżnicowana. Proponowany model antropologii filozoficznej jest tomistyczny przede wszystkim z tzw. ducha św. Tomasza, który to duch wyraża się w przyjęciu postawy krytycznej otwartości na współczesny naukowy obraz świata. Nie znaczy to, że antropologia z ducha tomistyczna odrzuca heurystyczną wartość kategorii metafizycznych wypracowanych przez Tomasza i neotomistów do determinacji bytu ludzkiego. Wręcz przeciwnie, kategorie te powinny być właściwie stosowane do opisu człowieka, np. kategoria natury – tak jak rozumie ją tradycja tomistyczna – może być uzgodniona z wynikami empirycznych nauk o człowieku. Poważniejsze trudności są związane ze stosowaniem kategorii duszy, której funkcja wyjaśniająca została współcześnie zakwestionowana przez neurobiologię⁴⁵. Być może, czego nie możemy wykluczyć, kategoria ta powinna ulec ponownej reinterpretacji. Przecież historia tego pojęcia pokazuje, że jego rozumienie zmieniało się wraz z kolejnymi epokami historycznymi. Uwarunkowane było akceptacją określonych założeń filozoficznych i teologicznych⁴⁶. Być może nadszedł czas, aby ponownie przemyśleć tę kategorię w kontekście aktualnie akceptowanego przez gremia naukowe obrazu świata, właśnie tak jak św. Tomasz⁴⁷ przemyślał kategorię duszy w kontekście

45 Włodzisław Duch, *Koncepcja duszy i umysłu w świetle neurobiologii*, <https://www.is.umk.pl/~duch/ref/PL/00/00-dusza/duszy.htm> (dostęp: 21.02.2022). Z innych prac warto wspomnieć: Jesse Lee Preston, Ryan S. Ritter, Justin Hepler, „Neuroscience and the soul: competing explanations for the human experience”, *Cognition* 127(1) (2013): 31–37; Józef Bremer, „Soul or Mind? Some Remarks on Explanation in Cognitive Science”, *Scientia et Fides* 5 (2017), 2: 39–70.

46 Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*. t. 1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008); Hendrik Lorenz, „Ancient Theories of Soul”, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] (CSLI, Stanford University).

47 Tomasz z Akwinu, *Quaestiones de anima* (Kwestia o duszy), tłum. Zofia Włodek, Władysław Zega (Kraków: Znaki, 1996).

arystotelesowskiego obrazu świata, wyciągając nienaturalistyczne konsekwencje z naturalistycznych założeń⁴⁸.

Antropologia tomistyczna a dialog z naukowym obrazem świata. Krótka rekapitulacja

Proponowany przez o. prof. Darowskiego model uprawiania filozofii człowieka spełnił pokładane w nim nadzieje w latach 70. i 80. ubiegłego wieku, kiedy autor zaczynał tworzyć jego zręby. Obecnie, w XXI wieku, model ten nie jest już aktualny, nie spełnia pokładanych nadziei, albowiem nie dostarcza odpowiedzi na te pytania, które formułują np. młodzi ludzie studiujący filozofię. Model filozofii człowieka o. Darowskiego w ograniczonym stopniu odwzorowuje struktury bytu ludzkiego. Pomija przy tym sieć bardzo ważnych mechanizmów, które regulują ludzkie życie i zachowanie. Jest to model uproszczony, nie odwzorowuje wszystkiego, a wszystkiego, co odwzorowuje, nie odwzorowuje z jednakową dokładnością. Z tego powodu model ten pozostawia wiele kwestii otwartych, niektóre zaś dogmatycznie zamyka, ostatecznie przesądzając sposób ich rozstrzygnięcia, dlatego bezwzględnie wymaga kolejnych przybliżeń, w których ważną rolę może odegrać wiedza niesiona przez nauki empiryczne o człowieku. Odwołuję się do kategorii młodych ludzi, dlatego że żyją oni w zupełnie innym obrazie świata niż ten, w którym tworzył się model filozofii człowieka krakowskiego jezuitę. Głos młodego pokolenia jest symptomatyczny i diagnostyczny. Powinien być brany pod uwagę. I choć twórca modelu bez wątplenia wyczuwał ducha swojej współczesności (lata 60.–70.), czego dowodem są niezwykle rzadkie odwołania do współczesnej filozofii, a także działalność duszpasterska wobec osób niewierzących, próba rozeznania duchowej sytuacji, w jakiej się znaleźli, to jednak te wszystkie intuicje nie znalazły skonceptualizowania w ramach teoretycznej refleksji nad człowiekiem w 2008 roku. Model filozofii człowieka o. Darowskiego ma obecnie – nie bez żalu to stwierdzam – wartość tylko historyczną. Może on jednak stanowić, jak zostało pokazane powyżej, pewien punkt odniesienia dla debaty dotyczącej kierunku, w którym powinna być modyfikowana i rozwijana antropologia bazująca na tradycji tomistycznej. Czy jednak filozofowie chrześcijańscy są w stanie przekroczyć taki sposób modelowania antropologii

48 Tomasz Maziarka, „Wyzwania antropologii chrześcijańskiej w dobie neuronauk”, *Symposium XXV* (2021) 2(41): 31–44; Damian Wąsek, „Teologia katolicka w konfrontacji z neuronaukami: przyczynek do dialogu”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 64 (2018): 167–184.

filozoficznej? W artykule przekonywałem, że dobrym przykładem jest tutaj sam św. Tomasz z Akwinu, który, wbrew instytucjonalnym autorytetom, zaczął studiować pogańskiego Arystotelesa, co znalazło swój finał w stworzeniu (podtrzymywanej do dziś przez wielu filozofów chrześcijańskich) monumentalnej syntezy teologiczno-filozoficznej. Dlatego też uważam, że rację ma R. Poczobut, kiedy pisze, że „żyjący w XXI wieku odpowiednik Tomasza z Akwinu czy I. Kanta, z równą swobodą jak oni, posługiwaliby się dostępną wiedzą naukową, w szczególności wiedzą reprezentowaną przez współczesną kognitywistkę”⁴⁹. Aby jeszcze dokładniej zobrazować moje podejście, niech mi będzie wolno posłużyć się słowami jednego z autorytetów. Przytoczę opinię P. Gutowskiego, polskiego filozofa wywodzącego się z KUL, o znanym i wpływowym analitycznym filozofie religii R. Swinburnie. Gutowski, podsumowując dorobek prof. Richarda Swinburne’a, pisze tak:

„Z ducha” tego rodzaju filozofia przypomina filozofię św. Tomasza z Akwinu. Jest całkiem prawdopodobne, że gdyby Doktor Anielski znał współczesną naukę i filozofię oraz mógł ocenić dorobek filozofów chrześcijańskich XX wieku, za swojego głównego kontynuatora uznałby nie któregoś z tomistów, ale właśnie Richarda Swinburne’a⁵⁰.

Autor zwraca uwagę na owego ducha filozofii św. Tomasza z Akwinu. Właśnie ten duch otwarcia i bezkompromisowości, jak twierdzą, jest potrzebny współczesnym antropologom tomistycznym. Jestem przekonany, że współcześni filozofowie chrześcijańscy, którzy mają ambicję konstruowania różnych modeli antropologicznych, bezwzględnie powinni pójść śladami św. Tomasza i zacząć uprawiać taką antropologię chrześcijańską, która poważnie, a nie jedynie deklaratywnie, uwzględnia dorobek nie tylko nauk empirycznych ale też (może zwłaszcza dziś) nauk społecznych i humanistycznych. Badania tego typu zaczynają się pojawiać⁵¹. Chodzi w nich o uprawianie filozofii, która liczy się ze zmysłem rzeczywistości *in concreto*, a nie tylko *in abstracto* deliberuje, jak mawiał ks. Józef Tischner, na trzecim stopniu abstrakcji. Sprawy te wymagają

49 Robert Poczobut, „Czynności i władze poznawcze. Dwa ujęcia. Klasyczne i kognitywistyczne”, w: *Dydaktyka Filozofii. Epistemologia*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc (Lublin: TN KUL, 2015), 243–244.

50 Opinia ta znajduje się na stronie internetowej Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: http://www.kul.pl/art_64135.html (dostęp: 3.02.2022).

51 Jörgen Vijgen, „Soul or Brain. A False Dilemma? The Thomist Perspective”, *Scientia et Fides* 5 (2017) 2: 71–86; Sasa Horvat, „Neuroscientific findings in the light of Aquinas’ understanding of the human being”, *Scientia et Fides* 5 (2017) 2: 127–153.

jednak głębszego przemyślenia. Całe pokolenia tomistów wychowane czy to na pismach samego św. Tomasza, czy też Suareza uważały, że bycie wiernym tomistą polega na powtarzaniu i parafrazowaniu tekstów mistrzów różnych szkół występujących w tradycji tomistycznej. Licytowanie się, kto jest wierniejszym tomistą, a kto mniej wiernym, w obecnej sytuacji społeczno-kulturowej nie ma już żadnego sensu. Tego typu spory, podobnie zresztą jak deliberacje metafizyczne, niewiele wnoszą do debaty o kondycji *homo sapiens*. Zwłaszcza kiedy patrzymy na nią oczyma ludzi młodych, którzy mają kształtować swoją i naszą przyszłość. Młodzi ludzie nie są zainteresowani tego typu licytacjami, bardziej interesuje ich rozstrzygnięcie realnych problemów, a nie przepychanki w stylu, kto ma poprawnie, a kto niepoprawnie uformowane pojęcie bytu jako bytu. Być może takie spory na pewnym etapie rozwoju tradycji tomistycznej miały sens. Dziś wobec nowych wyzwań kulturowych i społecznych zupełnie tracą na znaczeniu. Nie zaprzeczam, że spory tego typu znajdują i dziś swoich wytrawnych fascynatów. Dla nich jednak poszukiwanie integralnej prawdy o człowieku w pozbawionym kompleksów dialogu z empirycznymi naukami o człowieku jest niestety mniej wartościowe od emocjonalnych sporów dotyczących licytacji dorobku szkoły. Nieprzychylna postawa wobec współczesnych nauk społecznych i humanistycznych, ukształtowana w dużej mierze dzięki określonemu typowi edukacji, sprawia, że niestety wielu przedstawicieli szkoły neotomistycznej, także w obecnym Anno Domini 2022, nie dostrzega żadnej potrzeby podejmowania dialogu z tymi, którzy o człowieku myślą innymi stylami poznawczymi i dla których tomistyczny obraz świata nie jest warunkiem koniecznym do uprawiania rzetelnej humanistyki. Dla niektórych teoretyków dużą intelektualną podniętę stanowi jeszcze pełne pasji poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy jestem tomistą, a jeśli tak, to jakim, np. egzystencjalnym, fenomenologicznym czy może jeszcze innym. Zachowanie czystości tomizmu jest jeszcze dla niektórych autorów podstawową powinnością badawczą i naczelną wartością epistemiczną. Nie kwestionuję, że tego typu psychologiczne potrzeby są dla niektórych filozofoznawców dosyć istotne, zwłaszcza że dotyczą skądinąd bardzo ważnych spraw osobistych, jakimi są tożsamość ideowa i przynależność do określonej grupy naukowców, która wyznaje taki, a nie inny obraz świata. Jak powiedziałem, tego typu deliberacje, z mojego punktu widzenia, podpartego wieloletnimi doświadczeniami dydaktycznymi z różnymi kategoriami studentów, nie mają większego znaczenia dla tego, co dzieje się we współczesnej kulturze, mocno kształtowanej przez naukowy obraz świata. Obrazy świata przemijają, o niektórych dziś już nikt nie pamięta. Być może za kilkadziesiąt lat obecny

obraz świata, którym karmią się nasze umysły, ulegnie radykalnej przemianie – tego nie możemy wykluczyć. W nauce jest to sytuacja normalna. Naukowcy są przyzwyczajeni do radykalnych rewolt. W filozofii niekoniernie jest to chleb powszedni. Mechanizmy odpornościowe filozofów są w niektórych umysłach wypracowane do perfekcji⁵². Niezależnie od tego, w jakim obrazie świata przyjdzie nam funkcjonować, powinnością każdego chrześcijańskiego filozofa mającego aspirację do tworzenia integralnego modelu wiedzy o człowieku, jest w pierwszej kolejności próba zrozumienia tego aktualnego obrazu świata oraz kreuujących go mechanizmów społecznych, psychologicznych i kulturowych. W uprawianiu antropologii trzeba bezwzględnie kierować się ignacjańską zasadą zwaną z łacińska *praesupponendum*, a polegającą na usiłowaniu ocalenia wypowiedzi drugiego. W każdym obrazie świata starajmy się zatem dostrzegać przede wszystkim to, co jest pozytywne, nie zamykając oczu na to, co negatywne, co wymaga odsunięcia. Uznajemy bowiem za Arystotelesem, że nawet na błędnych koncepcjach można się czegoś nauczyć. Tylko trzeba właściwie rozeznawać. Takiego właśnie rozeznawania uczy nas działalność naukowa i dydaktyczna o. prof. Romana Darowskiego SJ.

Bibliografia

- Ariely Dan, *Potęga irracjonalności. Ukryte siły, które wpływają na nasze decyzje*, tłum. Tatiana Grzegorzewska (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2011).
- Bremer Józef, „Soul or Mind? Some Remarks on Explanation in Cognitive Science”, *Scientia et Fides* 5 (2017) 2: 39–70.
- Buczowska Janina, „Kilka uwag o Kazimierza Kłósaka sposobie rozumienia pojęcia »faktu filozoficznego«”, w: *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka*, red. Anna Latawiec, Grzegorz Bugajak (Warszawa: UKSW, 2004), 99–116.
- Crick Francis, *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, tłum. Barbara Chacińska-Abrahamowicz (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1997).
- Darowski Roman, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki i antologia tekstów* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008).
- Duch Włodzisław, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, w: <http://fizyka.umk.pl/publications/kmk/99dusza.html> (dostęp: 20.02.2022).

52 Ciekawie tłumaczy ten fenomen Mateusz Hohol, Bartosz Brożek, *Homo fundamentalis*, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/homo-fundamentalis/> (dostęp: 23.02.2022), także Małgorzata Kossowska, *Umysł niezmienny. Poznawcze mechanizmy sztywności* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2005); Bogdan Wojciszke, *Człowiek wśród ludzi* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004). Bardzo wartościowe analizy na ten temat można znaleźć w pracy: Józef Pieter, *Światopogląd humanisty* (Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2019).

- Duch Włodzisław, *Koncepcja duszy i umysłu w świetle neurobiologii*, w: <https://www.is.umk.pl/~duch/ref/PL/00/00-dusza/duszy.htm> (dostęp: 21.02.2022).
- Duchliński Piotr, „Heurystyczna rola obrazów świata w przyjmowaniu faktów filozoficznych”, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum, The Ignatianum Philosophical Yearbook XXII* (2016) 2, 139–178.
- Duchliński Piotr, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej* (Kraków: Wydawnictwo WAM – Ignatianum, 2014).
- Domańska Ewa, „Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka?”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 1/2(121/122) (2010): 45–55.
- Domańska Ewa, „Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 5(107) (2007): 48–61.
- Gilovich Thomas, Ross Lee, *Najmądrzejszy w pokoju. Jakie korzyści możemy czerpać z najważniejszych odkryć psychologii*, tłum. Agnieszka Nowak-Młynikowska (Sopot: Smak Słowa, 2017).
- Hajduk Zygmunt, *Filozofia przyrody – Filozofia przyrodoznawstwa: Metakosmologia* (Lublin: TN KUL, 2004).
- Hajduk Zygmunt, *Rozumowanie – wnioskowanie – uzasadnianie w teorii klasycznej filozofii przyrody*, w: Zbigniew Krzyszowski, Marian Nowak, Stanisław Sieczka (red.), *Z potrzeby serca... Księga jubileuszowa dedykowana księdzu doktorowi Edwardowi Pohoreckiemu dyrektorowi Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL, IWKR im. Jana XXIII* (Lublin: KUL, 2004), 88–97.
- Heller Michał, „Naukowe obrazy świata na przełomie tysiącleci”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XXIII* (1998): 133–136.
- Heller Michał, *Przeciw fundacjonizmowi*, w: Heller Michał, *Filozofia i wszechświat* (Kraków: Znak, 2006).
- Heller Michał, *Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. Andrzej Zieliński, Maciej Bagiński, Jacek Wojtysiak (Lublin: TN KUL, 1996).
- Horvat Sasa, „Neuroscientific findings in the light of Aquinas’ understanding of the human being”, *Scientia et Fides* 5 (2017) 2: 127–153.
- Kamiński Stanisław, *Z metafizologii człowieka*, w: Mieczysław Albert Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Lublin: TN KUL, 1986).
- Kamiński Stanisław, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i człowieku*, red. Bogdan Bejze (Warszawa, ATK, 1968), 153–155.
- Kłósak Kazimierz, „Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina”, *Polski Przegląd Tomistyczny I* (1939): 154–170.
- Kłósak Kazimierz, „Zagadnienie współlistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną”, *Roczniki Filozoficzne VII* (1959) 3: 5–38.
- Lorenz Hendrik, *Ancient Theories of Soul*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online] (CSLI, Stanford University).
- Nycz Ryszard, Schaufli David, „Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji”. *Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura* 43 (2021): 315–338.

- Maziarka Tomasz, „Wyzwania antropologii chrześcijańskiej w dobie neuronauk”, *Symposium XXV* (2021), 2(41): 31–44.
- Mazur Piotr, *Zarys podstaw filozofii człowieka* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016).
- Morawiec Edmund, „Antropologia filozoficzna a nauki szczegółowe o człowieku”, *Roczniki Filozoficzne KUL* 40 (1992): 135–149.
- Dobro i zło. Z perspektywy psychologii społecznej*, red. Arthur G. Miller (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008).
- Poczobut Robert, „Czynności i władze poznawcze. Dwa ujęcia. Klasyczne i kognitywistyczne”, w: *Dydaktyka Filozofii. Epistemologia*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc (Lublin: KUL, 2015), 243–244.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. Iwo Zieliński (Lublin: KUL, 2008).
- Preston Jesse Lee, Ritter S. Ryan, Hepler Justin, „Neuroscience and the soul: competing explanations for the human experience”, *Cognition* 127 (2013) 1: 31–37.
- Sady Wojciech, *O tym, że fakty nie są nam „dane”*, <https://filozofuj.eu/wojciech-sady-o-tym-ze-fakty-nie-sa-nam-dane/> (dostęp: 19.02.2022).
- Sady Wojciech, „O źródłach niewspółmierności dwóch głównych programów filozofii nauki XX wieku”, *Filozofia Nauki* 9 (2001) 2, 89–99.
- Sady Wojciech, „Pojęcie prawdy w naukach przyrodniczych”, *Znak* 9 (1996) 496: 20–33.
- Schauffler David, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki* (Warszawa: IBL PAN, 2017).
- Shanley Brian J. OP, *Tradycja tomistyczna*, tłum. Ryszard Mordarski (Kraków: W drodze, 2017).
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones de anima (Kwestia o duszy)*, tłum. Zofia Włodek, Władysław Zega (Kraków: Znak, 1996).
- Turek Józef, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych* (Lublin: KUL, 2009).
- Turek Józef, „Problem wyboru najlepszego wyjaśniania filozoficznego faktów naukowych”, *Studia Philosophiae Christianae* 43 (2009) 1: 179–199.
- Wąsek Damian, „Teologia katolicka w konfrontacji z neuronaukami: przyczynek do dialogu”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 64 (2018): 167–184.
- Vijgen Jörgen, „Soul or Brain: A False Dilemma? The Thomist Perspective”, *Scientia et Fides* 5 (2017) 2: 71–86.
- Urszula Żegleń, *Epistemologia a kognitywistyka*, w: *Przewodnik po epistemologii*, red. Renata Ziemińska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 457–493.
- Życiński Józef, „Filozofować w kontekście nauki”, w: *Rozmowy o filozofii*, red. Andrzej Zieliński, Maciej Bagiński, Jacek Wojtysiak (Lublin: TN KUL, 1996), 192.

Tomasz Graff

ORCID: 0000-0002-2142-086X
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Studia kulturowe,
red. Leszek Korporowicz,
Agnieszka Knap-Stefaniuk,
Łukasz Burkiewicz,
seria *Słowniki Społeczne,*
red. Wit Pasierbek, Bogdan Szlachta,
t. VIII (Kraków: Wydawnictwo
Naukowe Akademii Ignatianum
w Krakowie, 2022), ss. 410 (rec.)

Redaktorzy serii *Słowniki Społeczne* w „Słowie wstępu” (s. 7–8) deklarują, że jest ona kontynuacją

niegdysiejszego dzieła *Słownik społeczny* z roku 2004, w którym ponad stu uczonych zarówno z ośrodków krajowych, jak i zagranicznych zaprezentowało w obszernych esejach dorobek nauk humanistycznych i społecznych zgromadzony do początków XXI wieku (s. 7).

Tym niemniej

nowy projekt zakrojony jest szerzej niż tamten: w liczącej ponad dwadzieścia tomów publikacji zaprezentowany zostanie stan wiedzy humanistycznej i społecznej trzeciej dekady XXI stulecia; wiedzy dotyczącej człowieka rozwijającego się w zróżnicowanych cywilizacjach, kulturach i społeczeństwach, wyznającego rozmaite religie i honorującego różne wzorce postępowania (s. 7).

W tym celu poszczególni autorzy w zamiarze pomysłodawców serii napisali obszernie eseje wg tego samego schematu, umieszczone w tematycznych tomach zbudowanych wg „klucza interpretacyjnego”, który ukazuje najistotniejsze zagadnienia poruszanej w danym tomie tematyki (s. 7–8).

Z kolei Redaktorzy recenzowanego ósmego tomu wydanego w ramach ww. serii we „Wprowadzeniu” (s. 9–11) przyznają, że „studia kulturowe to z pewnością jeden z bardziej nieokreślonych obszarów dociekań naukowych, przez co ich charakter jest mniej rygorystyczny, szczególnie pod względem metodologicznym” (s. 9). Znajdują one jednak swój konceptualny rodowód w brytyjskich studiach kulturowych (British Cultural Studies) znanych już na uniwersytecie w Birmingham w latach 60. XX wieku. Redaktorzy tomu zauważają jednak, że refleksja na kulturę, od czasów starożytnych z natury przecież szersza – nie powinna być zamknięta tylko w tych ramach. Dlatego ambicją redaktorów i autorów tego tomu było

ukazanie nie tyle pełnego pola zrealizowanych lub możliwych do realizacji dokonań, jakie wiążą się z szerokim rozumieniem studiów kulturowych, ile zwrócenie uwagi na niedoceniane, a aktywne w humanistycznej refleksji o kulturze, podmiotowe, transgresyjne i twórcze atrybuty obecności człowieka w tej sferze życia (s. 10).

Redaktorzy podkreślają ponadto, że autorzy tomu silny nacisk kładą na personalistyczną wizję człowieka i kultury, moralnych wyzwaniach współczesnych czasów „pieniądza i kultu optymalizacji” oraz na chrześcijańskie dziedzictwo europejskie. Deklarują ponadto, że nie zapomnieli o polskim wkładzie, jaki „do refleksji o kulturze wnieśli polscy uczeni” już od czasów średniowiecza (s. 10–11).

Trzeba przyznać, że tak zarysowana perspektywa tematyczna i badawcza wymagała misternego i zróżnicowanego ułożenia tematyki tomu, aby zrealizować przyjęte założenia.

Tom składa się z 20 esejów napisanych, zgodnie z przyjętymi założeniami, wg ściśle określonego schematu składającego się na: definicję pojęcia, analizę historyczną pojęcia, problemowe ujęcie pojęcia oraz wieńczącą całość refleksję systematyczną z wnioskami i rekomendacjami. Tym samym po wprowadzającym tekście Redaktorów tomu zatytułowanym „Studia kulturowe: propozycja rozumienia i problematyzacji pojęcia” (s. 13–30) Czytelnik otrzymuje zróżnicowaną tematycznie paletę rozważań eseistycznych. W tekście „Podmiotowość kulturowa” (s. 53–75), Krzysztof Wielecki mierzy się ze zdefiniowaniem owej podmiotowości kulturowej, która powinna odnosić się do kontekstu systemu społeczno-kulturowego, jak również systemu kulturowego, co ma decydujące znaczenie w zrozumieniu człowieka i jego podmiotowości oraz mechanizmów funkcjonowania społeczeństwa. Z kolei w tekstach Leszka Korporowicza „Kompetencje komunikacyjne, kulturowe i dialog międzykulturowy” (s. 93–109), Rafała Wiśniewskiego „Komunikacja i kompetencje międzykulturowe” (s. 111–128) oraz Adama Żalińskiego „Akulturacja” (s. 129–145) szczególną uwagę zwraca się na problemy związane z szeroko rozumianymi relacjami międzykulturowymi zarówno w ujęciu historycznym, jak i w ukazaniu współczesnych wyzwań stojących przed ludzkością.

Natomiast Piotr Mazurkiewicz w tekście „Kościół katolicki a kultura” (s. 31–52) przypomina, że Kościół przez wieki wchodził w reakcję z miejscowymi kulturami, starając się o symbiozę i implantację nowych treści do zastanej już kultury – przy eliminacji tych elementów, które stały w opozycji do chrześcijaństwa. Instytucja ta dzisiaj stoi na straży poszanowania godności ludzkości we współczesnym świecie choć, aby być bardziej zrozumiałą, musi stale szukać nowych sposobów komunikacji swojego przesłania. Inny Autor Janusz Smołucha w esej „Znaczenie i rola historii w studiach kulturowych i kulturoznawczych” (s. 77–91) podkreśla, że we współczesnych refleksjach kulturoznawczych często stosuje się metody zaczerpnięte z nauk ścisłych i społecznych, które mogą zafałszować obraz rzeczywistości historycznej i kulturowej. Szczególnie szkodliwa na tym polu jest stale stosowana metodologia neomarksistowska. Odchodzi się bowiem coraz częściej od sprawdzonych metod implikujących zastosowanie sprawdzonego warsztatu historycznego, opartego na pracach nad źródłami, ich właściwą krytyką i racjonalnym wyciągnięciem wniosków prowadzących do ustalenia faktów historycznych. Tym samym coraz częściej te sprawdzone metody zastępowane są „innovacyjną” metodologią, zwłaszcza w obrębie nauk społecznych, co prowadzi do zafałszowania historii i dziedzictwa kulturowego. Przykładem takiego postępowania jest m.in. forsowanie przez przedstawicieli

„nowej humanistyki” nieprawdziwej tezy o występowaniu polskiego kolonializmu w dobie przedrozbiorowej. Innym przykładem pochodzącym z tego samego neomarksistowskiego kręgu metodologicznego może być oparte na wybiórczym materiale źródłowym lansowanie tezy o rzekomym występowaniu niewolnictwa chłopów na polskich ziemiach w dobie przeduwłaszczeniowej i bezpodstawne przyrównywanie go do niewolnictwa w USA. Dotyczy to także innych zniekształczanych kart historii Polski, m.in. relacji polsko-żydowskich. Wg J. Smołuchy szkodliwym zjawiskiem towarzyszącym tym tendencjom jest systematyczna eliminacja języków klasycznych z nauczania szkolnego na wszystkich poziomach, tymczasem społeczeństwo nieznające języków klasycznych odcina się równocześnie od swoich korzeni kulturowych, a tym samym nie rozumie w pełni swojego dziedzictwa.

Do problemu zafałszowywania historii we współczesnym świecie nawiązuje też erudycyjny tekst Pawła F. Nowakowskiego „Pseudohistorie jako wyzwanie we współczesnych studiach kulturowych” (s. 297–313). Autor zwraca w nim uwagę na tworzenie się pseudonarracji, które stanowią alternatywę dla akademickich ustaleń. Mogą dotyczyć m.in. mitów początku państw i narodów, ważnych wydarzeń historycznych, kulturowych i religijnych. Ich cechą charakterystyczną jest próba interpretacji źródeł wyrwanych z kontekstu historycznego bez zastosowania krytyki naukowej, nieliczenie się z ustaleniami badaczy, mitologizowanie dziejów itp. Klasycznym przykładem takiego postępowania jest stworzenie pseudohistorycznej narracji o Wielkiej Lechii, zaginionych plemionach Izraela itp. Pseudonauki nie są jednak tylko zjawiskiem, które można traktować jako akademicki problem badacza kultury, bowiem mogą stanowić rzeczywiste wyzwanie dla zafałszowania świadomości historycznej społeczeństwa oraz stanowić zagrożenia nawet dla bezpieczeństwa narodowego. Na problemy te zwrócił uwagę także Maciej Pletnia w eseju „Pamięć kulturowa: propozycja rozumienia i problematyzacji” (s. 191–207), zauważając, że we współczesnym świecie dość często politycy ulegają pokusie manipulowania pamięcią kulturową, albo w liczbie mnogiej: pamięciami kulturowymi budującymi narodową tożsamość.

Odrębnym zagadnieniem uzupełniającym rozważania nad tożsamością kulturową społeczeństw i narodów jest pojęcie tzw. wojen kulturowych, na które zwróciła uwagę Elżbieta Więcek w tekście pod tym samym tytułem (s. 167–190), zauważając, iż ich osi są pokojowe starcia różnorodnych grup, dla których punktem odniesienia są różne zestawy wartości. Najczęściej to zderzenie dotyczy dwóch porządków wizji świata: konserwatywnego i liberalno-lewicowego, co dla Autorki jest także sporem o charakterze cywilizacyjnym. Wydaje się, że badaczka zbyt

optymistycznie sugeruje, że spory, które mają .in.. podłoże moralne i religijne, można w przyszłości załagodzić poprzez zmniejszenie radykalizacji języka i szukanie wspólnych sensów. Sama zresztą podaje przykłady ukazujące niemożliwość takich konsensusów i celnie zauważa, iż nierzadko „spory moralne w wojnie kulturowej mają charakter nierozstrzygalny, gdyż odwołują się do wartości ostatecznych” (s. 188).

W kontekście deklarowanych założeń odnośnie do konstrukcji tematycznej tomu pewien niedosyt pozostawia jednak zbyt mały nacisk na ukazanie polskiego wkładu w rozwój kultury europejskiej i światowej w prezentowanych esejach. Temu postulatowi w pełni odpowiada właściwie tylko tekst Wandy Bajor „Humanizm jako podstawa krakowskiej teorii *ius gentium*” (s. 147–165), w którym Autorka omawia źródła i istotę myśli Pawła Włodkowica i innych krakowskich uczonych schyłku średniowiecza. Wg Autorki krakowska doktryna *ius gentium* wywodząca się z doktryny wojny sprawiedliwej (*bellum iustum*) oparta została na poszanowaniu godności jednostki ludzkiej, co wiązało się także z postulatem praktycznej afirmacji nakazu miłości bliźniego – w odniesieniu do każdego człowieka, nie tylko chrześcijanina. Wanda Bajor jest przekonana, że polscy intelektualiści już w czasach soboru w Konstancji (1414–1418) na długi przed Franciskiem de Vittorią i Grocjuszem bronili podstawowych praw człowieka do wolności, równości, braterstwa międzyludzkiego, tolerancji oraz podmiotowości narodów. Ponadto przeciwstawili się skrajnym tezom Johannes Falkenberga, który nawoływał do eksterminacji Polaków, oraz jako pierwsi na świecie mieli sprzeciwić się ludobójstwu, „którego ci właśnie Polacy i inne sąsiednie narody doświadczali z rąk Krzyżaków” (s. 158)¹. Z pewnością tym wyrazistym wnioskiem Autorki brakuje głębszego osadzenia w kontekście historycznym. Nie informuje np., że Krzyżacy zdecydowanie odcięli się od *Satyry* Falkenberga. Warto byłoby też zwrócić uwagę na fakt, iż polskich delegatów cechował silny pragmatyzm daleki od tolerancji religijnej – posłowie Jagielly wsparli m.in. te działania soboru, które zaprowadziły Jana Husa i Hieronima z Pragi na stos (choć prawdopodobnie to Włodkowicz prywatnie podtrzymywał

1 Autorka nie wyjaśniła, w jaki sposób rozumie pojęcie „ludobójstwo” w odniesieniu do działań Krzyżaków. Jeśli miała jednak na myśli zbrodnie popełniane na bezbronnych jeńcach oraz ludności cywilnej, to należy pamiętać, że choć owe zbrodnie krzyżackie rzeczywiście przerażały nawet współczesnych, to także i Polacy mieli podobne działania na sumieniu, np. podczas terrorystycznej wyprawy polsko-czeskiej na terytorium państwa krzyżackiego w 1433 r. Zob. Jan Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 11–12: 1431–1444, red. Jerzy Wyrozumski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009), 111.

na ducha czeskiego reformatora)². Jednym z głównych zadań Polaków była wszak zmiana wizerunku monarchii polsko-litewskiej na forum soborowym poprzez stanowcze przeciwstawienie się krzyżackiej propagandzie (o czym zresztą Autorka pisze na s. 150), co implikowało z kolei przedstawienie ideologicznego przeciwnika głównie w czarnych barwach z równoczesnym podkreśleniem katolickiej ortodoksji Jagiełły i Witolda oraz ich zasług – i szerzej: monarchii polsko-litewskiej – w nawracaniu pogan metodami pokojowymi³.

Wśród esejów poświęconych przeobrażeniom współczesnej kultury pewną odrębność stanowią dwa teksty: Grzegorza Niecia „Kultura pisma i książki” (s. 209–227) oraz Bogusławy Bodzioch-Bryły „E-literatura. Nowy nurt w studiach kulturowych” (s. 275–296). Ich wspólnym mianownikiem jest bowiem zwrócenie uwagi na nowe kanały transmisyjne recepcji literatury, która jednak bez względu na epokę stanowiła i powinna stanowić jeden z głównych elementów kształtujących kulturę cywilizowanych społeczeństw. Grzegorz Nieć analizuje ponadto m.in. rolę wydawnictw, księgarń oraz wtórnego rynku książki w procesach kulturowych początku XXI wieku. Niezwykle cenna jest także jego analiza bibliofilstwa jako „specyficznego elementu kultury książki, właściwego tylko dla niej, spajającego wszystkie jej ogniwa, nadającego im często zupełnie nowego, swoistego wymiaru” (s. 219). Z kolei Barbara Weżgowiec w esej „Kulturowa teoria literatury” (s. 253–274) wskazuje m.in. na praktykę wykorzystywania narzędzi stosowanych w pragmatycznej i użytecznej z natury kulturowej teorii literatury, co objawia się poprzez stosowanie odpowiednio zdefiniowanych kluczy interpretacyjnych

2 Szerzej zob. Tomasz Graff, „Jan Hus and Poland and the Polish in the years 1410–1415”, *Perspektywy Kultury*, 13 (2015) 2: 45–67.

3 Wśród pozycji bibliograficznych wymienionych przez W. Bajor brakuje z pewnością kilku fundamentalnych dzieł traktujących o myśli polskich intelektualistów przełomu XIV i XV wieku, jak również ich udziale w soborze w Konstancji i działaniach polskiej dyplomacji. Zob. m.in. Hartmut Boockmann, *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik. Untersuchungen zur politischen Theorie des späteren Mittelalters mit einem Anhang. Die Satira des Johannes Falkenberg* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975); Antoni Prochaska, *Sobór w Konstancji*, wyd. 2 (Kraków: Universitas, 1996); Krzysztof Ożóg, *Uczeni w monarchii Jadwigi Andegawerskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434)* (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2004); Přemysl Bar, *Diplomacie, právo a propaganda v pozdním středověku. Polsko-litevská unie a Řád německých rytířů na kostnickém koncilu (1414–1418)* (Brno: Masarykova univerzita, 2017). Na temat postrzegania Polaków na soborze w Konstancji zob. Tomasz Graff, „Servants of the devil or protectors of Christianity and apostles among pagans? Shaping the image of Poland and Poles in the context of steps taken by Władysław II Jagiello’s diplomacy against ‘Satira’ by John Falkenberg”, *Folia Historica Cracoviensia*, vol. 23 (2017) 1: 143–176.

we współczesnym odczytywaniu literatury, m.in. poprzez odpowiednie zadawane pytania dotyczące kultury.

Anna Matuchniak-Mystkowska w eseju „Sztuka w kulturze” (s. 229–252) kładzie nacisk na znaczenie szeroko pojętej sztuki dla kształtowania się kultury na przestrzeni dziejów i współcześnie. Sztuka bowiem towarzyszy człowiekowi od początków jego istnienia i wpływa na dzieje społeczeństw i narodów. Matuchniak-Mystkowska skrupulatnie przedstawia dzieje pojęcia „sztuka” oraz różnorodne typologie. Warto zacytować ważną konstatację Autorki, która podkreśla, iż „przedmiotem analizy różnych nauk powinno być studiowanie sztuki w całym jej bogactwie, z uwzględnieniem różnych paradygmatów teoretycznych i zastosowaniem badań empirycznych” (s. 248).

Wśród pozostałych esejów cenne są rozważania Łukasza Burkiewicza zatytułowane „Kultura i gospodarka oraz współczesna gospodarka doznań” (s. 353–368). Autor szkicuje sugestywny obraz silnych powiązań pomiędzy dzisiejszym światem konsumpcyjnym a kulturą, wyraziście akcentując m.in. znaczenie tzw. przemysłów kultury, czyli przemysłów kreatywnych jako „istotnych części gospodarki” (s. 356).

Publikację wieńczą erudycyjne eseje znakomicie uzupełniające poruszaną przez ww. Autorów tematykę szeroko rozumianych studiów kulturowych. „Zwrot piktorialny, ikoniczny i wizualny we współczesnej humanistyce oraz nauce o kulturze” (s. 315–334) autorstwa Konrada Chmieleckiego ukazuje znaczenie przekazu ikonicznego w życiu kulturowym społeczeństw. Natomiast tekst „Rzeczywistość hybrydalna” (s. 335–352) pióra Sylwii Jaskuły znakomicie uwypukla wpływ dwuwymiarowej koegzystencji rzeczywistości wirtualnej i realnej na życie współczesnego człowieka. Z kolei Agnieszka Knap-Stefaniuk w eseju „Przedsiębiorczość, zarządzanie i przywództwo” (s. 369–386) tłumaczy znaczenie ujętych wielowymiarowo: przedsiębiorczości, zarządzania i przywództwa w odniesieniu do zróżnicowanych uwarunkowań kulturowych, mając na uwadze szczególnie różnice kulturowe. Ostatni esej recenzowanej publikacji „Studia i badania ewaluacyjne” (s. 387–408) autorstwa Dariusza Wadowskiego dowodzi m.in., że badania ewaluacyjne można traktować jako subdyscyplinę akademicką szeroko korzystającą z interdyscyplinarnych narzędzi. Według Autora najbardziej kreatywne studia ewaluacyjne „koncentrują się obecnie wokół modeli demokratycznych, uspołecznionych i inkluzywnych” (s. 388).

Podsumowując, Czytelnicy otrzymali interesująco skomponowany tom 20 esejów odnoszących się do szeroko rozumianych studiów kulturowych. Teksty te wnikliwie opisują obecność człowieka we współczesnej kulturze na różnych polach, dając asumpt do wyznaczenia dalszych

perspektyw badawczych. Wydaje się zatem, że zarówno Redaktorzy, jak i Autorzy poszczególnych esejów spełnili, zresztą z nadatkiem, wyrażone we „Wprowadzeniu” założenia, dostarczając Czytelnikom niezwykle atrakcyjny i erudycyjny materiał do przemyśleń.

R F I [Rocznik Filozoficzny Ignatianum The Ignatianum Philosophical Yearbook

**Czasopismo naukowe Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum
w Krakowie**

**ISSN 2300-1402
e-ISSN 2720-409X**

„Rocznik Filozoficzny Ignatianum” ukazuje się od 1988 roku. W latach 1988–1999 czasopismo nosiło nazwę „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, a w latach 2000–2012 – „Rocznik Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie”. Od roku 2013 czasopismo funkcjonuje pod nazwą „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”. W ciągu jednego roku wydawane są dwa numery czasopisma.

Czasopismo jest ujęte w wykazie czasopism naukowych Ministerstwa Nauki i Edukacji z dnia 17 lipca 2023 roku, w którym przyznano mu 100 punktów.

Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/rfi>.

W czasopiśmie publikowane są artykuły oraz recenzje z następujących dyscyplin naukowych: (1) filozofia, (2) historia, (3) nauki o kulturze i religii, (4) nauki biblijne, (5) nauki teologiczne.

Procedura recenzowania

Każdy tekst nadesłany do redakcji „Rocznika Filozoficznego Ignatianum” podlega procedurze recenzyjnej. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

Najpierw tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów, zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru, przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double-blind peer review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Adres redakcji

„Rocznik Filozoficzny Ignatianum”

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. +4812 39 99 662

e-mail: rocznikfilozoficzny@ignatianum.edu.pl